

**Garai László**

# **Szabadságszükséglet és esztétikum**

**Tanulmánygyűjtemény**

**Muszeion könyvtár**

**3**

**Sorozatszerkesztő:  
Szerdahelyi István**

**Akadémiai Kiadó,  
Budapest, 1980  
ISBN 963 05 2274 8**

## **TARTALOM**

### **Bevezetés**

### **Dialógus a tudatról, az ösztönről meg az alkalmazkodásról**

### **A szabadság és az értékek**

Az értékek családfája

A szabadság filozófiája és pszichológiája

A szabadság és a szabadságélmény ellentmondásai

### **Az ember magasabbrendű érzelmi viszonyairól**

### **Az ember „szubsztancionális” és „funkcionális” szükségleteiről**

### **Teremtés és programozás**

I. A fájdalom - és amire az elektronikus számológép nem képes

II. A „szolaszik” és a kibernetikus automaták

III. Lelki jelenségek idézőjelben és idézőjel nélkül

IV. Felmentő ítélet a kibernetika ügyében

V. Fellázad-e az automata?

### **A szép pszichológiája**

Szovjet esztéták vitája a szépről

A dolgok formájáról és tartalmáról

Az elemi szép

A szépélmény szükségleti-érzelmi komponensének problémája

A sajátosságosan emberi szükségletről

Az esztétikai szemlélet szimbolikus jellegéről

### **Modern szerelem vagy cinizmus?**

### **Freud és a modern emberfelfogás**

### **A konfliktusról**

I. Deutsch és Plon vitája a konfliktusról

II. Értékviszonyok kétszintű szerveződése

III. Az osztályviszonyok szerveződésének két szintje

IV. A kétszintű szerveződés paradoxonai

V. A tragikus konfliktus

VI. Lear király paradoxonai

## Bevezetés

Különleges korszakban íródtak ezek a tanulmányok. A XX. Kongresszus felszabadította a marxista gondolkodást, a XXII. Kongresszus pedig távlatot kínált számára. Az előbbi következtében az ideológia már nem volt kénytelen apológiának lenni - az utóbbinak köszönhetően a társadalomtudomány még nem volt kénytelen empíriává korlátozni önmagát. Ismét helyreállt az ideológiának és a tudománynak az az egysége, amely a marxista gondolkodást mindenkor jellemezte.

Az csak véletlen, hogy a két kongresszus évében jelenik meg *Marx Gazdasági-filozófiai kézíratainak* orosz, illetve magyar fordítása. Jó tíz évvel később az a tény, hogy a *Politikai gazdaságtan alapvonalai* immár nemcsak a németül jól tudók számára hozzáférhető, csupán a szűkebb szakkörök - a marxisták mint szakma - érdeklődését keltette fel. Holott Marx a *Grundrissében* lényeges korrekciókkal továbbfejlesztette, és új összefüggésekre terjesztette ki azt a módszert, amely a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* olvasóit olyan intellektuális izgalomba hozta: *a filozófiai és a gazdasági megközelítés egyesítését a humán tudományokban*.

Ennek az intellektuális izgalomnak a termékeként lépett fel - egyebek között - a szovjet esztétika társadalomelvű irányzata, és bontakozott ki a 60-as évek elején az a vita, amelynek során, két fronton harcolva, a maga igazát bizonyította.

Látszólag a valóság esztétikai minőségeiről - szépségéről vagy rútságáról, fenséges vagy közönséges, komikus vagy elégikus, tragikus vagy idilli jellegéről - volt szó. Valójában erről is, meg ennél jóval többről is: az emberi valóságról általában. Hátunk mögött volt már az a korszak, amikor azt tudtuk hinni, hogy valóságunk olyan minőségekből áll, amilyeneket lelkesedésünk vagy ennek pótlékai belévetítenek - és még volt hátra néhány év addig a másik korszakig, amikor majd azt hisszük tudni, hogy minőségeit objektív módszerekkel megállapíthatjuk, és egzakt eljárásokkal mérhetjük.

Milyenek tehát az emberi valóság minőségei, vagy a valóság emberi minőségei? Olyanok-e, amelyeket az *emberi tudat* vetít bele a valóságba, vagy pedig olyanok, amelyek a valósághoz, annak *természeti léténél* fogva, hozzátartoznak. Ezt a kérdést tette fel a korszak néhány esztétája az esztétikai minőségekre vonatkozóan.

Emberi tudat vagy természeti lét?

Ebbe az alternatívába valamennyi humán tudomány beleütközött, beleütközik és még sokáig ismételten bele fog ütközni, amikor az általa vizsgált jelenségvilág magyarázó elvét keresi vagy véli megtalálni. Egy jó idea vagy egy rossz földrajzi környezet magyarázza-e a történelmi eseményt? A szilárd erkölcsi normarendszertől, vagy a második természetté vált szilárd szokásrendszertől erényes-e az ember? A pszichikus megnyilvánulásokban az organizmus nyilvánul-e meg vagy a kultúra?

Az esztétika társadalomelvű irányzata elutasította az alternatívát: a valóság esztétikai minőségei nem az emberi tudatban, de nem is a természeti létben vannak megadva, hanem a teljesen sajátyszerű emberi létben, a *társadalmi létben*, amelynek sajátyszerűségét a már említett módszer, a gazdasági és a filozófiai megközelítés összekapcsolása révén sikerült *Marxnak* felfedeznie.

A társadalmi lét ugyanis: a *termelés*.

Mindenekelőtt a munka tevékenysége. Nem arról a munkáról van azonban szó, amely „nálunk becsület és dicsőség dolga”. És nem is arról a munkáról, amelyet heti átlag  $w$  órában havi átlag  $x$  forint bérért végzünk, miközben a szabad idő heti átlag  $y$  óráját mellékesen szintén ráfordítjuk, újabb rendelettel havi átlag  $z$  forintba csökkentett bérért. A munkáról, mint olyan tevékenységről van szó, amelynek gazdasági-filozófiai lényege, hogy új tárgyat alkot, amely tárgynak a mozgása majd folytatása lesz ennek a tevékenységnek. A munka ilyen fogalma elméleti absztrakció terméke, s ezt kiegészíti egy olyan kritikai vizsgálódás, amely feltárja azokat a tendenciákat, amelyek a kapitalizmusban, illetve a szocializmusban egymással ellentétes okokból és egymással ellentétes módon azt eredményezik, hogy a munka nem úgy jelenik meg, mint ami új tárgyat alkot, vagy az új tárgy nem úgy jelenik meg, mint ami mozgásával folytatná az őt létrehozó munkát.

Az elméleti tudománynak és a kritikai ideológiának azokkal a megállapításaival szemben, amelyek *Marx* filozófiai elméletét és a „politökonómia kritikáját” folytatják, ebben a korszakban még fel lehet vetni az apológia és már meg lehet fogalmazni az empiria ellenvetéseit. Az egyik azt hangoztatja, hogy a munka igenis úgy nyilvánul meg, mint ami alkotó jellegű, és mint amitől terméke nem idegenedik el *ma már*, noha ezt bizonyos tudati fejlődésükben elmaradt rétegek nem veszik észre *ma még*. A másik viszont rámutat, hogy a regisztrált adatok szerint a munka nem kreatív, és termékét a megkérdezett reprezentatív minta nem tekinti úgy, mint amihez bármi köze lenne, illetve a mégis előforduló pozitív válaszok szignifikánsan korrelálnak olyan rétegekkel, amelyek tagjait nagyfokú kreativitás és magas önértékelés jellemzi (művészek, tudósok stb.). Vagyis a társadalmi lét *Marx-féle* kritikai elméletének nincs igaza - gondolhatták volna kórusban egy korábbi korszak apologétái s egy eljövendő korszak empirikusai -, mert egy szűk réteg (később elterjedt szóhasználat: egy deviáns réteg) tudatára építi a kritikáját, illetve természetére építi az elméletét. A korszak marxistái azonban sem tudatára, sem pedig természetére nem építettek egyik vagy másik társadalmi rétegnek, hiszen éppen a valóság ilyen megközelítése volt az, amivel szemben a tudományban felléptek.

Az esztétika társadalomelvű irányzata tehát megfogalmazta azt a tételt, amely szerint a valóság esztétikai minőségei nem természetüknél fogva jellemzik a szép vagy a komikus tárgyat, a fenséges vagy a tragikus történetet, de nem is a szemlélő tudata vetíti beléjük ezeket a minőségeket, hanem olyan minőségekről van szó, amelyeket valóságos munkatevékenység valóságosan belevitt olyan létezőkbe, amelyekben természetileg nem voltak adva (*A szép pszichológiája*).

Az esztétikai probléma kezeléséhez azonban szükség volt pszichológiára, méghozzá marxista kezeléséhez marxista pszichológiára.

Az esztétikai probléma marxista kezelésével kapcsolatosan meg kell jegyezni, hogy az esztétikai vita nem úgy zajlott, hogy az egyik oldalon álltak a marxisták, akik a gazdasági és a filozófiai megközelítést összekapcsoló módszerrel dolgoztak, és a társadalmi lét elméletéből indultak ki, a másik oldalon pedig naturalista vagy spiritualista elméletükkel a nem-marxisták. Nem: a másik oldalon a naturalista és a spiritualista elméleteket szintén marxisták képviselték. Méghozzá nem valamiféle szükséges mimikriából vallották magukat marxistáknak, hanem őszintén nyilvánítottak igényt arra, hogy amit művelnek, az marxizmus. Akik szerint a valóság esztétikai minőségei a természetben vannak adva, azok arra hivatkoztak, hogy ők materialisták, amiképp *Marx* is az. Akik viszont azt tartották, hogy a tudat egyfelől a valóság tárgyaiban és történéseiben veszi ugyan észre az esztétikai minőségeket, másfelől azonban ezeket maga vetíti oda, azok azt hangoztatták, hogy ez az álláspont dialektikus, amiképp *Marxé* is.

Nos tehát, ilyen értelemben létezett marxista pszichológia is. S nem is egy, természetesen.

A legkorábban - nem sokkal az októberi forradalom után - freudisták fogalmazták meg azt az igényüket, hogy az általuk művelt pszichológia marxista, minthogy a tudat meghatározóját tudattól független tényezőben látja, tudniillik a tudattalanban.

Követtek őket marxista igényük bejelentésével a pavlovisták. Itt már olyan pszichológiáról volt szó, amelyből a tudat fogalmát teljesen ki lehetett iktatni, hiszen mindaz, aminek magyarázatához a fogalmat igénybe vesszük, leírhatónak látszott a feltételes reflexek többé vagy kevésbé bonyolult téri vagy idői szerveződéseiként.

E két materialista - naturalista - elmélet nyomán előterjesztették marxista igényüket egy harmadik irányzatnak a képviselői is. E szerint a lelki jelenségek úgy írhatók le, mint az egyéni és a társadalmi tudat közötti kölcsönhatás folyamatai: az egyén a szocializáció során készen hozzájut azokhoz a tudattartalmakhoz, amelyeket a társadalom a történelem évezredei alatt gyűjtött össze, majd e tartalmak által szervezve olyan újabb tapasztalatokat gyűjt a természeti jelenségekkel kapcsolatban, amelyek kommunikáció révén a társadalmi tudatban válnak közkinccsé (*Dialógus a tudatról, az ösztönről meg az alkalmazkodásról*). Amikor a *Dialógus* íródott, a fejlődéslélektan ezen dialektikus - spiritualista - elmélete mellett még nem jelentette be marxista igényét a másik hasonló elmélet: a szociálpszichológiáé. Holott az azóta nyilvánított igény jogosultságához nem fér kétség, hiszen itt már olyan pszichológiáról van szó, amelyből teljesen ki lehet iktatni a természeti jelenségekkel kapcsolatos tapasztalatszerzés egyirányú determinációját, minthogy ez a pszichológia minden lelki működést olyan kölcsönhatásként tud leírni, amely az egymással kommunikáló egyéni tudatok között zajlik a kultúra koordinálása mellett vagy enélkül, méghozzá úgy, hogy lefolyása szempontjából közböbs, vajon a természetről szerzett tapasztalaton, vagy valamely merőben más tudattartalom (például vallásos vagy vallástalan hiedelmen) megy-e végbe.

Marxista igényű pszichológia tehát volt, nem is egy, és a marxista igényű esztétikák mindegyike megtalálhatta a neki megfelelőt. A természetelvű irányzat leírhatta segítségükkel, hogyan halmozzuk fel a természet esztétikai minőségeire vonatkozó tapasztalatokat, hogyan örökli azokat az új nemzedék képviselője, illetve hogyan reagál a *szervezet* ezekre a minőségekre. A tudatelvű irányzat módot kapott arra, hogy megmagyarázza, hogyan állnak elő az elfojtott lelki tartalmakból azok a tudati szublimációk, amelyeket azután a tudat kivetít a valóságra, mint annak esztétikai minőségeit, illetve hogyan lehetséges, hogy egyazon *kultúrában* a különböző egyének azonos tudattartalmakat vetítenek ki.

E pszichológiák magyarázó elve a *szervezet* vagy a *kultúra* volt - a természeti létnek vagy a társadalmi tudatnak az a mozzanata, amely a pszichológia számára fogalmilag asszimilálható.

Van-e olyan pszichológia, amely a társadalmi lét összetevőit, mindenekelőtt a gazdasági-filozófiai módon megközelített munkát és termékét tudná a maga számára fogalmilag asszimilálni - van-e tehát marxista pszichológia?

A 20-as évek elején egy fiatal irodalmár kereste azt a pszichológiát, amellyel az irodalmi mű keletkezését és hatását magyarázni lehetne, és sorra vizsgálva az egyáltalán szóba jöhető korabeli pszichológiák lehetőségeit, arra a következtetésre jutott, hogy a keresett pszichológia a fentebb definiált marxista pszichológiával azonos.

*Vigotszkij* volt a fiatal irodalmár.

*Vigotszkij* számára világos volt, hogy a keresett pszichológiát nem lehet megtalálni, csak feltalálni. „Találománya” éppen a 60-as évek idején kezdett ismertté válni, minthogy a nevéhez kapcsolt irányzat, amelyet *Vigotszkij* 1934-ben bekövetkezett halálával egyidejűleg halálra ítélték, ekkor élte feltámadását.

A „találmány” ma már közismert. Lényege az, hogy az ember tevékenységéhez pszichikus eszközként olyan jeleket használ, amelyek korábbi tevékenységének a pszichikus termékei, tehát e jelek sajátos válfaját képezik a termelés termékeként előállított termelési eszköznek. Azt, hogy a jel összefüggéseinek értelmezése a termelési eszköz összefüggéseinek mintája szerint történhetett, az tette lehetővé, hogy az utóbbit nem műszaki meghatározottságában vették (hiszen műszaki jellemzőik szerint egy termelőberendezés és egy pszichikus jel között semmiféle azonosság nem mutatható fel), de nem is pusztán gazdasági meghatározottságában (hiszen a pszichikus jelnek a termelőeszköztől eltérően nincs meg az a sajátossága, hogy magántulajdonba lenne vehető, hogy közvetítésével többlettermék lenne előállítható, amely ugyanannak a személynek a tulajdonába kerülne, akié a jel volna stb.), hanem *gazdasági-filozófiai meghatározottságában*.

„... az ipar története és az ipar létrejött tárgyi létezése az emberi lényegi erők nyitott könyve - írja Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* a kettős meghatározottságot jellemezve -, az érzékileg előttünk levő emberi lélektan, amelyet eddig nem az ember lényegével való összefüggésében, hanem mindig csak egy külső hasznossági vonatkozásban fogtak fel, mert - az elidegenülésen belül mozogva - csak az ember általános létezését, a vallást vagy a történelmet a maga elvont-általános lényegében, mint politikát, művészetet, irodalmat stb. tudták felfogni az emberi lényegi erők valóságaként és emberi nembeli aktusokként. A közönséges, anyagi iparban érzéki, idegen, hasznos tárgyak formájában, az elidegenülés formájában, az ember tárgyasult lényegi erői állnak előttünk. Az olyan lélektan, amely előtt ez a könyv, tehát éppen a történelem érzékileg legjelenevalóbb, leghozzáférhetőbb része csukva van, nem válhatik valóságos tartalmas és reális tudománnyá. Egyáltalában mit gondoljunk az olyan tudományról, amely az emberi munkának e nagy részétől előkelően elvonatkoztat, és nem érzi önmagában a maga nem teljességét, amíg az emberi működés egy ilyen kiterjedt gazdagsága nem mond neki egyebet, mint teszem, amit egy szóban meg lehet mondani: »szükséglet«, »közönséges szükséglet«?”<sup>1</sup>

Ahhoz, hogy a lélektan olvasni tudja az „emberi lényegi erők nyitott könyvét”, amelyet a munka és ennek terméke képvisel, kulcsfontosságú volt annak tisztázása, hogy milyen az emberi szükséglet igazi természete. Ezt a kérdést a Vigotszkij-iskola soha nem vetette fel, a szükséglet fogalmával egyszerűen operált: a vizsgálandó jelenségek köre mindenkor ott kezdődött számára, ahol a szükséglet testet öltött egy tárgyban, mint a tevékenység motívuma.<sup>2</sup>

Mindamellet az emberi szükséglet természetének elméleti tisztázása nélkül a marxista pszichológia nem tud megszabadulni attól a veszélytől, hogy az ajtón kitessékelt természetelvűség vagy tudatelvűség az ablakon keresztül visszalopakodjék.

A munka ugyanis tevékenység, és mint ilyennek kell hogy legyen valamilyen pszichikus motívuma, amely nem lehet más, mint egy szükségletnek a tárgyasulása. Ha mármost a szükségletet úgy fogjuk fel, mint a létfenntartás biológiai tendenciáját, akkor további vizsgálódásainkban - bármennyire is a munkából, mint a társadalmi lét sajátos megnyilvánulásából indulunk ki - azáltal, hogy a munkát biológiai szükségletekből determinálnak tekintjük, visszafogadtuk a naturalista elvet. Embernél a szükségletet felfoghatjuk e helyett úgy is, mint ami - gyökeresen eltérően az állatok szükségletétől - nem a szervezet mélyéből kényszeríti rá magát a tevékenységhez motívumot választó tudatra, hanem teljesen vagy lényeges részben a

<sup>1</sup> Marx, K.: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest, 1962, 74.

<sup>2</sup> L. pl. Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái* c. könyvének különösen „A pszichikum fejlődésének vázlata” c. tanulmányát. Budapest, Kossuth, 1964.

kultúrából fakad - ebben az esetben azonban a munka determinánsaként a spiritualista elvet fogadtuk vissza.

A dilemma megoldása *Marx* számára létezett: „... Az állat csak a közvetlen fizikai szükséglet uralma alatt termel, míg az ember még a fizikai szükséglettől szabadon is termel, és az attól való szabadságban termel csak igazán”.<sup>3</sup> Amihez *a Politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalaiban* még a következőket teszi hozzá: „a termelés ... termeli a fogyasztást... azáltal, hogy az általa először tárgyként tételezett termékeket *előállítja mint szükségletet* a fogyasztóban”.<sup>4</sup> Ebben az összefüggésben igaza van *L. Séve-nek*, amikor *Marxizmus és személyiségelmélet*<sup>5</sup> című könyvében azt hangsúlyozza, hogy az embernél nem a szükséglettől juthatunk el a tevékenységhez, hanem a tevékenységtől a szükséglethez.

Mindamellett egy másik összefüggésben - nevezetesen a pszichológiában - fel kell vetni azt a kérdést, mi határozza meg a munkának, mint tevékenységnek a motívumát, ha nem a biológiai (és, tegyük hozzá, nem is a kulturális) szükségletek. Amely kérdés úgy is megfogalmazható, hogy *milyen szükséglet áll az olyan tevékenység motívuma mögött, amely mögött nem áll - természetes vagy spirituális - szükséglet.*

A kérdés egyszerre létfontosságú a marxista pszichológia és a marxista esztétika számára, hiszen az utóbbinak szembe kell néznie egyebek között azzal a problémával, hogy milyen szükséglet kielégítésénél fogva „tetszik” az az objektum, amely fizikai és etikai „érdek nélkül tetszik”.

A fizikai és az etikai szükséglettől egyaránt független szükségletnek a kérdése ismét a természeti léttől és az emberi tudattól egyaránt független emberi léthez, a társadalmi léthez utalja a kutatót.

A szabadságszükséglet hipotézisében megpróbáltam a kérdésre olyan elméleti választ adni, amely *a munkát meghatározó szükségletet genetikailag magából a munkából származtatja.* Eszerint a szükséglet lényegét tekintve mindig olyan tárgyra irányul, amely valamilyen tevékenységnek a terméke és újabb tevékenységet tesz lehetővé, illetve olyan tevékenységre, amelynek nélkülözhetetlen eszköze valamely tárgy, s amely maga is nélkülözhetetlen ahhoz, hogy valamely újabb tárgyat elsajátítsunk. A szabadságszükséglet éppen ennek a tárgyi tevékenységnek és a tevékenység tárgyának a belső feszültsége: az a paradox összefüggés határozza meg, hogy *a tevékenységet nem kezdem el a nélkül az eszköz nélkül, amely csak a befejezett tevékenység termékeként jön létre (A szabadság és az értékek).*

A fizikai szükséglet kielégítésére olyankor van lehetőség, amikor valamilyen tárgyról kiderül, hogy az valamilyen tulajdonságánál fogva megfelel a szubjektumnak (például, hogy éhségének csillapítására alkalmas). Az etikai szükséglet kielégülését az az állapot váltja ki, amelyben az alanyról derül ki, hogy valamilyen tulajdonsága valamely objektumnak felel meg (például tettének indítéka összhangban van egy tőle függetlenül adott erkölcsi normával). A szabadságszükséglet kielégítését mármint mindig az idézi elő, hogy különböző tárgyak vagy egy tárgy különböző tulajdonságai egymás között vannak harmóniában. A hipotézis szerint ez a szükséglet a munkából származik, és eredetileg a - gazdasági-filozófiai értelemben vett - munkára irányul, amelynek egy-egy szakasza akkor ér véget, amikor olyan tárgyi termék áll elő, amely eszközként használható valamely további tárgyi termék megtermeléséhez. Ilyenkor

---

<sup>3</sup> *Marx, K.*: i. m. 50.

<sup>4</sup> *Marx, K.*: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai.* Budapest, 1972, Első rész, 19. (Kiemelés tőlem - G. L.)

<sup>5</sup> *Seve, L.*: i. m. Budapest, Kossuth, 1971, 368-387.

az első termék eszközként, célszerűen illeszkedik bele abba a tárgyi folyamatba, amelynek eredményeképpen a következő terméknek elő kell állnia, tehát a harmónia két tárgyi tényező között áll fenn. A szimmetrikusan megszerkesztett íj azzal a tárgyi célponttal van harmóniában, amelyet a segítségével pontosan el lehet találni, nem pedig a szubjektumnak valamely állapotával (pl. éhségével). S a céltárggyal az íj van harmóniában, nem pedig a szubjektumnak valamely belső állapota (pl. erényessége).

Hogy hogyan áll fenn és hogyan működik a célszerűség magában a tárgyban, ennek vizsgálatára önálló diszciplína jelent meg 1948-ban *Norbert Wiener Kibernetika, avagy vezérlés és kommunikáció élő szervezetben és gépben* című könyvével. A kibernetika a tárgyak célszerű vezérlésének harmadik történelmi lépcsőfokát vizsgálja. Az első lépcsőfokon a szerző állt, amelynek célszerű vezérlését mindenkor kezelője biztosította. A második lépést a gépek jelentették, amelyek célszerűségét egyszer és mindenkorra meghatározta konstruktőrük, s a kezelőn csak annyi múlt, hogy megnyilvánuljon-e ismételten az a célszerűség, amely ugyanezen a gépen ugyanúgy már megnyilvánulhatott. A kibernetikus automata olyan berendezés, amelynek célszerű működését szerkezete éppúgy előre garantálja, mint a gépét, s amely célszerű működés éppolyan plasztikusan idomul a változó feltételekhez, a változatlan szerkezettől viszonylag függetlenül, mint a szerszámé. A szerkezettel adott és a szerkezettől mégis viszonylag független célszerű működésével a kibernetikai automata modellül szolgálhat az esztétikai tárgy vizsgálatához (*Teremtés és programozás*).

Ahhoz azonban, hogy egy tárgy valóban *esztétikai* tárgy legyen, természetesen nem elég, hogy szerkezete és működése objektíve célszerű legyen - ennek az eszmei lényegnek érzékileg kell megjelennie a tárgyon. „A szépség nem más - írja *Vanszlov* -, mint érzékileg kifejezett szabadság”,<sup>6</sup> szabadságon pedig az esztétika társadalomelvű irányzata a tárgyak szerkezetének és működésének az össztársadalmi tevékenység számára való célszerűségét érti.

Ennek a célszerűségnek azonban nem elég érzékileg megjelennie a tárgyon - a szubjektum fogékonyságára is szükség van, amelynek révén az ember észreveszi ezt az érzékileg kifejeződő eszmei tartalmat és általa kielégül.

A fizikai szükséglet olyan tárgyak iránt teszi pszichikusan fogékonnyá a szubjektumot, amelyek az ő állapotához illeszkednek: az éhes ember (amiképpen az éhes állat is) jobban észreveszi a táplálékot, mint a jóllakott. Az etikai szükséglet olyan tárgyak iránt tesz pszichikusan fogékonnyá, amelyekhez a szubjektum állapota illeszkedik: a koldust a templom küszöbén hamarabb észreveszi a rossz lelkiismerettel templomba igyekvő, mint másutt az az ember, akinek pillanatnyilag nem áll szándékában valamilyen anyagi áldozattal helyrebillenteni lelkiismeretének egyensúlyát. A szabadságszükséglet olyan tárgyak iránt hangolja lelkileg fogékonnyá az embert, amelyekben valamilyen belső, maguk a tárgyak között fennálló illeszkedés vehető észre.

A szépség, mint érzékileg kifejeződő szabadság iránt a fogékonyságot a szabadságszükséglet biztosítja (*A szép pszichológiája*).

A szabadságszükséglet hipotézise lehetőséget adott olyan sajátosan emberi pszichikus megnyilvánulásoknak az értelmezésére (és nem pusztán leírására), mint amilyenek az ember esztétikai, etikai, intellektuális és praxikus érzelmei. Ezeknek az ún. „magasabbrendű” emberi érzelmeknek természetelvű megértését már az is lehetetlenné tette, hogy itt nyilvánvalóan sajátosan emberi jelenségekről volt szó, amelyek a természet egyetlen más létezőjénél sem fordulnak elő. A tudatelvű interpretációt pedig az a tény zárta ki, hogy a megnevezett

---

<sup>6</sup> *Vanszlov, V. V.: A szép problémája*. Budapest, Gondolat, 1958, 47.



érzelmeik nem csupán az ember tudatát érintik, hanem - az alkotás vagy a rombolás mélységéig - az egész társadalmi valóságot (*Az ember magasabbrendű érzelmi viszonyairól*).

A szabadságszükséglet hipotézisét ért bírálatok - egyebek között *Lukács György*é, aki szóban, és *Lucien Séve*-é, aki a *Marxizmus és személyiségelmélet* című munkájában juttatta kifejezésre - azt tették szóvá, hogy amikor a hipotézis a szükségletet az ember specifikus tárgyi tevékenységéből, a munkából származtatja, akkor zárójelben hagyja azt a kérdést, hogy ennek úgy alanya-e az ember, mint egyén, vagy úgy, mint az emberi nem általánossága, vagy pedig úgy, mint az a társadalmi különösség, amelybe az egyén a nemen belül tudtán és akaratán kívül besoroltatik.

A kérdés zárójelben hagyását *Marx* valamikor maga is elkövette: „Mindenekelőtt kerülni kell, hogy a »társadalmat« megint mint elvonatkoztatást rögzítsük az egyénnel szemben. Az egyén maga a társadalmi lény... Az ember egyéni és nembeli élete nem *különbözőek*, bármennyire úgy van is..., hogy az egyéni élet létezési módja a nembeli életnek egy inkább *különös*, vagy inkább *általános* módja, vagy minél inkább úgy van, hogy a nembeli élet egy inkább *különös*, vagy *általános* egyéni élet.”<sup>7</sup> S az idézetben nemcsak az érdemel figyelmet, ami benne kifejezetten megfogalmazódik, hanem egy sajátos „logikai hiba”, amely - mint a látszólagos logikai hibák általában - elárulja azt a sajátos fogalmi struktúrát, amelyben *Marx* 1844-ben gondolkodott, s amelyet az 1960-as évek marxista gondolkodása a *Kéziratok* hatása alatt átvett tőle. Az idézett szöveg ugyanis az „egyén és társadalom viszonyának” fogalmát menet közben felcseréli az „ember egyéni és nembeli élete közötti viszony” fogalmával, annak árulkodó jeleként, hogy *Marx* számára ekkor a társadalom azonos volt az emberi nemmel.

Alig egy év múlva *Marx* már túljutott feuerbachianus korszakán, és a 6. *Feuerbach*tézisben ezzel a szemlélettel - amely számára „a lényeg... csak mint emberi nem, mint belső, néma, a sok egyént természetileg összekapcsoló általánosság fogható fel” - szembeállítva fogalmazza meg a magáét: „Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.”<sup>8</sup>

*Feuerbach* gondolatrendszerén belül a valóságos társadalmi viszonyokból annyi gondolható el, amennyi annak folyománya, hogy a nem olyan egyénekben ölt testet, akik nembeli lényegüknél fogva viszonyba kell hogy lépjenek egymással, minthogy a nem (Gattung) belül különböző szexust (Geschlecht) képviselnek. Minthogy *Marx* az ember nembeli lényegét már a *Kéziratokban* sem naturalista módon, hanem a munkában fogta fel, ezért számára nem a szexuális viszony volt az egyetlen, amelyet e lényegből fakadóként tudott elgondolni a különböző egyének között: a közvetlen kooperáció a munkában, illetve az egyéni termékek egymás számára termelése az a viszony, amelynek szükségszerűsége az emberi lényegben adva van, és amely a férfi és a nő közötti naturális viszonyt is humanizálja.

A szabadságszükséglet hipotézisének belül mindössze ezt az összefüggést lehetett pszichológiailag értelmezni. Eszerint a specifikusan emberi nembeli lényegből fakadó szükségszerűség a szabadságszükséglet, míg az ember általánosabb, nem specifikus, biológiai lényegéből fakadó szükségszerűség a biológiai szükséglet.

Ha a kettőnek ugyanaz a tárgya - mint pl. azokban a történelmi szituációkban, amelyekben az a társ, akivel együtt vagy egymás számára termelünk, azonos a szexuális partnerrel -, akkor a szabadságszükséglet humanizálhatja a naturális szükségletet. Ez a tény az esztétika szempontjából nagyon fontos. Amikor a biológiai szükséglet tárgya a szabadságszükségletnek is tárgyává válik, olyankor a tárgy érzéki formájában - amely iránt az ember biológiai

<sup>7</sup> *Marx, K.*: i. m. 70-71. (*Marx* kiemelése)

<sup>8</sup> *Marx, K.*: *Tézisek Feuerbachról*. MEM 3. k. 1960, 9.

szükségleténél fogva fogékony -, a naturális tartalmon keresztül az új, humán eszmei tartalom is kifejezésre juthat, miáltal a tárgy a szépség minőségét nyeri. Olyankor pedig, amikor a történelem túlhalad a szabadságszükséglet valamely tárgyán, s ez közben a biológiai szükségletnek továbbra is tárgya marad, érzéki formáján keresztül a dehumanizálódás, a humán tartalom hiánya, a pusztán naturálissá degradálódás fejeződhet ki, miáltal a tárgyat a komikum minősége fogja jellemezni.

Nem véletlen, hogy éppen a humanizált és a dehumanizált szexuális szükséglet körül sűrűsödnek az esztétikai mező erővonalai. Másfelől az sem véletlen, hogy a 60-as évek legnagyobb érdeklődést kiváltott etikai vitája is e jelenségvilág lényege körül (és ürügyén) folyt. Arról volt szó, hogy a korabeli magyar társadalom nemi erkölce olyan-e, mint - tudtuk: nemrég - a kapitalizmus idején volt, vagy olyan, mint - hittük: nemsokára - a kommunizmus idején lesz. Igaz-e, hogy „átmeneti korunkban” a testi szerelem vérbőségét a társadalmi tudat törvényeinek megfelelően kell kordában tartani; vagy az-e az igazság, hogy a lelki szerelem vérszegénységét a természeti lét törvényeinek megfelelően kell sarkantyúzni?

Ezúttal az etikai vizsgálódásról bizonyosodott be, hogy sem a természeti létből, sem a társadalmi tudatból kiindulva nem tudja tárgyának lényegét megközelíteni. S különösen akkor nélkülözhetetlen a „társadalmi lét” rendező elve, ha a vizsgált tárgy egy történelmi korszak átmeneti összefüggéseiben érdekli a kutatót (*Modern szerelem vagy cinizmus?*).

Ezen a ponton azonban a szabadságszükséglet hipotézise kimeríti mindazon elméleti lehetőségét, amely abból fakadt, hogy a munka fogalmából indult ki, reprodukálva a szabadságszükséglet valóságos leszármazását a munkából. E megközelítés számára végül a társadalom is csak mint a munka származéka létezett. Kiindulópontja az emberi nem volt, amelynek lényegi szükségszerűsége a termelés, illetve az egyén, akinek szabadságszükségletében megnyilvánul; vagy az egyén, aki megismételhetetlenül egyedi képességeivel kapcsolódik bele a termelésbe, és az emberi nem, amely ezeket a számára véletlenként megjelenő képességeket „lényegi erőkké” egyesíti. Általános azonosság egyfelől, egyedi különbség másfelől, s ennek alapján kooperáció: a különböző képességek egyesítése az azonos szükséglettől meghatározott közös célok érdekében.

A feltevés éppen az volt, hogy ha ezzel a tendenciával társul a szexuális szükségletből fakadó vonzalom két ember között, olyankor áll elő ez utóbbi humanizációja, valamint az etikai, egyszersmind az esztétikai minőség megjelenése. Ez a feltevés azonban nem számolt egy nagyon fontos összefüggéssel:

Két ember valóságosan sohasem úgy lép kapcsolatra egymással, mint az emberi nem képviselői, és nem is úgy, mint egyének, hanem mindig valamilyen társadalmi kategória, továbbá valamilyen társadalmi struktúra képviselőiként, amelyen belül az egyes kategóriák meghatározott viszonyban állnak egymással. Rómeó és Júlia két különböző családot képviselt, és a családok egymással harcban álltak. Feltehetőleg egészen más lett volna szerelmük esztétikai minősége is, ha olyan családokról lett volna szó, amelyeket a hagyományos barátság szoros szálai fűznek egymáshoz. Amint más a szerelem esztétikai értéke a *Szerelmem*, *Hiroshima* című film francia lánya és a Wehrmacht-katona között is. Gyulai nemes úrfi és Kádár Kata szerelme esztétikailag sem értékelhető annak tekintetbevételével, hogy egymással harcban álló osztályokat képviseltek, akárcsak a forradalmár lány és az ellenforradalmár fiú a *Negyvenegyedik* című filmben. Feltehetően egészen más esztétikai képletet kaptunk volna egy jobbágyleány és egy mesterlegény, vagy egy proletárlány és egy olyan diák szerelmével, akik egyaránt a vörösök oldalán harcolnak.

A figyelemre méltó az, hogy esztétikai minőségről ezúttal is csak akkor beszélhetünk, ha a kategória és a kategóriák közötti viszony, amelyet az egyén képvisel, úgy jut kifejezésre valamilyen érzéki formában, hogy nem tudatosan valamilyen, ettől függetlenül mellékelt eszmei tartalomként. Ha az érzéki forma csak eszköz egy ilyen eszmei tartalom tudatosítására, mint a különböző korszakok didaktikus művészetének esetében, akkor a szóban forgó viszonyok etikai minősége megőrződhet ugyan, az esztétikai minőség azonban elvész.

Az összefüggés azért figyelemre méltó, mert a pszichikumnak az a teljesítménye, hogy a tudatosan felfogott vagy kifejezett érzéki formába nem tudatos módon építsen be valamilyen eszmei tartalmat, nem csupán az esztétikai élményt kíséri, hanem épp olyan jellegzetes megnyilvánulása a pszichikumnak, mint az a fordított teljesítmény, amelynél az érzéki forma csak nem tudatosuló eszköz valamely tudatos eszmei tartalom kifejezésére. Ez utóbbiról láttuk, hogy akkor áll elő, amikor a pszichikum a tárgyi világ felé fordul. Az imént említett összefüggés pedig olyankor lép fel, amikor a pszichikum saját alanya, a személyiség felé fordul. Az alany számára ugyanis egyértelmű összefüggés van a között, hogy milyen társadalmi kategóriák képviseletében nyilvánul meg, és a között, hogy milyen jelek révén teszi ezt. A tárgyi tudat számára mindegy, hogy egy bizonyos tartalmat a „pohár” vagy a „vére” szó révén fejez-e ki - az öntudat számára azonban az előbbi (megfelelő kontextusban) azt jelenti, hogy magyarként, az utóbbi viszont, hogy franciaként kategorizálom magam. Azt, hogy a tárgyi tudat és az öntudat egymással ellentétes módon működik, mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy ha a fenti szavak helyett az „előnyben részesítem”, illetve a „je préfère” kifejezést használom, ennek tárgyi jelentése merőben különböző lesz az előbbiétől, az alany szempontjából azonban mindegyiküknek meglesz az előző megfelelőjével az az azonossága, hogy aki pl. „je préfère”-t mond, az ugyanaz az alany, mint aki a „verre” szót használja, lévén mind a két kifejezés ugyanazon szociális kategóriának - a franciának - jelrendszeréből való. A különböző jelrendszerekben ezen túlmenően finoman működő eszközök alakulnak ki annak jelölésére, hogy a kategórián belüli struktúrának melyik helyét foglalja el az az alany, aki a jelrendszerből valamilyen kijelentést aktuálisan előállít. Így például egy szituáción belül az „engem” szó pont ugyanarra a tárgyra vonatkozhat, mint a „téged” szó, pontosan megkülönböztetve ekközben két pozíciót, amelynek egyikéből, illetve másikkából ugyanazt a tárgyat megjelölik; az „engem”, illetve a „magamat” kifejezés között választva ugyanazon alanyhoz és ugyanazon tárgyhöz keresek olyan eszközt, amellyel ezek pozíciója közötti strukturális viszony érzékelhető. Ha egy eseményről kétszer egymás után megemlékezve, először a jelen, utóbb a múlt időt használom, ezzel ismét a tárgy változatlansága mellett az alany ezúttal időbeli - változását fejezem ki stb.

A különböző művészetek erre a pszichikus teljesítményre építve érik el esztétikai hatásukat, amikor megtalálják azt az érzéki formát, amelynek a tudat előterébe állítása révén valamilyen eszmei tartalmat nem tudatos módon fejezhetnek ki. Ez történhetik direkt módon, amikor egy személy ábrázolásáról van szó, aki a jel használatával a maga helyéről árulkodik a társadalmi kategóriák rendszerében. Így tesznek például *Tolsztoj* hősei, amikor orosz beszédükbe francia szavakat, sőt mondatokat elegyítenek; így tesz *Balázs-Bartók Kékszakállú hercege*, amikor Judithhoz beszélve a szerelmeiről, Juditot magát sem második, hanem harmadik személyben említi, és nem jelen, hanem múlt időben; de a zene eszközeivel hasonló módon árulkodik saját szociális pozíciójáról *Muszorgszkij* ál-Dimitrije, amikor lengyel haddal orosz földre érkezve, ünnepélyes fellépését a nép előtt Griska szerzetes eredeti zenei motívumából és egy polonéz ritmusában adja elő stb. Ugyanez történik azonban indirekt módon a tárgyak esetében is, akár egy tárgy művészi ábrázolásáról van szó, akár magáról az esztétikai minőséget hordozó objektumról. Az ilyen tárgy ugyanis nem úgy nyilvánul meg a pszichikum számára, ahogyan általában a tárgy szokott, tehát nem arra provokálja a szemlélőt, hogy az érzéki formát nem

tudatosítva, ennek révén a dolog lényegi tartalmát fogja fel tudatosan. Ehelyett az ilyen dolog úgy lép fel, mintha személy volna, aki érzéki jeleinek előtérbe állításával rejtetten és mintegy mellékesen azt juttatja kifejezésre, hogy milyen kategóriába tartozik, és kategóriája milyen viszonyban van más kategóriákkal. Így pl. világháborús romjaiból a würzburgi székesegyházat háborúellenes mementóként állították helyre, amely hatást azáltal érték el, hogy ideológiai, illetve a szertartásokkal kapcsolatos funkcionális „mondanivalójukat” a tárgyak a háború „nyelvének” jelkészletével fejezik ki: a szentségtartó fémről készült és egy bombaköpenynek a stilizációja; a szentély ajtaján, amelyet a háború alatt három, lentől felfelé haladó géppisztolylövés ért, egy pompás relief a világ végét idézi, és az apró házakat, embereket, gyárakat, lovakat felszippanó földöntúli erő vonalaiba a lövedékek becsapódási nyomai bele vannak komponálva; az orgonasípok közül két szimmetrikus köteg előremered a hívők tarkójának, mint a sortűzre emelt fegyvercsövek.<sup>9</sup>

A pszichikumnak ezt a teljesítményét - amelyet a művészetek a maguk eszközeivel mindenkor vagy ábrázolni tudtak, vagy hatásukat ráépíteni - a tudomány számára tulajdonképpen *Freud* fedezte fel. Ő figyelt fel arra, hogy a pszichének, sőt a szómának különböző megnyilvánulásait, amelyeket szándékosan idézünk elő, vagy legalábbis tudatosan számon tartunk, úgy lehet felfogni, mint jeleket, amelyek jelentése nincs a tudatunk számára adva, és e jelentés véleményem szerint azzal kapcsolatos, hogy kategorikusan besoroltatunk egy társadalmi viszonyrendszer valamely pozíciójába, és éppilyen kategorikusan elhatárolódunk e viszonyrendszernek valamely más pozíciójától. *Freudnál*, mint ismeretes, a kérdéses viszonyrendszer az Oedipus-háromszög volt: ebbe soroltatik be a fiúgyermek a maga pozíciójába, amely kategorikusan elhatároltatik az apától, a besorolásnak és az elhatárolásnak minden következményével az anyához való viszonyt illetően.

A társadalmi viszonyrendszer értelmezése tehát *Freudnál* végül is naturalista: a viszony mintája az ember természetében van adva, érintetlenül azoktól a történelmi változásoktól, amelyek nyomán a valóságos emberi társadalmak viszonyrendszere kialakul. Nem véletlen ezért, hogy azok a freudisták (mint pl. *E. Fromm*), akik *Freudot Marx* alapján szándékoztak továbbgondolni, ezt a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* alapján tudták megtenni: ahogyan *Marx* - mint láttuk - a *Kéziratokban* továbbfejlesztve ugyan, de végül is lényegileg megőrizte *Feuerbach* megközelítési módját a társadalmi viszonyok szerkezetét illetően, ugyanúgy lehet *Freud* sémájának naturalizmusát megőrizni, miközben az Oedipus-háromszög helyére például a „szabadságtól való menekülés” különböző képleteit iktatják (*Freud és a modern ember-felfogás*).

*Freud* tanulsága egy, a társadalmi létből kiinduló, tehát nem természetelvű, de nem is tudatelvű pszichológia számára kettős: pozitív és negatív. Pozitíve egy ilyen pszichológiának fel kell használnia *Freud* felfedezését a különböző modalitású érzéki jelek és a társadalmi viszonyrendszerben elfoglalt pozíció eszmei jelentéstartalma közötti összefüggéseket illetően. Negatív pedig abból a tényből kell a tanulságot levonnia, hogy a társadalmi viszony maga is értelmezhető naturalista módon.

Ez utóbbi tény végképp tarthatatlanná teszi azokat a kísérleteket, amelyek az ember sajátosságát a törzsfejlődés különböző szintjén álló állatokkal szemben abból kiindulva próbálták megérteni, hogy az ember társas lény, míg az állatok ezzel szemben, úgymond, csak biológiailag determináltak. A gondolatmenet különben általában a már ismert séma szerint haladt: az embernek vagy nincs semmiféle specifikuma, mert léte csak a természeti (biológiai) létnek javított kiadása - vagy pedig specifikuma olyasmiből fakad, ami nem természeti

<sup>9</sup> A művészi kifejezés e sajátosságáról részletesebben 1. *Garai L.: A művészet érthetősége*. In: *Művészet és közérthetőség*. Budapest, Akadémiai, 1972, 110-125.

(biológiai), hanem társadalmi, *tehát* nem a lét szférájából való, hanem a tudatéból. Érdekes viszont, hogy még az olyan megközelítések is, amelyek a társadalmi létből indultak ki, emberi specifikumként kezelték a pszichikum társas determináltságát. *Rubinstein* ismert megfogalmazása szerint pl. az emberi pszichikum „társadalmilag determinált természet”.

A szabadságszükséglet hipotézise is ezen a módon kezelte az emberi pszichikum társadalmi determináltságát.

Holott, ha társas szerveződést a törzsfelföldés prehumán szintjein is találunk, akkor az ilyen viszonyok pusztán meglete nem jelölhető meg többé emberi specifikumként, hanem e specifikumot e társas szerveződés struktúráján belül, mint ennek konkrét emberi minőségét kell felmutatni. Ha e minőségi különbséget abban jelöljük meg, hogy az állati társulások szerveződése pusztán ösztönös, akkor az emberi specifikumot abban kellene látni, hogy az emberi társadalom szervezése viszont tudatos - s ezzel ismét a természeti lét és a társadalmi tudat alternatívájához érkeznénk.

Az állati társulások törzsfelföldését nyomon követve olyan megoldást találhatunk a problémára, amely jól illeszkedik azzal a megoldással, amelyhez *Marx* jutott. Az állati és az emberi társas szerveződés közös vonása az, hogy mindkettő mechanizmusa: a létfenntartást is biztosító környezet egy darabjának lefoglalása egyedek egy csoportja által, amely egyedek ezáltal kategorikusan azonosítják magukat egymással, és épp olyan kategorikusan megkülönböztetik magukat a faj többi egyedétől. A megkülönböztető vonás pedig ezen belül áll fenn, tudniillik az állatok mindig az *adott* természet egy darabját foglalják le territórium gyanánt. Az ember viszont olyan tárgyak meghatározott módon szervezett rendszerét veszi tulajdonába, amelyet tevékenységével előzetesen ő maga hozott létre. Vagyis az állati társas szerveződésben mindig eleve adva vannak bizonyos helyek, amelyek egyikét vagy másikat (az egyik vagy a másik territóriumot) az egyedek úgy foglalják el, hogy a kérdés mindig csak az: melyik egyed melyik helyre kerül. Az emberi társadalomban viszont a struktúra egyes helyeit történelmileg hozzák létre annak a tárgynak a megtermelésével, amelynek birtokbavételével előáll a mindenkori társadalmi szerveződés bázisa: a tulajdonviszonyok rendszere. Az emberi társadalomban ezért a kérdés mindig kettős: nemcsak az, hogy ki foglalja el a struktúrának ezt vagy azt a helyét, hanem az is, milyen helyeket tartalmaz egyáltalán a struktúra. A kérdés eldöntése: a történelem.

A történelem egyik mozzanata az, hogy amikor a termelés előállította azokat az új tárgyakat, amelyek elsajátításával új hely képződnek a társadalmi struktúrában, akkor ez az új hely nem egyszerűen hozzáadódik a fennálló struktúra már meglevő helyeihez, hanem az új helyet elfoglaló egyének kategóriájában kialakít egy olyan belső készletet, amely e helyet magába foglaló új társadalmi struktúra kialakítására irányul. A másik mozzanat pedig az, hogy miután kialakult az új társadalmi struktúra, a benne különböző helyet elfoglaló egyének történelmi emlékezetéből eltűnik a struktúra kialakulásának igazi története, amelyben a korábban volt „jó” struktúra az új hely megjelenésével „romlott el”, és az új struktúra létrejöttével következett be a haladás egy újabb lépése - ehelyett ideologikusan fiktív előtörténet képződik, amely vagy az új struktúrát kezeli öröktől létezettként, vagy pedig a régi struktúrát kezeli úgy, mint ami már fennállása idején „rossz” volt.<sup>10</sup>

Ezeknek az összefüggéseknek a tisztázása lehetővé teszi, hogy a társadalomelvű magyarázatot a tragikumra is kiterjesszük. A tragikum ugyanis azoknak a konfliktusoknak az esztétikai minősége, amelyek a fenti összefüggésekből fakadnak (*A konfliktusról*).

<sup>10</sup> Vö. Köcski M.-Garai L.: *Az emberi magatartás kialakulásának előzményei II. Az állati társasélet kategorizációs keretei*. Világosság, 1975/8-9. 571-577.

A tragikum nem vezethető le a szépségből, mint a gazdasági-filozófiai értelemben vett szabadságból az elidegenedés. A szabadság, mint a természet emberré válása és mint a tudat létrejötte maga kétarcú, és más-más arcát más-más módon mutatja szépségként vagy komikumként, tragikumként vagy fenségesként.

A jelen kötetben - amelynek összeállításához igen értékes technikai segítséget nyújtott *Flandorffer Orsolya* - bemutatásra kerülő tanulmányok a tartalom egységét a forma sokféleségével kombinálják.

A formát tekintve a *Dialógus a tudatról, az ösztönről meg az alkalmazkodásról* oldottabb anyagától a *Freud és a modern emberfelfogás* tudományos publicisztikáján keresztül *Az ember magasabbrendű érzelmi viszonyairól* szóló akadémikusabb szövegig terjed a skála.

Ami a tartalmat illeti, ez valamennyi tanulmányban ugyanazzal a kérdéssel függ össze: hogyan rezonál a személyiség szubjektíve olyan - esztétikai, etikai vagy más humán - értékekre, amelyek egy történelmi folyamatban objektíve érelődnek meg.

A kérdésnek a különböző tanulmányok különböző vonatkozásait közelítik meg - részben ez is indokolja a forma különféleségét. A szemlélet azonban, amellyel a különböző tanulmányok a kérdés különböző vonatkozásait kezelik, mindvégig azonos: a tanulmányok azt mutatják be, hogy a történelmi szükségszerűség és a személyiség szabadsága között miképpen teremt közvetítést a szabadságszükséglet.<sup>11</sup>

A tartalomnak és a szemléletnek ez az egysége indokolja, hogy a különböző oldalról közelítő és különböző formát viselő tanulmányokat egy kötetbe gyűjtve ajánljuk az olvasó jóindulatú figyelmébe.

Garai László

---

<sup>11</sup> Ezen belül a 60-as években írott tanulmányokban nagyobb hangsúlyt kapott a történelmi szükségszerűség: a korszak ezzel kapcsolatos illúzióit jelen kötetben különösen *A szabadság és az értékek* c. tanulmány fejezi ki jellegzetes következetességgel. A *Személyiségdinamika és társadalmi lét* (Budapest, Akadémiai, 1969) c. monográfiával zárul le az összefüggés megközelítésének ez a szakasza. Ezt követően növekvő hangsúlyt kap ugyanezen szemléleten belül a személyiségnek az a szabadsága, amellyel nem csupán felismeri a szükségszerűséget, de választásával hozzá is járul, hogy egy alternatív lehetőségéből kibontakozzon.

Egy termeléselvű pszichológia lehetőségeit arra, hogy a történelmi determinizmust és a személyiség autonómiáját a hangsúlymódosulások mellett azonos szemléleten belül tudja kezelni, *A konfliktusról* jelen kötetben közölt tanulmányon kívül a szerző az alábbi frissebb keletű közleményekben mutatta be: *A pszichológia tudathasadása*. Világosság, 1979/6. 343-351; *Dialógus az emberről, a génállományáról meg a szertelenségéről*. Világosság, 1979/8-9. 581-590; *Towards a social psychology of personality: Development and current perspectives of a school of social psychology in Hungary*. Social Sciences Information, 1979/1. 137-166. (Erős Ferencsel, Járó Katalinnal, Köcski Margittal és Veres Sándorral társszerzőségben); *Marx emberfelfogása és egy egységes pszichológia lehetősége*. (A pszichológia tudathasadása c. tanulmány bővített változata.) In: Vereczkei L. - Jóri J. (szerk.): *Filozófia-Ember-Szaktudományok*. Budapest, Akadémiai, 1979, 47-71.

## Dialógus a tudatról, az ösztönről meg az alkalmazkodásról<sup>12</sup>

*Pankūon:* Minek örülsz magadban, Ennoiodórosz?

*Ennoiodórosz:* Jó kedvem van: ma állt munkába a fiam.

*Philométor:* Boldog ember! Most végre, annyi évi atyai fáradozásod után, megkezdődhet a fiad jellemformálódása.

*Ennoiodórosz:* Hogy érted ezt?

*Philométor:* Avagy nem a munka formálja a-jé a jellemet?

*Ennoiodórosz:* Viccelsz?

*Philométor:* Vicc? Marxizmus és következetesség istenei az Olümposzon, halljátok ezt? Viccnek mondja ugyanazt, amit csak pár órája is még marxizmusnak nevezett!

*Ennoiodórosz:* Megkísérlem a lehetetlent: úgy elmagyarázni, hogy még te is megérted. Arról persze fogalmad sem lehet, mi az, hogy „társadalom”, de azt bizonyára sejted, mi az az „emberi faj”. Nemde?

*Philométor:* Hallgatlak.

*Ennoiodórosz:* Nos, az emberi *fajról* állítjuk mi, marxisták, hogy a munka által alakította ki önmagát. Mármint az talán nem okoz nagy meglepetést számodra, hogy az *egyed* nem azonos a fajjal.

*Philométor:* Hát az egyedet ki formálja, bölcs Ennoiodórosz? Tán csak nem az apja, isten örizz?

*Pankūon:* És ha esetleg éppen az apja? Nem mindegy, hogy személy szerint ki?

*Philométor:* De. Teljesen igazad van, öregem: mindegy. Ha a személyiség egy szép, nagy politúrozott fekete skatulya, amelyből egyik oldalon billentyűk és nyomógombok, a másikon pedig nyálmirigyek állnak ki, és a megfelelő gomb vagy billentyű lenyomásával a megfelelő működésre hangolhatod, akkor csakugyan mindegy, hogy éppen ki a környezet részéről az ügyeletes nyomogató. Csak tudja, melyik gombot kell lenyomnia, ha nyálreakciót akar kiváltani belőle, és melyiket, ha forradalmi kezdeményezést.

*Ennoiodórosz:* Ha most jóhiszemű akarok lenni, arra kell gyanakodnom, hogy Pavlovtól éppúgy nem olvastál életedben egy sort sem, mint Marxtól. Rosszabbik esetben feltehetem, hogy olvastál - a megértés már nem rajtad múlt. De hagyjuk a perpatvart, gyerekek: percekben belül vendégünk érkezik. Külföldi vendég, kolléga Boiotiából, akit azzal hívtam meg hozzád Pankūon, hogy értelmes emberek közé viszem. Kérlek tehát, gondoskodj itálról: minél rövidebb ideig legyen abban az állapotban, amikor még leleplezheti hazugságomat. Addig pedig ... De itt is van már!

*Pankūon:* Üdvözlünk vendég. Ül le, igyál és mesélj. Ennoiodórosztól hallottuk, hogy a világ legérdekesebb tudományával foglalkozol: a miénkkel.

<sup>12</sup> A tanulmány kisebb változtatásokkal és rövidítésekkel *Beszélgetés az emberről, az ösztönről meg az alkalmazkodásról* címmel megjelent: Valóság, 1965/8. 12-23. A megjelent anyagban a behaviorista Pankūon, a freudista Philométor és a tudat-pszichológiát képviselő Ennoiodórosz próbálták meggyőzni egymást és a boiotiai Vendéget, hogy a marxista pszichológia csak az alkalmazkodás, illetve csak az ösztön, illetve csak a tudat rendező elvéből kiindulva konstruálható meg.

*A vendég:* Nem tagadom, hogy a lélektan érdekes tudomány, sem pedig, hogy ezzel foglalkozom. De hadd időzzek előbb szívélyes parancsod másik érdekes pontjánál: igyak, mondod. Remek boraitok vannak - szívesen megteszem. De ha módját tudod, ne tagadj meg tőlem egy kérést. Talán akad házádban egy olyan kancsó, amelyből mi, boiotiak szoktuk a bort szopni. Szopni - így mondom, mert a kancsó fülén van egy kis szopóka, ezen keresztül szippantgatunk az italból. Egészen más így az íze, mint a ti meztelen szegélyű korsóitokból.

*Pankūon:* Van ilyen kancsóm, tessék, szolgálj ki magad. De amit mondtál róla, az - nem titkolom - nagyon meglep. Engedd megkérdezni: ugye, képletesen értetted, amikor arról szóltál, hogy az ital íze változik meg attól, hogy milyen úton kerül az ember szájába? Miért lenne kíváncsiabb szomjúságunk csillapítása az egyik úton, mint a másikon, ha az út végén ugyanazt az italt találjuk?

*Philométor:* Az istenért, ki ne mondd, hogy miért kellemesebb *szopnunk* a bort, mint vedelnünk! Előlegezett jóhíredet teszed kockára, ember! Tanuld meg: nálunk beszélhetsz reflexről és tudatról, első jelzőrendszerről és másodikról - de ilyen ... ízéről soha.

*Ennoiodórosz:* Vendégünk nehezen fogja érteni, mi ajzott úgy fel bennünket csekélyke kérdésében. Itt tudniillik nincs semmi probléma, mivel Marx megmondta, hogy más az az éhség, amelyet késsel és villával csillapítanak, mint amelyet pusztá kézzel.

*Pankūon:* Csakhogy a probléma éppen az, hogy az éhséget se késsel-villával, se pusztá kézzel nem csillapítjuk - ha eltekintünk itt a kardnyelőktől és az emberevőktől -, hanem a villa végére szúrt, vagy az ujjak közé csippentett húsdarabbal. Amikor tehát Marx a nyers, véres húsról való éhséget hasonlítja össze azzá, amelyik sült húsról van szó, akkor minden világos. Viszont amikor az evőeszközökről beszél, akkor nem magáról az éhségről, nem a táplálkozási ösztönről van szó, hanem csak arról a viselkedésmódról, amelynek közvetítésével az ösztön kielégül. Hogy a kés és villa vagy a szopókás kancsó használata ezt a viselkedésmódot megváltoztatja, azt elhiszem - de nem magát az éhséget vagy a szomjúságot. Ha kollégánk és vendégem úgy fogalmazna, hogy megszokott kancsóját azért részesíti előnyben, mert így az ivás gyönyöréhez még az az öröm is társul, hogy beidegzett mozdulatok sorának - dinamikus sztereotípiának - alkalmazása révén energiát takarít meg, akkor néma maradnék. A két élvezetet már csak azért is megkülönböztetném egymástól, mert a szó tudományosan precíz értelmében csak az első nevezhető annak, amikor öröklött ösztönömet, mely szomjúságként vagy éhségként jelentkezett, kielégítem; a másodiknál, amikor egy szerzett viselkedési forma megkímél a szokatlanságuktól fogva fárasztóbb megoldásoktól, tulajdonképpen nincs semmiféle kellemes érzésem, csupán megúsztam egy kellemetlen érzést. Ennek tudatához legfeljebb még az az öröm jöhet, hogy hamarabb jutok hozzá a borhoz, a húshoz, mintha szokatlan módon bajlódnék vele - mondhatnám: kétszer kap, aki gyorsan kap.

*Philométor:* Hát ez nagyon tudományosan hangzott - csak éppen a tényekhez semmi köze. A tények ugyanis azt mutatják, hogy valaki *kellemesen érzi magát* valamitől - te pedig megmagyarázod neki, hogy csak *tudja, hogy nem olyan kellemetlen*, mint amilyen lehetne. Vagy megvigasztalod: öröme csupán attól fokozott, hogy gyorsan örülhet. Ó, Pankūon, ki a precíz kísérletek és az egzaktul végzett mérések híve vagy: nem mérnéd meg, mennyivel jut gyorsabban italához az ember szopókán keresztül, ahol csak szivárog a jól megszívott lé, mint mégoly szokatlan korsóinkból? Nem volna kézenfekvőbb nyakatekert okoskodás helyett a tényekkel összhangban elismerni, hogy nemcsak attól érzem jól magam, hogy bort kóstolgatok, hanem attól is, hogy *szopom* az italok italát, és nem csupán az a gyönyörűség, hogy húst nyeldeklek lefelé, hanem az is, hogy villát, kést *döfök belé*. Amit aztán sajnos sehogy nem magyarázhatsz másképp, mint hogy a boron kívül még a szopás is, a húsnál nem



kevésbé a döfés is kielégít valamiféle ösztönt. Hogy micsudás ösztönt - annak eldöntését bölcsességekre bízom.

*Ennoiodórosz:* Célzásaid a Freud-féle szexuális és destrukciós ösztönre igazán hahotára készítenek. Nem gondolod esetleg, hogy azért iszunk egyáltalán, mert *üreges* edényből ihatunk, és azért eszünk, hogy *hosszúkás* eszcájgot lóbálhassunk a kezünkben? Mindazonáltal egyetértek veled abban, hogy a kellemes érzésbe a vitatott esetben belejátszik magán a táplálkozási ösztönön kívül az evés-ivás eszköze, módja is. Pontosabban: az eredeti biológiai ösztön megváltozik, antropomorfizálódik azáltal, hogy az ember egyfajta mozgásszférát teremt számára azokkal a közvetítésekkel, amelyeket önmaga és ösztöne közé iktat. Úgyhogy Marxnak igenis igaza van: a késsel-villával csillapított éhség másfajta éhség. Ugyanígy - mutatis mutandis - más szomjúságot csillapít az ivóedény, mint az ember puszta marka.

*Philométor:* Ugye nem haragszol, ha szóvá teszem, hogy mi mindhárman egészen más problémáról beszéltünk idáig. De azért csak folytasd, ne zavartasd magad.

*Ennoiodórosz:* Jjjó... Hát miről beszéltetek?

*Pankūon:* Nem az ivóedényt általában hasonlítottuk össze a kézből ivással, hanem a szopókás ivóedényt a közönséges korsóval.

*Ennoiodórosz:* Na igen. Tudniillik ez teljesen lényegtelen, hogy milyen formájú az az edény...

*Philométor:* De ember, nem érted? Mi éppen ezen a bagatell lényegtelenségen vitatkozunk: vendégünknek eszébe sem jutott, hogy markából vedelje a bort, ellenben előszeretettel mutatott a csöcsös kancsó iránt, szemben más formájú ivóalkalmatosságainkkal...

*Ennoiodórosz:* Mert az ő társadalmukban épp ilyen formát kapott az eszköz, amely az ösztönt közvetíti és ezáltal antropomorfizálja. De pl. nálunk egy egészen más forma ugyanazt a történelmi funkciót tölti be.

*Philométor:* Mondd, kérlek, és hol töltik be ezek a különböző formájú eszközök az ő történelmi funkciójukat?

*Ennoiodórosz:* Mi az, hogy hol?

*Philométor:* Úgy értem: az evő- és ivóeszközök az anyaméhbe kerülve fejtik ki áldásos hatásukat, vagy netán már a petefészekben, illetve a herezacskóban gondoskodnak róla, hogy a béli majdan antropomorfizálódó ösztönökkel bújjon a világra?

*Vendég:* Nem ellenkezik szokásaitokkal, hogy a vendég is szóljon? Akkor szeretném megkérdezni: tulajdonképpen mit értetek ösztön alatt?

*Pankūon:* Jó, hogy közbeszóltál. Éppen akartam mondani, hogy ez a vita valami derekas fogalmi félreértésen alapszik. Hiszen az ösztön *öröklött* viselkedésmód, amellyel az egyed a faj számára állandó ingerekre reagál. Ennoiodórosz meg olyan ingerekkel számol, amelyek csak egy bizonyos történelmi periódusban lépnek fel, és az egyén *tanult* viselkedéssel válaszolhat csak rájuk.

*Ennoiodórosz:* Nézd, te azt nagyon jól tudod, hogy itt elsősorban bizonyos beidegződések kialakulásáról van szó. De a lényeg persze nem is ez, hanem az, hogy míg az állatnál az ösztön feltétlenül érvényesülő kényszer, addig az ember tudatos választásának tárgyává teszi: vendégünk például a szopókás kancsót választotta ösztöne kielégítésének eszközéül, de választhatott volna más céltárgyat is ösztönének, ha úgy dönt, hogy nem bort, hanem teszem azt Coca-Colát fogyaszt, végül elhatározhatta volna tudatosan, hogy nem iszik semmit (még akkor is hozhatott volna ilyen döntést, ha történetesen a szomjanhalás küszöbén áll).

*Philométor:* Állj! Most fülelj, vendég! Ja igaz: te még mit sem sejtethsz arról, hogy ezek az urak marxistának nevezik önmagukat. Érkezésed ürügyét használták fel annak megakadályozására, hogy szétfoszlassam ezt a tévhitüket. Hát most legyél helyettem te a bíró, aki megítéli: vállalhatna-e közösséget doktor Marx, aki a tudatot anyagi mozgatóerőkre vezette vissza, olyan felfogással, amely az anyagi mozgatóerők érvényesülését a tudat döntésétől teszi függővé?

*Pankūon:* Együgyű gyermeke ez az isteneknek, barátom. Azt mondják, különben normálisnak született, csak kisgyerek korában jó szülei elvitték az Első Ephezoszi Hazai Gőzvasút avatására. Nézi a fiú a mozdonyt: fűtül is, halad is - de mitől? Hallja, hogy a gőztől, a fűtülés is meg a haladás is. Akkor néhány napig gőzmozdonyt játszott odahaza, majd egyszer csak váratlanul úgy érezte, világosság gyulladt szerény szürkeállományában az agyának: rájött, hogy tulajdonképpen az ember nem más, mint egy gőzmozdony - ami gőz nem távozhatsz a fűtülőlőjén, az a kerekeit ösztökéli buzgóbb haladásra. Csinos kis elméletecske kerekedett aztán ebből, aminek építgetéséhez-toldozgatásához, képzelj csak, még külön megfigyeléseket is folytatott. Megfigyelte pl., hogy a mozdonyon masiniszta is van ám - nosza, telepített elméletének ember-mozdonyára is egy ilyen über-mozdonyt (ne felejtse el, hogy a masiniszta is ember, vagyis mozdony), legyen, aki szabályozza a gőz útját: merre mehet, merre nem. Jámbor Philométor szerteágazó figyelmét csupán egyetlen mozzanat kerülte el: a sínek. Nem vette észre, hogy a mozdony működésének lényegét: mozgásának irányát - nem a gőz és nem is a mozdonyvezető határozza meg, hanem a sínek, amelyekhez egész mozgása alkalmazkodik.

Amikor a döntőbíró felkínált maszkját magadra veszed, vendég, tartsd szem előtt, hogy imént hangoztatott vádjában is ez a csekély figyelmetlenség munkált. Hiszen min akadt fenn Ennoiodórosz szavai közül? Hogy az ember megválasztja, vajon enged-e, és ha igen, milyen módon, az ösztönének. Holott ilyen választás az állatoknál is megfigyelhető, mint a környezethez való alkalmazkodás alapténye. Pl. az állatot szakadék választja el a tápláléktól - választ tehát, hogy nekirugaszkodjék-e vagy megkerülje, utóbbi esetben további választásán múlik, hogy a kerülőutat balról vagy jobbról teszi-e meg; ráadásul amíg a kerülőúttal bajlódik, addig nem elégíti ki, gátlás alá helyezi ösztönét, hiszen először távolodik tárgytól, ahelyett, hogy a legrövidebb úton közeledne hozzá. Vitáink kedvenc partnere az Ennoiodórosznak tett szemrehányást épp olyan joggal ismételné meg itt is. Pedig ki olyan vak, hogy ne vegye észre itt az anyagi mozgatóerőket? Csak aki képtelen ezeket másban, mint az ösztönökben fellelni. Holott ama bizonyos síneket kéne felfedeznie. A környezet serkentő, illetve gátló ingerei mérik össze itt erejüket, és az ösztön a gátló ingerek valóságos anyagi erőátúlsúlyára kerül gátlás alá, valahányszor az állat kerülőutat választ. Persze választásról itt csak képletesen beszélek, hiszen a szituáció, amelyhez alkalmazkodni kell, itt még egyszerű, és az ingerek különösebb mérlegelés nélkül, spontán módon mérik össze erejüket, vagy az állat próbálkozások során hibázik rá arra, hogy a korábban ismeretlen ingerek mit jeleznek számára. Az ember tudatos választásánál mindössze arról van szó, hogy a környezet, amelyhez alkalmazkodnia kell, hallatlanul bonyolulttá válik, a kerülőutak pedig, amelyekre ösztönével szemben rákényszerül, példátlanul megnyúlnak: az emberi egyednek nemcsak a természethez, hanem a társadalomhoz is alkalmazkodnia kell, betartva az együttélés törvényeit és a különféle ranglétrákon felette álló személyek parancsait - az ösztönök kielégítéséhez vezető kerülőutakon pedig olyan eszközöket hoz létre az alkalmazkodás megkönnyítésére, amelyekhez aztán később magukhoz is alkalmazkodnia kell stb. A helyes alkalmazkodáshoz tehát serkentő és gátló ingerek olyan tömegét kell feldolgozni és egymással összevetni, ami már nem megy sem spontán módon, sem az óriási számú lehetőség végigpróbálgatása útján, csakis úgy, hogy az ingerek egy-egy csoportját szavak - a Jelzések jelzései” - kezdik

képviselni, és az ember ezeket a képviselő jelzéseket teszi sorra mérlegre, gondolatban próbálgatva végig egy-egy lehetőséget. De világos, hogy ebben a tudatos mérlegelésben továbbra is a szavak mögött levő ingerek valóságos anyagi erői ütköznek össze, és valóságos anyagi erő mozgatja az embert olyankor is, amikor tudatosan az ösztön kielégítéséről való tartós lemondással járó kerülőutat választ.

*Vendég:* Megtisztelő kérések, amely vitatok bírójává emel, szorongással tölt el. Annyi bölcsesség van mindhármotok szavában, hogy megvallom, legszívesebben mindig annak adnék igazat, amelyikőtök utoljára szólott, nem találhatván egyetlen felfeslő szálát sem gondolatai szoros szövedékében mindaddig, míg ellenfele, odakapva a kisujja körmével, el nem kezdi gombolyítani a kibújó szálvéget, hogy percek alatt új mintává szöve mutassa be ugyanazt a fonadékot. Lám, itt van amit házigazdánk, Pankūon mondott az imént - én azt hiszem, még ellenfele is, akihez baráti ékekkel sziporkázva szólott, csak játékos incselkedésből mímelhetné darab ideig, mintha bizony ellene tudna bármit is mondani. Hiszen világosan kitűnt szavaiból, hogy ha az egyén helyesen alkalmazkodik a társadalomhoz csakúgy, mint a természethez, akkor az általa megtett mégoly hosszú kerülőút végén ösztönét is kielégítheti. Philométor szerint - ha jól követtem vitatok eddigi menetét - ez a legfőbb jó az egyén számára. Abban, hogy ezt a legfőbb célt az egyes emberek a társadalomhoz alkalmazkodva tudják elérni, valamilyen csodálatos egyensúlyban élő harmonikus társadalom megvalósulásának lehetőségét látom. Hogy is nem sikerült az embernek még eddig megteremtenie ezt a természetének megfelelő biztonságos rendet, amelyben mindenki saját jól felfogott érdekében alkalmazkodik a másikhöz, ahelyett, hogy kockára téve egymás testi épségét, állandóan civakodnának?

*Philométor:* Brávó, bíró! Megérdemled a „bölcs” jelzőt, amelyet a mi vidékünkön a bíró neve elé szokás illeszteni. Hiszen lapos lényegét ragadtad meg optimista felfogásának. Jó Pankūonunk úgy képzei, hogy az ember kalkuláló állat: megsaccolja, hogy mit profitál számára egy alkalmazkodó „kerülőút”, és ha kifizetődő befektetésnek mutatkozik, akkor megteszi. Mi sem lenne egyszerűbb az értelmes kompromisszumokra ennyire hajlamos lénynél, mint hogy felebarátaival összeül, és józan mérlegelés után szerződést kötnek azoknak a „kerülőutaknak” a rendszerét illetően, amelyeket kinek-kinek meg kell tenni, hogy az egyéni célokhoz vezető utak ne keresztezzék egymást. A boldogsági egyezmény ratifikálása után már nem volna semmi más hátra, mint hogy az ügyeletes közlekedési rendőrök a szerződésben egyezményesített jelzéseket, ingereket exponálják a társadalom tagjainak, amelyre ezek a szerződésben rögzített megfelelő alkalmazkodó viselkedéssel reagálnak, hogy azután a napi nyolc órát lereagálva, csúnya inzultusok nélkül juthassanak hozzá az ösztöneik által szükségelt javakhoz.

*Pankūon:* Ne fáraszd magad, pontosan tudom, hova akarsz kilyukadni. Holott nyilvánvaló, miről van szó. Arról ugyanis, hogy minden egyed igyekszik a lehető legrövidebb kerülővel, a lehető legkisebb energiabefektetéssel elérni a célját. Nyilvánvaló, hogy legtermészetesebb reakciónk, ha akadály zárja el a célunkhoz vezető legrövidebb utat, hogy nekirugaszkodjunk, és erőszakkal küzdjük le. Csak a kudarc esetleg ismételt tapasztalata kényszerít alkalmazkodó kerülő utakkal való próbálkozásra. Az embernél a kerülő utak közül a legfontosabb, ugye, a munka, amelynek célja szintén az, hogy a továbbiakban lerövidítse a kerülő utakat. Igen ám, csakhogy mi történik? Megteszem a kerülő utat, a végén kapok egy tárgyi eredményt, amelyről utólag kiderül, hogy míg egyik vonatkozásban energiámat megtakarítja az alkalmazkodás bizonyos műveleteinél, addig egy másik vonatkozásban arra kényszerülök, hogy hozzá is alkalmazkodjam. Gondoljatok egy elektromos berendezésre: mennyi kényelem forrása - és hogy kell vigyáznom kezeléskor, nehogy agyonüssön az áram. És hányszor fordul elő, hogy az egyik ember olyan kényelmi forráshoz jut, amely nem ő maga, hanem a másik ember számára teszi kényelmetlenebbé az alkalmazkodást? Az alkalmazkodás ilyen egyenlőtlen

megoszlása alapján - körülbelül ez volna a pszichológiai lényege annak, amit a társadalomtudósok kizsákmányolásnak neveznek - az emberek közötti viszonyoknak létrejön ugyan valamiféle megrendszabályozása, kialakulnak kölcsönös alkalmazkodásuk intézményesített formái és normái, de az így beállt egyensúly eddig mindig csak ideiglenes volt, amelyet időről időre felborítottak más, még járatlan kerülő utakkal való próbálkozások: pl. valaki feltalált egy új gépet, amely az alkalmazkodásnak sokkal takarékosabb, rövidebb útját tette lehetővé...

*Philométor:* Természetesen az ilyen feltalálói is a környezethez alkalmazkodik: utazik - a példázat kedvéért - az omnibuszon, hát egyszer csak, miközben a lovacsák bandukolnak Budán át, váratlanul olyan inger éri, hogy reakcióként feltalálja a repülőgépet. Hasonlóan reagálgat, gondolom, a forradalmár is, aki úgy alkalmazkodik a kapitalista társadalomhoz, hogy szocialista forradalmat csinál - esküszöm, az egésznek nincs más titka, mint hogy a metronóm hangja ismételten társuljon a proletárforradalom feltétlen ingerével, és nemsokára maga a metronóm ütés ki fogja váltani a hatalomátvételt és a bankok államosítását.

*Pankūon:* Utolsó kísérlet következik! Még egyszer kísérletet teszek makarencói optimizmusomban, hogy megmagyarázzam, mi a különbség az alkalmazkodás között, ahogy azt Móricker elképzei, és ahogy valóságosan létezik. Philométor Móricker ugyanis, ha alkalmazkodásról hall, műveltségének érthető korlátainál fogva, csak Pavlov alapkísérletére tud gondolni, ahol valamilyen biológiai jelentős esemény, vagy a képviseletét átvevő feltételes jelző inger (pl. a metronóm hangja, ha úgy tetszik) reflexszerűen váltja ki az állat viselkedési aktusát. Fogalma sincs azonban az *aktív* alkalmazkodásról, ahol - épp ellenkezőleg - a viselkedési aktus váltja ki a jelentős eseményt. Tehát hallott már félfüllel valamit arról az esetről, amikor a kísérleti állat azért nyáladzott, mert étel került a szájába - de mintha híre sem létezne annak a viszonyoknak, hogy az étel azért kerül a szájba, mert felkutatják, odamennek érte. Holott ez utóbbit tetszése szerint akár így is fogalmazhatná: azért kutatnak, azért mennek oda, *hogy* étel kerüljön a szájba. Csak egyet nem tehetne tetszése szerint; hogy letagadja, miszerint az utóbbi esetben is alkalmazkodásról van szó. Én pedig végig erről az utóbbi esetről beszéltem, hangsúlyozva, hogy míg amott a környezet egyértelműen szabja meg az állat reakcióját, addig itt mindig több lehetőség közül lehet kiválasztani a legkedvezőbbnek látszót. Sőt, azt sem titkoltam el, hogy próbálkozások segítségével az állat egészen új szituációban is eligazodhat, új megoldásokhoz juthat...

*Vendég:* Mi több, azt sem titkoltad el előlünk, hogy az ember e próbálkozások zömét gondolatban végzi el. Egyáltalán nincs okod mentegetődzésre, Pankūon. Olyan plasztikusan adtad elő elméletedet, hogy még nekem sem volt szükségem különösebb erőfeszítésre, hogy szavaid nyomán magam elé képzeljem már-már háromdimenziós valóságként megjelenítve a feltalálót, amint áll a válaszfalnál. Rábökö gondolatban az egyik útra: „Gőzgép”, mondja, „ezt már próbáltuk”. Odaint a másikra: „Villanymotor” - ez is volt már, és még jobban lerövidítette a további kerülő utakat, mint amaz. De hátha próbálkozhatunk ennél kényelmesebb eszközzel is az alkalmazkodásnak. S amint jobban körülnéz, megpillant egy még járatlan ösvényt. Nosza, nem rest végigjárni gondolatban - hát a végén ott talál egy atomreaktort.

*Philométor:* Simán csúfondáros modorban megint a lényegét csípted nyakon szellemi impotenciájának. De úgy, hogy az én tehetetlenségem elé is szégyenkeztető tükröt tartottál. Én ugyanis még csak megsejteni sem voltam képes vele eddig a különbséget, amely fennáll a között, hogy megteszem az általa emlegetett vargabetűt, megkerülve egy tárgyat, amely akadályként az orrom előtt *van*, elérve egy másikhoz, amely szintén *létezik*, illetve a között, hogy megalkotok valamit, ami *nincs*, ami *nem létezik* sehol másutt, mint énbennem, amit éppen szóban forgó alkotó tevékenységgel kell még valóságossá varázsolnom. Ha az alkotó tevékenységről azt állítom, hogy alkalmazkodás a valósághoz, akkor valami

hajmeresztő képtelenséget állítottam, mert éppen ellenkezőleg: a valóságot alkalmazom általa magamhoz, valamihez, ami csak az én pszichémben létezik. A kulcskérdése az egész kérdésnek: *hogyan jut a pszichém a megvalósítandó alkotói eszméhez?* A valóság anyagi erőire való utalással most nem megyek semmire, még olyan körmönfont megfogalmazásban sem, hogy úgymond, a valóságban mutatkozó űr serkenti tudatomat, lévén, hogy a valóságban számos űr tátong, és ezek közül a legtöbb talán különböző módon is tömíthető - nekem pedig e sokarcú hézagosság láttán mindössze egy bizonyos meghatározott ötlet jut eszembe. Ha mégis ragaszkodom, hogy anyagi erőből származtassam az alkotói eszmét, hogy ne fogadjam el a látszatot, miszerint itt tudatom autonóm termékével állok szemben, sem pedig a konvencionális megoldást, amely a nagy „A”-val írott Alkotóra, az Abszolút Eszmére vezet vissza az én kis „a”-val írott, relatív alkotói eszmémet - erre mindössze egy lehetőségem kínálkozik: ha az anyagi erőt nem a külső valóságban, hanem saját belső valóságomban keresem. Ha továbbá ahhoz is kötöm magam, hogy anyagnak a tudatától függetlenül létezőt nevezem, akkor olyan mozgatóerőt kell keresnem, amely saját énemben munkálva is tudatától függetlenül fejti ki hatását. Ez az erő pedig az ösztön. Méghozzá nem az az ösztön, amelyet a környezethez alkalmazkodva, a kerülő út kompromisszuma kedvéért *ideiglenesen* legátolok, hogy utam végén a megérdemelt kielégüléshez juttassam - hiszen az ilyen ösztönt a józan számításhoz tudatosítanom kell. Olyan ösztönről van szó, amely *elvben* összeegyeztethetetlen a társadalomhoz való alkalmazkodással, ezért az alkalmazkodás során teljes elfojtást szenved, egyáltalán nem elégülhet ki, még a tudatból is kiszorul. Számomra kétségtelennek látszik, hogy a *hirtelen felbukkanó alkotói eszme ilyen elfojtott ösztöntartalom inkognitóban való jelentkezése*.

*Pankūon:* Hóbortosabb koromban én is olvastam még bizonyos Freud nevű szerzőt. Nála még az állt, hogy az elfojtott ösztön álmokképekben és patológikus zavarokban jelentkezik, amelyek igen széles skálája az egyszerű mindennapos elvetéstől a súlyos neurózisig terjed. Érdeklődéssel hallgatom most, hogy az alkalmazkodás e zavaaraiban fellelhetem, amit a normális emberi alkalmazkodásban oly hiábavaló módon próbáltam keresni: az alkotást. Mint gyakorló álmodó, aki alkalmanként elvetéssel is foglalkozik, érthető emberi gyöngeségből nem lehetek közömbös, amikor elismerik e megnyilvánulásaim alkotó jellegét.

*Philométor:* Most olyasmit fogsz hallani, jámbor észjárású Pankūonom, hogy nem győződ majd szemedet meresztgetni a csodálkozástól, de azért még a te intellektusod számára is befogadható lesz a summája. Elképedésedre az fog okot nyújtani valószínűleg, hogy az alkotás egészen precíz módon elkülöníthető az elfojtott ösztöntartalmak általad említett megjelenési formáitól. Arról van szó, hogy olyan egyedeknél, akik lényegüket tekintve hasonló társadalmi viszonyokhoz kénytelenek alkalmazkodni, az elfojtott ösztöntartalmaknak lesznek bizonyos közös komponensei. Ha ilyen közös tartalom jut külső kifejezésre, akkor a szóban forgó egyedek nagyjából hasonló módon fognak rá rezonálni. Ha mindezek mellett az ösztöntartalom megjelenítése álcázott formában történik, akkor egy egész társadalmi réteg számára vonzó tárgyhoz jutunk, hiszen az ilyen tárgy lehetőséget ad a bűnös, elfojtott ösztön jóhiszemű kielésére. És vajon hogyan lehet az efféle tárgy igazi forrását álcázni? Ugy, hogy valamilyen *nyilvánvaló* rendeltetést adunk neki, olyan funkciót, amelynek hasznosságát az említett társadalmi réteg általánosan elismeri. Például itt van vendégünk és bíránk kedvenc boroskancsója. Hasznos szerepkörét mindnyájan jól ismerjük - alkotója tehát éppoly jó lelkiismerettel elégíthette ki általa kisgyermek korában elfojtott vágyát, ahogyan a többi boiotiai, aki előszeretettel mutat a szopókás ivószerszám iránt. Ugyanígy biztosítja destruktív ösztönünk kieléséhez az ártatlan tudatlanságot a kés és a villa nyilvánvaló funkciója. Az ilyen eszközök megalkotásánál és használatánál egyáltalán nem holmi kerülő útról van szó - erre mutat, hogy e tárgyakhoz sokkal intimebb viszony fűz, mint azokhoz, amelyeket alkalmazkodva

kerülgetnem kell (az állat aligha gondolja magában: „Ez a kedvenc szakadékom, nem esik olyan jól az étel, ha előtte nem kerülhetem meg balról” - vendégünk meg, lám, megkívánta a maga kancsóját). Aki alkot, épp ellenkezőleg, áttöri az alkalmazkodás bevett szabályait, hogy a maga tilos ösztöneit is kielégítse - de mindezt az említett feltételeknek megfelelően. Ha az elfojtott ösztöntartalom nem tipikus egy bizonyos társadalmi rétegre nézve, vagy ha az egyed nem tudja úgy kifejezésre juttatni, hogy valamilyen elismerten értékes funkció leplezze az igazi forrást - akkor alkotás helyett a Panküön említette zavarokkal állunk szemben. Akit destruktív ösztöne rombolásra sarkall, az neurotikus - aki úgy rombolja a fennálló társadalmi rendet, hogy a destruktív maga és társadalmi rétege előtt egy másik erkölcsi rend megvalósításának eszközeként igazolja, az forradalmár.

*Vendég:* Kétségbeesésem mentsen fel előttem, hogy nincs lelkierőm elmélyedni a Panküön-, illetve Philométor-féle magyarázat közötti különbségben. Kétségbeesésemnek ugyanis egy olyan felismerés a gyökere, amelyet kettőtök magyarázata együttesen sugallt, és amely megfogalmazva így hangzik: „Nincs pechesebb faj az embernél!” Gondoljátok meg magatok! Panküön embere több ezer éve próbálkozik a kényelmesebb alkalmazkodását lehetővé tevő kerülő utakkal - mennyi időt és energiát takarított volna meg az emberiség, ha teszem azt, már Héron a maga labdája helyett a gőzgépre hibázott volna rá, vagy pláne az elektronikus számológépre?! Vagy mibe került volna Philométor alkotó emberének, ha az az eszméje támad kétezer évvel ezelőtt, hogy destruktív ösztönét egy „kapitalizmus” nevű társadalmi rend konstruálására fogja fordítani - az emberi faj pedig megtakaríthatta volna a sötét középkort.

*Ennoiodórosz:* Ne ítélj meg őket keményen, vendég - gondolj arra, mit mondott Jézus a hegyen a lelki szegényekről. Angyali együgyűségükben még valami racionális magot is fellelhetsz. Csak azt próbálnád valahogy megértetni velük - mert nekem nem sikerült -, hogy a történelmet nem tudják az egyes emberek lelkéből megmagyarázni sem alkalmazkodással, sem ösztönkieléssel. Az, hogy az egyén alkalmazkodik-e vagy sebzett ösztöneit nyalogatja, az ő magánügye, amely a nevelő vagy az ideg orvos számára igen lényeges lehet, de világtörténelmi szempontból teljesen lényegtelen. Alkotója lesz-e a világtörténelemnek valaki vagy csak eszköze - nem alkalmazkodásától, nem is ösztönkielésétől, hanem kizárólag attól függ, fel tudja-e ismerni a világtörténelmi szükségszerűséget. Ha felismerem - alkotó vagyok, akár úgy érzem közben, hogy most elégül ki a csecsemőkorban elfojtott szexualitásom, akár úgy, hogy alkalmazkodom valamilyen, teszem azt, isteni akarathoz; ha nem ismerem fel - szolgája maradok, ismét függetlenül attól, hogy értelmetlen rombolással próbálom-e holmi állítólagos ösztönt kielégíteni, vagy létfenntartásom biztonsága érdekében keresem az okosan alkalmazkodó kompromisszumokat.

*Philométor:* Ja, ha így áll a helyzet, az egész más. Eb törődjék akkor az ösztönével, én megyek felkutatni a világtörténelmi szükségszerűséget, mert a História hitvány szolgája vagy eszköze én biz' nem leszek. De hogy ne keresgéljek vaktában, ahogy Panküön tanácsolná esetleg: nem mondanád meg, körülbelül merre találok?

*Ennoiodórosz:* Becsületszavamra, te éppen olyan buta vagy, mint Kohn, amikor elmegy a rabbihoz és megkérdezi: „Nem tudod, rebe, merre találok az ejn felesejgem?” Mire a rabbi azt mondja: „Nézd, Khoun! Ho ejn mandok, hol te tolálsz o te felesejged, te fagsz menni o Grönnek o lakáso, ho te fagsz menni o Grönnek o lakáso, o Grönné...”

*Philométor:* ... És így tovább. Jót fogunk hahotázni, ha még egyszer elmondod, hogy Kohn hogy ült le a végén Grünnel és a rabbival ultizni. De kínoz a lelkiismeret, ha arra gondolok, hogy mialatt én itt vidulok, a világtörténelmi szükségnek szüksége lehet rám, hogy teremtvő fantáziám szabad szárnyalásával megalkossam, aminek elkerülhetetlenül muszáj létrejönnie.

Én nem tudnám megtagadni a segítséget még a Naptól sem, ha egyszer kérne: ébresszem őt fel reggel 4 óra 49 perckor, mert természeti szükségszerűség, hogy holnap akkor keljen, de fél, hogy alkotó segítségem nélkül elalszik. Csakhogy a természeti szükségszerűségről tudom, hol lakozik: a természetben, ugyebár. De a történelmi szükségszerűséget hol lelem?

*Ennoiodórosz:* Tudod mit? Inkább üljél le te is ultizni. Vagy komolyan azt kívánod, hogy alapfokú szemináriumot tartsak neked arról, hogy hogyan érvényesül az objektív törvényszerűség a termelőerők fejlődésében és a termelési viszonyok változásában? Vagy az ábécés könyvnek arra a lapjára vagy kíváncsi, hogy hogyan tükröződik a társadalmi tudatban ez az objektív dialektika? Netán az egyszeregytáblának azt a sorát magyarázzam el, hogy a tudati szféra hogyan őrzi meg viszonylag önálló, immanens fejlődési tendenciáját és aktív szerepét a társadalmi lét totalitásával szemben?

*Philométor:* Isten őrizz!... Már úgy értem, mindebből csak annyit leplezzél le előttem, amennyi az én személyemre vonatkozik. Például: annak, amit „társadalmi tudat”-nak nevezel, van-e valami köze ahhoz, amit én a saját háztáji tudatomnak tekintek? Ha igen, akkor ejtsél néhány igét arról, hogy ebben az egyszemélyi tudatban konkrétan hogyan tükröződik az a ... izé ... objektív dialektika ... meg minden, amit mondtál.

*Ennoiodórosz:* Hát nézd, ez igen egyszerű. Amennyiben a tudatod az ontogenezis során megtette ugyanannak az útnak az abbreviatúráját, amelyet a társadalmi tudat a filogenezisben végigjárt, annyiban léphet fel a társadalom képviselőjeként. Ebben az esetben alkotóként, forradalmárként való aktív fellépésed - ha sérti is ez a hiúságodat - fő tendenciájában megegyezik a társadalmi, történelmi fejlődés törvényszerű tendenciájával. Csakhogy ez a képviselőlet mindig csupán viszonylagos lesz, mégpedig két okból. Először is azért, mert a fogalmakat a társadalom a maga reális praxisában munkálja ki, te pedig tudatod lerövidített fejlődési útján készen jutsz hozzájuk, anélkül, hogy a magad praxisával végigkövetnéd kialakulásának zezugos útját. Másodszor, míg a társadalmi tudatot teljes egészében a társadalmi lét determinálja, addig egyéni tudatodat csak részben - bár lényegesebb részében - formálja a társadalom, a társadalmi tudattal való kommunikáció. Személyiséged alakulására emellett biológiai léteddel kapcsolatos számos adottság is hatással van, például az ösztönök, amiket olyan előszeretettel emlegetsz, idegrendszered működésének sajátosságai, hormonális működésed stb. - mindezek a hatások pedig társadalmi vonatkozásban teljesen esetlegesek.

*Vendég:* Ha magam hallanám, sem hinném el, hogy pompás fejtegetésedbe bárki bele tudjon kötni, ha nem teljesen kiagyalt álérvekkel. Sohasem éreztem még ennyire világosan, hogy mindazokban az esetekben, amikor igyekeztem, hogy az emberiségért alkotó és forradalmár módon tegyek valamit, nem tudtam, hogy úgy mondjam, világszínvonalon érvényre juttatni, két irányba kell elkeseredett átkot szórnom: először egykori tanárain irányába, akik a fogalmak filogenetikus útját úgy rövidítették le számomra, hogy közben engem magamat is megrövidítettek, és most itt állok úgy, hogy számos fogalomról fogalmam sincsen; másodszor ösztöneim, hormonjaim meg miegyebeim irányába, melyek személyiségemre olyasmit tukmálnak rá, amiről közben tudatom tudván tudja, hogy társadalmi vonatkozásban teljesen esetlegesek. De mit beszélek annyit magamról, amikor Ennoiodórosz helyett nekem kell kimondanom azt is, amit ő szerénységből elhallgatott?! Azt ugyanis, hogy elemzése a világtörténelem fontos kérdéseit helyezi új megvilágításba. Itt van például a jakobinus forradalmárok viszonya a francia nemességhez. A márki, mint ismeretes, többnyire ellenforradalmár volt; ahogy tudott, ártott a forradalom ügyének, de ha kellett, isten és a király nevével ajakán vállalta a halált is reakciós eszméiért. Mármost kérdés, nem kell-e indokolatlan tettelegességnak ítélnünk, ami a Concorde-téren történt ezekkel a különben derék emberekkel. Nem lehetett volna-e rövidített úton elsajátíttatni velük a szabadság, az

egyenlőség és a testvériség fogalmát? Persze nincs kizárva, hogy személyiségük biológiai meghatározói okozták a zavarokat, társadalmilag teljesen esetleges módon. Ha így van, a korabeli orvostudomány fejletlenségét kell okolnunk az atrocitásokért: egy jó hormoninjekcióval talán meg lehetett volna takarítani a guillotine-t.

*Enniodórosz:* Ember! Csak nem akarsz komolyan nekem tulajdonítani a francia aufklärizmus naiv hitét, mely szerint az emberekkel értelmes meggyőzés útján bármely igaz eszmét el lehet fogadtatni?! Hiszen világos, hogy a tudati szféra mozgása ellentmondásokon keresztül halad, és amíg az előző szakaszok megszüntetve megmaradásával el nem jut a szóban forgó eszméhez, addig a társadalom döntő többségét egyszerűen lehetetlen meggyőzni felőle, „lebeszélve” korábbi meggyőződéséről.

*Vendég:* Most még tisztábban látom, mint eddig, mennyire el tudom fogadni gondolataid rendszerét. Hiszen én sem olyan eszméről szeretném visszamenőleg meggyőzni az 1793-as év márkiját, mint mondjuk a leninizmus, hanem az akkori kor kéri, uralkodó eszméinek igazsága felől. Hogy isten nem létezik és a király egy idejét múlt fogalom, ezt akkor széles tömegek megértették. Ha néhány arisztokrata erre képtelen volt, olyannyira, hogy Jézust és Lajost emlegetve léptek a verpadra - akkor talán mégsem tévedek, amikor nevelés- és orvostudományukat korholom az inzultusok miatt.

*Enniodórosz:* Te tökéletesen megfelelsz a mereven rögződött szokásmechanizmusok konzerváló szerepéről.

*Vendég:* Szívesen odafigyelek, amikor elmagyarázod, hogy a jakobinusoknak mitől voltak lazábbak a szokásaik, mint az arisztokratáknak.

*Enniodórosz:* Nézd, itt természetesen nem szabad figyelmen kívül hagyni az érdekmechanizmusok szerepét, mindenekelőtt az osztályérdekét.

*Vendég:* Megvallom, zavarban vagyok most. Jómagam is mintegy ösztönösen, mindjárt erre gyanakodtam. De sehogy sem tudtam összehozni gyanúmat azzal a ténnyel, hogy a guillotine alá menetelve, nem rendi előjogokat emlegettek, hanem, mondom, az istent és a királyt. Pedig olyankor az ember többnyire őszinte, miután kitetszik, hogy két részletre bontva már érdekeinek képmutató leplezésével sem viheti sokra az ember, sőt maguknak az előjogoknak az élvezésére sem annyira alkalmas, mint egybeszabva. Aztán a bourgeois sem a zabolátlan profitszerzés jogáért markolt puskát, hanem, úgy mond, minden citoyen egyenlő emberi jogaiért. Amit békésebb időkben ugyancsak szívesen tartanék farizeus megtévesztő manővernek, de nem értem, mit profitálhatna a sikeres megtévesztő cselből egy nemzetőr, aki nap mint nap a halálra készül fel.

*Enniodórosz:* Na persze az érdek egyebek között arra használja fel az eszmét, hogy tógájába burkolózva általánosságként mutassa be az igazi anyagi érdek partikularitását. Ez a hamis tudati szféra, amelyet maga köré von, biztosítja az osztály számára történelmi szerepének eljátszásához a biztonságérzetet, az erkölcsi igazolást.

*Vendég:* Hadd ellenőrizsem magam, hogy tényleg olyan jól értelek-e, mint hiszem. Tegyük fel, én vagyok egy márk. Márki vagyok, márk, márkinak születtem, márkinót dalolt a dajka felettem. Miről szólt ez a kora gyermekségemben mélyen belém rögződött nóta? A kor-szellemnek, az uralkodó eszmének megfelelően a világot abszolúte tökéletes törvények szerint elrendező istenről és abszolúte tökéletes törvények szerint kormányzó királyról. Tegyük fel továbbá, hogy te vagy egy polgár. Nincs ellene kifogásod?

*Enniodórosz:* Provizórikusan.



*Vendég:* Az elég. Addig is kiderülhet, hogy miféle nóta fejlesztette ki az ontogenezis lerövidített útján a tudatodat. Nemde, ugyanaz, mint az enyémet? Ugyanis ez volt az uralkodó nóta, a korszellem nótája, dajkádön kívül ezt dalolta még a tanító néni az iskolában, a tisztelendő bácsi a templomban, az újságíró bácsik a lapokban és a színész nénik a színházban, a moziban, a rádióban és a tv-ben. Ez van - mondták volna, ha szemrehányást teszel nekik, minthogy csakugyan nem volt más, ami az én nótámat magasabb szinten megszüntetve megőrizte volna számodra: azon kívül pedig meg vagy mondva, hogy az uralkodó nóta a mindenkori uralkodó osztály nótája. Ezzel a nótával ajkunkon cseperedtünk tehát fel mindketten. Én érdekeimnek megfelelően nekiláttam, hogy rendi előjogaimat gyakoroljam. Ehhez pedig éppen kapóra jött a belémrögződött eszme: megóvott, hogy lesüljön a bőr a képemről azért, amit teszek. Ha ugyanis az előjogok gyakorlása isteni és királyi bölcs törvények szerint való cselekedet, akkor lelkiismeretem - mely pedáns arra, hogy kozmikusan érvényes mérce szerint viseljem magam - nyugodt lehet.

Más a te sorsod - részvéttel gondolok rá. Érdekeidnek megfelelően profithajhászásra alkalmas társadalommá kell rombolnod az enyémet. Így szólsz-e tehát magadhoz: „Nosza, romboljuk le ezt - amint a nóta mondja - az isteni és királyi bölcs törvényeken nyugvó társadalmat, hogy kedvemre hajhászhasam a profitot?”

*Ennoiodórosz:* Mindnyájan tudjuk, hogy előbb a társadalmad eszmei szentesítését kell lerombolni. Na?

*Vendég:* Ahá, tehát előbb így gondolkoztál: „Profithajhászó alapra akarom átépíteni ezt az egész kizsákmányolási szisztémát, minthogy nincsen földem, amelynek terméktöbbletét elrabolhatnám a jobbágyoktól, de van tőkém, hál’istennek. Csakhogy itt van ez az eszme az istennel meg a királlyal, amelyet dajkám az ontogenezis rövidített útján velem is elsajátított. Ez elveszi erkölcsi alapomat a rombolásra - romboljuk le tehát mindenekelőtt ezen eszmét.” Így volt valahogy?

*Ennoiodórosz:* Természetesen az érdek nem működött ilyen cinikus tudatossággal, hiszen haladó osztályról volt szó, amelynek meglehetett az a világtörténelmileg jogosult illúziója, hogy kizárólag a haladás érdeke vezérli a megcsontosodott maradisággal szemben, továbbá, hogy az egész társadalom képviseletében lép fel egy szűk kaszt partikularitásával szemben...

*Vendég:* Bocsáss meg, rosszul értettelek? Hogy nevezhetsz engem partikuláris kasztnak, amikor pompásan tudod, hogy én képviselem az igazi egyetemességet, tudniillik az abszolút isteni törvényt?! Szeretném tudni, honnan vetted hirtelenjében azokat az illúziókat, amelyeket emlegetsz, holott az imént még velem közös illúziókon nevelkedtél: isten és király.

*Ennoiodórosz:* Te viccelsz, vendég. Az előbb megegyeztünk, hogy az osztály a maga történelmi fellépését a fennálló társadalmat szentesítő eszme tagadásával kezdi. Azt hittem, magadtól kitalálod, hogy ez egyszersmind azt is jelenti, hogy az osztály kialakítja a maga eszméjét, amely nem más, mint a régi eszme tagadása.

*Vendég:* Végre! Végre az utolsó láncszemet is kezembe adtad, amelynek hiánya eddig szégyenkezésre késztetett értetlenségem miatt. Tehát: új eszmédet meghatározza számodra a réginek a tagadása, ugye? A régi eszme tagadására pedig osztályérdeked ösztönöz. Nemde?

*Ennoiodórosz:* Na?

*Vendég:* De az érdek, amely a régi eszme tagadására ösztönöz, nem cinikus póreségében tudatosul benned, hanem az új eszme tőgájába burkolózva. Vagy nem így mondtad?

*Ennoiodórosz:* De. Na és?

*Vendég:* Vagyis ahhoz, hogy a régi eszméből új tógát szabhass magadnak, előbb bele kell bújnod ebbe a tógába.

*Ennoiodórosz:* Micsoda álokoskodás ez, idegen?

*Vendég:* Fájdalommal látom ingerültségedet. Kérlek, hangoljon elnézésre, hogy alkalmasint felfogóképességemben volt a hiba, ha erősen feltett szándékom ellenére sem jól adtam vissza gondolatmeneted logikai kristályszerkezetét. Mondd meg, kérlek, hol tévedtem.

*Ennoiodórosz:* Ott, hogy robinzonádot játszol. Kinevezel engem *a* polgárnak, aztán megköve-teled, hogy hozzam létre az érdekemnek megfelelő eszmét. Holott nem az én érdekemről és az én eszmémről van szó, hanem az osztályérdekről és az osztályideológiáról.

*Vendég:* Gondoltam, az egyszerűség kedvéért feltehetem, hogy az osztályérdek éppen a te fejedben hozza létre az új ideológiát. Mondjuk mint ideológuséban.

*Ennoiodórosz:* Nagyon tévedsz. Az eszme nem az ideológus fejéből pattan ki, mint Pallasz Athéné Zeuszéból. Az ideológus csak megfogalmazza, ami már fellépése előtt létezett.

*Vendég:* Hol?

*Ennoiodórosz:* Hogy hol? Kérlek szépen: abban a praxisban alakult ki, amelyet az osztály folytat.

*Vendég:* Milyen indítéktól vezérelve folytatja?

*Ennoiodórosz:* Természetesen érdekétől vezérelve.

*Vendég:* Újra éledzik bennem a remény, hogy meg foglak érteni. Mert az érdekről már tudom tőled, hogy nem pucér, hanem tógát visel. Így van?

*Ennoiodórosz:* Majd meglátjuk, hova akarsz kilyukadni ezzel.

*Vendég:* Gyanakvó válaszod elbizonytalanít. Pedig már-már világosan láttam az eszme egész születési folyamatát. Láttam szinte, amint az osztályérdek az új eszme tógájában tudatosulva praktizálásra buzdít, hogy majd e praxisban megszülessék az új eszme. Amelyet aztán az ideológus megfogalmaz.

*Philométor:* Őszintén szólva, nem értelek téged, vendég. Házigazdánkat teljes egyetértésedről biztosítottad - kiderült, hogy „csupán” az alkalmazkodás kérdésében nem értesz egyet vele, amely elméletének talpköve. Cáfoló érvelésed semmi kétséget nem hagyott bennem afelől, hogy egy véleményen vagyunk - mégis, amint körvonalaztam ezt a véleményt az ember nem alkalmazkodásáról, iróniád ellene fordult, méghozzá a kompromisszumot nem ismerő ösztön és a kerülő utakkal való számító próbálkozás egy kalap alatt vált védtelen áldozatoddá. Szinte már reménykedni kezdtem, hogy legalább Ennoiodórosszal egyetértesz - így ha más nem, a frontvonalak tisztázódtak volna. Alkalmasint Ennoiodórosz is ilyen értelmű tisztázódásra számított, hiszen ő is úgy van, hogy elfogadja éppen felfogásunkat, méghozzá Pankūonét az alkalmazkodásról éppúgy, mint az enyémet a nem alkalmazkodó ösztönkiélésről, mondván, hogy ez is előfordulhat, meg a másik is megeshet - csak éppen hozzáteszi, hogy egyik sem lényeges, mármint világtörténeti szempontból. Amiben viszont ő az egyén világtörténeti lényegét felfedezi - tudniillik az egyén tudata és a társadalmi tudat kommunikációjában -, abban megint csak kételkedést ébresztasz agyafúrt kérdéseiddel. Áruld már el nekünk: tinálatok miben találják e számos kérdés megfontolását?

*Vendég:* Ó, félreértettetek, barátaim. Kérdéseimet kizárólag azért fogalmaztam oly nagy számban, hogy tanuljak sok oldalról világító válaszaitokból. Hiszen egész utazásomra nem csábított más, mint tudományotok nagy híre - nézzétek hát el, ha netán kapzsi voltam a

tudnivágyásban. Bizony, ha a mi tudományunkat hasonlítom össze a tiétekkel, csak szégyenkezem magamban. Néha, komolyan mondom, a maga primitívságával az ősembert juttatja eszembe, akinek külön szava volt a kis halra és külön másik a nagy halra, de képtelen volt ezeket a „hal” fogalmában általánosítani. Ugyanígy hazai kollégáim is képtelenek tudományunkat az általánosságnak arra a fokára emelni, amelyet irigykedve láttam nálatok - ehelyett egészen más fogalmakat alkalmaznak az emberre, mint a többi állatra. De ugyanakkor nincs meg náluk az a finom differenciáltság sem, amely Ennoiodórosznál, hanem az egyént éppúgy megkülönböztetik az állati egyedtől, ahogyan a társadalmat a csordától, s ráadásul még az sem jutott eszükbe, hogy a megkülönböztetést attól tegyék függővé, milyen mértékben humanizálódott az egyén abban a folyamatban, amelyben tudata elsajátítja a társadalmi tudat fogalmait. Egyszóval: ne is beszéljünk róla, kérlek benneteket.

*Philométor:* Nem úgy van! Csak beszélj - és most majd mi kérdezgetünk. Hátha ez könnyebben megy, mint naiv képet vágó kérdéseidnek kitéve lenni.

*Vendég:* Nem bánom hát. Megpróbálhatok éppen megküzdeni szégyenkezésemmel. Minthogy azonban éjfélre jár az idő, javasolom: kövessük visszajáról az éjszaka mesélő Seherezáde példáját, és majd éjszaka múltán, nappal kezdjünk új mesét.

## A szabadság és az értékek<sup>13</sup>

### Az értékek családfája

Az embernek éppúgy, mint az állatoknak, vannak létfenntartási szükségletei: táplálkozási és védekezési, szexuális és utódápolási szükségletek. Ezek vele születnek az emberrel. Kielégítésükre a természet bizonyos tárgyai alkalmasak (pl. az ehető növények, az ellentétes nemű és nemileg érett ember). Ezek az ember számára vonzó dolgok; ezek az *értékek*. Más tárgyak és jelenségek épp ellenkezőleg, gátolják a szükségletek kielégítését (pl. ellenséges, kártékony állatok, természeti csapások). Ezek az ember számára visszataszító dolgok; ezek a *negatív értékek*. Van végül a dolgoknak egy harmadik csoportja, amely közömbös a szükségletek kielégítése szempontjából. Ezek az ember számára értéktelenek.

Az állatok viselkedése kimerül a vonzó tárgyak iránti vonzódásban és a visszataszító tárgytól való menekülésben. Az állatot tehát szükségleteinél fogva rabul tartja, teljes mértékben uralkodik fölőtte a tárgyak világa.

Az ember ellenben szükségleteinek megfelelően átalakítja a tárgyakat: egyfelől a közömbös tárgyakat alkalmassá teszi a szükségletkielégítésre (pl. az állat bőréből cipőt, szőreből ruhát készít), másfelől a szükségletkielégítést gátló tárgyakat közömbösíti, sőt hasznossá teszi (az ellenséges vadállatot megöli, sőt megszelídíti, a villámot elvezeti, sőt elektromossággént hasznosítja). Ezáltal a tárgyaknak és jelenségeknek egyre szélesebb köre kapcsolódik be az értékek birodalmába.

Az értékbirodalom jelentős bővülésének másik forrása az a tény, hogy maguknak a tárgyaknak az átalakításához az ember szintén tárgyakat használ, amelyek közvetlenül nem alkalmasak ugyan a létfenntartási szükségletek kielégítésére, közvetve azonban szintén elősegítik azt (ilyen pl. a műtrágya és az eke, a vaskohó és a koksz). Az ember továbbá nemcsak olyan tárgyakat használ fel más tárgyak átalakításához, amelyek erre természetüknél fogva alkalmasak, hanem az eredetileg erre alkalmatlan tárgyak egész sorát átalakítja, hogy velük más tárgyakat alkalmassá tegyen létfenntartási szükségleteinek kielégítésére (így nyer felhasználást s ezáltal értékességet a vasércről az uránszurokércig a modern nehézipar valamennyi nyersanyaga stb.). *Az emberi értékvilág gazdagsága tehát az emberi gyakorlatban, elsősorban a termelésben alakul ki.*

\*

Az emberi értékvilágnak azonban van egy olyan része is, amelyet sokkal nehezebb a létfenntartási szükségletekre, illetve az ezek kielégítését szolgáló termelésre visszavezetni. Ezek - a felsorolt anyagi értékekkel szemben - a *szellemi* értékek: az *erkölcsi* (jószág, becsületesség, humanizmus, igazságosság stb.), az *esztétikai* (szépség, fenségesség, tragikum stb.) és az *intellektuális* értékek (értelem és ész, a tudományok eredményei stb.).

<sup>13</sup> A tanulmány három fejezetet tartalmaz A *semmi kultusza* című, 1962-ben íródott és meg nem jelent monográfiából, amely a cinizmus filozófiai, etikai, esztétikai, pszichológiai és szociológiai vonatkozásaival foglalkozott. A monográfia megállapítása szerint a cinizmus olyan értéktagadás, illetve értékrombolás, amellyel az egyén fiktív módon elégti ki szabadság-szükségletét olyan történelmi korszakban, amelyben létének osztályfeltételei nem teszik lehetővé új célok kitűzését, a kitűzött célok megvalósulását, majd a megvalósulással előálló további célok tudatosítását - azt a történelmi folyamattal egybeeső egyéni tevékenységet, amelyben a szabadság-szükséglet normálisan kielégül. A tanulmány által felölelt fejezetek ezeknek az összefüggéseknek a logikai aspektusát tartalmazzák.

Persze lehet azt mondani, hogy pl. a tudomány minden eredménye - még a legelvontabb is - *legvégső soron* valamely létfenntartási szükséglet kielégítését szolgálja. Ki lehet mutatni azt is, hogy e szükségletkielégítést az olyan társadalmi körülmények biztosítják a legnagyobb mértékben, amelyek között az emberek jók egymáshoz, becsületesek, humanisták, igazságosak stb. Végül meg lehet kockáztatni valamilyen kapcsolat felfedezését egyes - elsősorban iparművészeti - műalkotások és a létfenntartási szükségletek között is. A francia materialisták konstruáltak is ilyen hidat, amelyen keresztül a szellemi értékeket mind vissza szándékoztak vezetni az anyagi értékekre.

De vajon nem hordoz-e magában bizonyos erőltetettséget ez a teljes visszavezetés, mondjuk, az űrhajózásra vonatkozó elméleti kutatások és gyakorlati kísérletek esetében? Nem válik-e ez a visszavezetés teljesen tarthatatlanná olyan elvont, kizárólag a legáltalánosabb kérdésekkel foglalkozó tudományt illetően, mint a filozófia? Kimeríti-e egy önmegtagadó, különösen egy önfeláldozó tett lényegét, ha a létfenntartási szükséglet alapján magyarázzuk meg? Nem veszti-e teljesen értelmét az ilyen magyarázat egy szép táj vagy egy Beethoven-szimfónia értékelésére vonatkozólag?

Ez a sok kérdőjel az emberi gondolkodás története során legtöbbször olyan szemlélethez vezetett, amely - az idézett felfogás gyökeres ellentétéként - a szellemi értékek alapját teljesen függetlennek tekintette az anyagi szükségletektől. Ez az idealista álláspont valamilyen, nem a természetből eredő mértékrendszert és ítélőképességet tételezett fel, amelyek révén az ember fel tudja ismerni a szellemi értékek értékességét. E nézőpont hirdetői a szellemi értékeket végső soron többnyire Istenre vezetik vissza, akinek vagy az értékek kijelölését, vagy az értékelő képességnek az emberben való elültetését tulajdonítják.

Mindenesetre e szemléletmód a szellemi értékeket így vagy úgy általános érvényűnek tekinti. Ezzel azonban a kiküszöbölni vélt kérdőjelek helyére csak újabb kérdőjelek tömegét állítja. Mivel magyarázható eszerint például az, hogy míg egyes korokban az alázatosságot és az engedelmességet értékelték a legtöbbször, addig más korban a vállalkozó szellemet becsülik nagyra vagy az emberi méltóságot emelik piedesztálra? Mivel magyarázható, hogy egy és ugyanazon kor társadalmában egyesek a kollektívizmust, egymás kölcsönös megsegítését értékelik sokra, mások meg éppen az „élni és élni hagyni” szemléletmód individualizmusát? Mi a magyarázat arra, hogy vannak hívei a klasszikus és a modern, a komoly és a könnyű zenének, és vannak, akik semmilyen zenét nem tudnak élvezni?

\*

A probléma valóságos megoldása igen érdekes. Kulcsát a dialektikus materializmus birto-  
kolja, amely szerint a világ jelenségei kivétel nélkül anyagi alapon jönnek létre, de kifejlő-  
désük során *viszonylagos önállóságra* tehetnek szert. *Ez a viszonylagos önállósulás az egész szellemi, erkölcsi, esztétikai világnak központi jelensége; így megnyilvánul az értékek birodalmában is.*

Az ember gyakorlati tevékenysége során, mint láttuk, eljut egy-egy közvetlenül értéktelen tárgy közvetett értékességének tudatos felismeréséhez. A folyamat azonban nem áll meg ennél. *Ha egy közvetítő érték tartósan megőrzi felismert értékességét - vagyis azt a képességét, hogy elősegítse valamely létfenntartási szükséglet kielégítését -, ha ez a jellege megszokottá válik, akkor emberek kisebb vagy nagyobb tömegénél kifejlődhet egy olyan igény, amely már közvetlenül erre az eredetileg közvetítő értékre irányul.* Így pl. közismert jelenség, hogy olyan társadalmakban, ahol a *pénz* tartósan képessé válik és képessé teszi az embert a létfenntartási értékek megszerzésére, ott kifejlődik és általánossá válhat a *pénzéhség*. Hasonlóan ismert jelenség a parasztok *földéhsége*, amely egyes korokban különösen erőssé válhat. Itt már többé

nem annak tudatos felismeréséről van szó, hogy a pénz vagy a föld elősegíti egyik vagy másik létfenntartási szükséglet kielégítését, hanem ösztönössé vált vonzódásról a pénz és a föld iránt, új igényről, amely már közvetlenül a pénzre, illetve a földre irányul, olyan igényről, amelyet e korábban *közvetítő* értékek már *közvetlenül* képesek kielégíteni. Ez az igény természetesen a létfenntartási szükségletek alapján fejlődött ki. Kifejlődése során azonban viszonylagos önállóságra tett szert. Ezt a viszonylagos önállóságot bizonyítja az a tény is, hogy az egyes kifejlődött új igények, ha szenvedélyessé válnak, szembe is fordulhatnak az alapjukat képező létfenntartási szükséglettel: pl. a fősvény a lehető legnagyobb mértékű önmegtagadást, a lehető legnagyobb mértékű nyomorgást is kész vállalni a pénzgyűjtés érdekében.

\*

*A szellemi - vagyis az erkölcsi, az esztétikai és az intellektuális - értékek az anyagi értékekhez hasonlóan az emberi gyakorlatban kialakult és viszonylag önállósult értékek.*

Itt azonban az önállósulás még mélyebb. Nem egyes konkrét értékek önállósulásáról van szó, hanem magának az emberi gyakorlat egyes területeinek viszonylagos önállósulásáról, amely területeken azután a viszonylag önálló értékek egész sora alakulhat ki.

Pl. az ember termelőtevékenysége során ennek sikeressége érdekében megismeri a természetet. Ez a megismerő tevékenység a fejlődés egy pontján viszonylag függetlenné válik a termelő tevékenységtől, amely változás megmutatkozik abban is, hogy mások kezdik végezni a szellemi munkát, mint akik fizikai munkát folytatnak. Az emberi tevékenységnek ezen a viszonylag önállósult területén, a megismerő tevékenységben azután az intellektuális értékek egész sora alakul ki.

Hasonló, csak sokkal bonyolultabb a helyzet az erkölcsi és az esztétikai értékek tekintetében is. Ezek részletesebb vizsgálata csak a szabadság problémájába beágyazva lehetséges.

### **A szabadság filozófiája és pszichológiája**

A természet tárgyainak célszerű megmunkálására irányuló tevékenység fejlődése során maga is átmegy a viszonylagos önállósulás szakaszán. Tulajdonképpen az állat célszerű viselkedése épp azáltal alakul emberi tevékenységgé, hogy viszonylag önállósul a létfenntartási szükségletek közvetlen kielégítésének céljától.

A létfenntartási szükséglet kielégítésére szolgáló tárgyat az állat is sokszor fogyasztásra alkalmatlan állapotban találja a természetben, ezért kénytelen azt fogyasztás előtt célszerűen átalakítani (pl. a ragadozó kénytelen élő áldozatát megölni). Vannak állatok, amelyek a szükséglet kielégítése szempontjából kíváncsi cél eléréséhez eszközt is használnak. Sőt, a magasabbrendű majmok, mint ismeretes, képesek az eszközt el is készíteni, ha a részeket, amelyekből összeállítható, egy helyen és időben észlelik a szükséglet célját képező tárggyal.

Az ember specifikus tevékenysége ott kezdődik, ahol az *eszközkészítés térben és időben elszakad a létfenntartási szükséglet közvetlen kielégítésének célját szolgáló tárgytól, és viszonylag önálló céllá válik. E célt nem magának a tevékenységet folytató lénynek a szükségleteivel kapcsolatos szubjektív követelmények, hanem az eszköz segítségével majdan megmunkálendő tárgy tulajdonságaival kapcsolatos objektív követelmények határozzák meg* (pl. a kohóépítés célját a kohóban majdan olvasztásra kerülő érc, valamint a tüzelőanyag tulajdonságaiból adódó objektív körülmények határozzák meg, függetlenül a kohóépítők létfenntartási szükségleteitől).

Az imént, az értékek vizsgálatakor láttuk, hogy a viszonylagos önállósulás új igény kialakulásával jár együtt, olyan új szükségletnek a kialakulásával, amely viszonylag önálló az eredeti létfenntartási szükséglettől. Hasonló ahhoz, ahogyan az egyes dolgok iránt kialakulnak az új igények, az emberi tevékenység viszonylagos önállósulása során is végbemegy ez a folyamat: *az embernél új, a létfenntartási szükséglettől viszonylag önálló szükséglet alakul ki, amely közvetlenül a tárgyak és jelenségek célszerű megváltoztatásának a tevékenységére irányul; maga a célt kitűző és azt megvalósító tevékenység - az ember specifikus élettevékenysége - válik szükségletté. Ez az ember sajátosan emberi szükséglete.*

Minden állatfajnál találkozhatunk azzal a jelenséggel, hogy a fajra jellemző viselkedésforma - az a mozgásfajta, amelynek révén a fajhoz tartozó állatok a létfenntartásukat biztosítják -, az állatok szükségletévé vált. Pavlov kísérletileg megfigyelte, hogy ha az állatot ennek a mozgásfajtának a gyakorlásában akadályozzák (bezárják, lekötözik stb.) ez éppen olyan „tombolási” reakciót vált ki belőle, mint ha valamilyen fájdalomingerrel (tűszúrás, elektromos áramütés stb.) biológiai létében közvetlenül károsítanak.

Ami az ember hasonló szükségletében sajátosan emberi, az a szükségletté vált tevékenység sajátosan emberi jellegéből adódik. Az egyes állatfajok ilyen vagy olyan *helyváltoztatás* (futás, úszás, repülés stb.) révén biztosítják létfenntartásukat - az emberi faj a hasonló helyváltoztató mozgások mellett elsősorban a *munka*, vagyis a környezet célszerű megváltoztatására irányuló tevékenység révén. Ezért vált az embernél kialakulása során éppen ez a fajta tevékenység szükségletté.

Mindennapi megfigyeléseink azt mutatják, hogy az ember bizonyos feltételek mellett ugyanúgy reagálhat, ha e fájára specifikus mozgásszükséglet kielégítésében akadályozzák, mint az állat. Az állat, ha szabad helyváltoztatásában akadályozzák, heves tombolást, pánikszerű, kaotikus mozgásvihart produkál. Hasonló mozgásvihart, pánikszerű, tomboló viselkedést válthat ki az emberből, ha valamilyen ismeretlen akadály útját állja annak, hogy környezetét az éppen kitűzött céljának megfelelően megváltoztassa. Rendszerint ilyen okból fakadnak az ember dühkitörései.

\*

Az az ember, akit semmi sem akadályoz abban, hogy kitűzött céljait megvalósítsa, hogy környezetét céljainak megfelelően formálja - szabad ember. *A szabadság tulajdonképpen nem más, mint olyan viszony az ember és környezete között, amelynél az ember hat a környezetre és a környezet függ az ember hatásától: a szabadság az ember hatalma a környezet felett.*

Ez a hatalom magában a kitűzött célok megvalósítására irányuló tevékenységben, e tevékenység sikerességében nyilvánul meg. Az a szükséglet tehát, amelynek tárgya e tevékenység, lényegileg *a szabadságnak a szükséglete*. Minden olyan akadály, amely korlátozza a kitűzött célok megvalósításának a lehetőségét, az ember szabadságának a korlátját jelenti.

Melyek mármost azok a tényezők, amelyek az ember szabadságát korlátozhatják, amelyek a szabadságra irányuló szükségletnek a kielégítését akadályozhatják, és ezáltal különböző tombolási reakciókhoz vezethetnek?

Láttuk, hogy az állatnál az idézett elő ilyen tombolást, ha szabad mozgásában a környezet *fizikailag* akadályozta (bezárás, lekötözés). Amikor ilyen akadályok nincsenek, amikor az állat a fizikai korlátoktól szabad, akkor teljes mértékben kielégülhet szabad mozgási szükséglete.

Az embert ugyanakkor nemcsak fizikailag akadályozhatja a környezete a reá jellemző mozgás - a célmegvalósító tevékenység - véghezvitelében: akadályozhatja *ismeretlen mozgási törvényszerűségeivel* is. Pl. ha ki akarok nyitni egy zárat, nem tudom megtenni, ha nem ismerem a

szerkezetét, ha nem tudom, hogy milyen hatásra mozdulnak el részei a nekem megfelelő irányba.

Amikor az ember a fizikai korlátoktól szabad, akkor csak az előfeltétele van meg a szabadságra irányuló szükséglet kielégítésének: szabadon kitűzheti az elérendő célt, és megválaszthatja azokat a tevékenységi formákat, amelyek segítségével el akarja érni a célt. Pl., ha nem vagyok megkötözve, akkor szabadon kiűzhetem célul, hogy kinyissak egy zárat, és szabadon válogathatok a rendelkezésemre álló eszközök között, hogy melyikkel és hogyan próbálkozzam a cél elérésében.

A cél kitűzése, az eszközök megválasztása azonban még nem szabadság, bár maga a szabadság nélkül elképzelhetetlen. Szabadságról akkor lehet beszélni, ha az általam kitűzött célt el is értem, és ha ez az elért cél összhangban van távolabbi céljaimmal. Ehhez rendelkez-nem kell a körülményeknek és a dolgok mozgási törvényszerűségeinek az ismeretével. Példánknál maradva: tudnom kell, hogy melyik kulcs és hogyan nyitja a zárat, hogy egyáltalán célszerű-e kinyitni a zárat.

Míg tehát az állat „szabadság”-a csak valaminek - külső akadályoknak - a *hiányát* tételezi fel, addig az ember szabadsága feltételezi ezen túlmenően valaminek - belső ismereteknek - a *meglétét* is. Az állat „szabadság”-a *negatív* szabadság, szabadság valamitől - az ember szabadsága *pozitív* szabadság, szabadság valamire. *A pozitív szabadságnak szükséges, de nem elégséges előfeltétele a negatív szabadság.*

\*

Hasonlítsuk össze a negatív és a pozitív szabadságot egymással. Négy eltérő vonást ismerhetünk fel közöttük:

1. A negatív szabadság az ember vagy az állat *fizikai erejétől* függ. Minél nagyobb ez az erő, annál nagyobb mértékben képes leküzdeni a szabad mozgásnak, embernél a cél és az eszközök szabad megválasztásának a fizikai akadályait. A pozitív szabadság az emberi *megismeréstől* függ. A környezetnek minél szélesebb körére, minél mélyebb összefüggésekre terjed ki a megismerés, annál pontosabban képes az ember megvalósítani kitűzött céljait, és annál kevesebb olyan előre nem látott negatív utóhatása lesz az egyes célok megvalósításának, amely keresztezné saját távolabbi céljait.

2. A negatív szabadság lényegileg *individuális*. Egyrészt a mozgásnak, embernél a cél és az eszközök megválasztásának szabadságát jelenti, mindig az individuum mozgását, az egyén választását. Másrészt az individuum tulajdona a negatív szabadság alapja: a fizikai erő is (az egyik individuum fizikai ereje lehet a másik individuum negatív szabadságának külső fizikai korlátja is). A pozitív szabadság lényegileg *kollektív*. Egyrészt a legalapvetőbb célok, amelyek megvalósításában megnyilvánul, a kollektíva közös céljai: a természet leigázására, a természet feletti hatalom elnyerésére irányulnak. Másrészt a kollektíva tulajdonát képezi a pozitív szabadság alapja: az ismeret is (a kollektíva egyik tagja által tett felfedezés az egész kollektíva ismeretét gyarapíthatja, ezáltal a többiek pozitív szabadságát is növeli).

3. A negatív szabadság a *jelenre irányul*: a szabad mozgás, embernél a cél- és az eszköz-megválasztás éppen fennálló akadályainak a kiküszöbölésére. A pozitív szabadság a *jövőre irányul*: a tevékenység jövőbeni célszerűségének a biztosítására, e célmegvalósító tevékenységhez bármikor szükségessé válható ismeretek megszerzésére.

4. A negatív szabadságnak van *elérhető teljessége*. Ez akkor következik be, ha a mozgás, embereknél a cél és az eszközök szabad megválasztása, pillanatnyilag teljesen mentes a fizikai akadályoktól. A pozitív szabadság *teljessége elérhetetlen*. Ez akkor következne be, ha az



ember elnyerné a teljes hatalmat környezete felett, ha az ember ura volna a végtelen természet minden megnyilvánulásának a makrokozmosz legátfogóbb jelenségeitől a legtávolabbi mikrokozmoszok legkisebb mozgásaiig. Ilyen fokú hatalom azért elérhetetlen, mert ezt csak olyan ismeretek tudnák biztosítani, amelyek a világ minden tárgyára és jelenségre, azok valamennyi részére kiterjednének és a legmélyebb törvényszerűségeket érintenék, azaz olyan ismeretek, amelyekkel megismerésünk a végére járna a végtelen világmindenségnek. A pozitív szabadság teljessége csak egyre nagyobb mértékben megközelíthető. Megközelítése, a szabadság növekedése abban a folyamatban történik, amelyben az ember egyre többet ismer meg a természetből, ismeretei alapján egyre jobban megtanulja a természeti erőket egymás ellen fordítani, és harcukat a saját céljainak a szolgálatába állítani, vagyis egyre magasabb színvonalra fejleszti a technikát, a termelőerőket, amelyek a természet feletti hatalomnak, az ember szabadságának az eszközét alkotják. *A szabadság növekedésének a folyamata: az emberiség haladása.*

\*

A negatív és a pozitív szabadság azonban eltérő vonásai ellenére nagymértékben össze is fonódik egymással.

Mivel a negatív szabadság előfeltétele a pozitív szabadságnak, ezért az utóbbi nemcsak a megismeréstől, hanem a fizikai erőtől is függ. Azonos adottságok, azonos feltételek mellett egy nagy erejű ember a külső akadályok ellenére is mindig könnyebben meg tudja választani a maga célját, és képes megvalósítani a választott célt. Másfelől a megismerés is növelheti a negatív szabadságot. Lehetővé teszi ugyanis, hogy a külső fizikai korlátok elhárítására ne csak a saját testi erőmet használhassam fel, hanem a megismert és céljaim szolgálatába állított természeti erőket is. Lehetővé teszi azt is, hogy a rendelkezésemre álló erő hatásfokát tetszés szerint növelhessem (pl. az ún. „egyszerű gépek” - emelő, csiga, hengerkerék, lejtő, ék, csavar - és kombinációik alkalmazásával).

Ugyanilyen összefonódás mutatkozik a két szabadság individuális, illetve kollektív jellegében is. Egyfelől a negatív szabadság is ölthet kollektív jelleget: az egyéni fizikai erők egyesülhetnek egymással, illetve az emberi célok szolgálatába állított természeti erőkkel abból a célból, hogy a kollektíva negatív szabadságát, mint pozitív szabadságának előfeltételét növeljék. Másfelől a pozitív szabadság is válhat individualistává: a kollektíve megismert és eredetileg a társadalom céljainak a szolgálatába állított természeti erőket egyes személyek vagy kisebb csoportok kisajátíthatják és felhasználhatják más személyek vagy csoportok szabadságának fizikai korlátjaként.

*Ez az utóbbi lehetőség - az osztálytársadalmak valósága.* A kizsákmányolásra épülő társadalmak lényegéhez tartozik, hogy egy csoport kisajátítja a természet feletti hatalomnak az eszközét: a termelőerőket. E kisajátítás maga is hatalmi eszközöket kíván. Ez az eszköz az állam, amely ugyanannak a csoportnak a kezében van.

Ennek következtében az osztálytársadalmakban nem lehet általánosságban beszélni a szabadságról: az egyik osztály szabadsága maximális a másik osztály szabadságának a rovására. Az utóbbi osztály tagjainak a szabadságát nemcsak a természet ismeretlen adatai és összefüggései korlátozzák, hanem a kizsákmányoló osztály által gyakorolt erőszak is.

Az emberiség haladása éppúgy jelenti az értékvilág bővülését és az ember igényvilágának gazdagodását, mint a szabadság növekedését.

Az értékek és a szabadság között azonban tapasztalható egy ezzel ellentétes összefüggés is: minél kevesebb értéket ismer el valaki, annál szabadabb, mert annál függetlenebb a dolgok külső világától; minél több értéket ismer el, annál inkább rabja lesz, vágyainál fogva, ezeknek.

Ahhoz, hogy világos legyen, mi ebben a gondolatmenetben a viszonylagos igazság és mi teszi ezt pusztán viszonylagossá, bizonyos mértékig ki kell szélesíteni azt, amit korábban a negatív szabadságról mondtunk. A negatív szabadságot akkor kizárólag az ember fizikai erejétől tettük függővé: úgy találtuk, hogyha ez kisebb, mint az ember útjában álló akadály, akkor az ember kénytelen letérni az általa választott útról és más utat választani.

A külső dolgok azonban korlátozhatják az ember választásának a szabadságát az ember szükségleteinek a közvetítésével is, amennyiben a szükségletek kielégítéséhez hiányzó dolgokról van szó.

Hasonlítsuk pl. össze két, mondjuk művészi hajlamokkal rendelkező ember pályaválasztását: egy jobbágyét és egy proletárét. Világos, hogy amennyiben hajlamaikat követhetnék, tehát amennyiben csakugyan lehetne szó számukra szabad választásról, akkor mindketten valamilyen művészi pályát választanának maguknak - ehelyett az egyik a földművelést, a másik, tegyük fel, a kubikolást „választotta”. Természetesen itt semmiféle valóságos választásról nem volt szó: az egyiket végső soron a hűbérúr hadseregének az ereje akadályozta meg ebben, a másikat, aki ilyen fizikai akadálytól teljesen szabad volt, a legelemibb létfenntartási szükségleteinek kielégítéséhez hiányzó dolgok.

A kapitalizmust, amely a szabad választás előbbi fajta korlátait forradalmi születésekor messzemenően - bár nem teljesen - felszámolta, az utóbbi fajta korlátok jellemzik: a *gazdasági kényszer*, szemben a korábbi társadalmakban alkalmazott ún. *gazdaságon kívüli kényszerrel*.

Megjegyzendő, hogy *a szabad választás igazi korlátja az a kényszer, amely az ember szükségleteinek közvetítésével hat*. Míg a külső, fizikai korlát csak kizár egyes lehetőségeket, de nem kényszerít rá egy bizonyos lehetőség választására, addig a szükségletek közvetítésével ható kényszer ezt megteszi. Ha valakinek az útjában áthághatatlan akadály áll, az még nem kényszerül rá egy megszabott másik útra: megteheti azt is, hogy leül és egyáltalán semmilyen úton nem halad, vagy passzívan hagyja magát sodortatni valamilyen ellenállhatatlan külső erőttől - egy revolverrel azonban rá lehet kényszeríteni arra, hogy aktívan járjon végig egy olyan utat, amely tőle idegen célhoz vezet.

Ez utóbbi fajta kényszeren belül azután a legkülönbözőbb erősségi fokokat lehet megkülönböztetni. A legerősebb kétségkívül az imént említett fokú kényszer, amelynél az élet pusztá fenntartása forog közvetlenül kockán. Utána következik a testi épség elvesztésének kényszerítő veszélye, majd a fizikai fájdalom elszenvedésének a veszélye (pl. megveretésé). A kényszer különböző fokát közvetítik az ember felé a különböző vele született önfenntartási, fajfenntartási, szabad mozgási szükségletek (utóbbi közvetíti pl. a börtön kényszerítő hatását), e szükségletek kielégítésének a történelmi fejlődés során kialakult differenciált igényei, azok az igények, amelyeknek kielégítése csak a kizsákmányoló osztály tagjainál vált általánosan megszokottá (luxusigények), a teljesen egyéni igények, amelyben már az ízlés véletlen szélsőei is benne foglaltatnak (pl. jelentősen csökkentheti a választás lehetőségeit a szerelem). A kényszernek ebbe a fajtájába tartozik a vallási és az erkölcsi kényszer is: az előbbit az isten büntetésétől való félelem, illetve jutalmának a reménye közvetíti, az utóbbit a közösség vagy egy bizonyos ember helyeslésének az igénye, illetve a közvélemény elítélő, megvető szavától való félelem.

Mindezen kényszerek hatására előfordulhat, hogy az ember más célt tűz ki maga elé, vagy legalábbis más eszközt választ célja elérésére, mint amilyent az értelmes belátása diktálna.

A szabad választás e korlátaitól két módon lehet megszabadulni: vagy rendelkezve azokkal az értékekkel, amelyek alkalmasak a fent említett igények kielégítésére, vagy elfojtva ezeket az igényeket, érzelmileg közömbössé téve magunkat azok iránt az értékek iránt, amelyekkel nem rendelkezünk.

Igen fontos azonban figyelembe venni, hogy akár így, akár úgy szabadulunk meg e kényszerszertényezőktől, ezzel még nem értük el a szabadságot. *Csupán a negatív szabadságot, a pozitív szabadság előfeltételét teremtettük meg:* lehetőséget arra, hogy értelmes belátásunk szerint tűzzük ki célunkat, és válasszuk meg a cél eléréséhez szükséges eszközöket.

A kommunista társadalom tagjai részére biztosítani fogja a szabadságot e kényszerszertényezőktől azáltal, hogy biztosítani fogja az igények kielégítéséhez szükséges eszközöket. Többek között éppen ezért nevezték a marxizmus-leninizmus klasszikusai ezt a társadalmat a szabadság birodalmának. Ez persze egyáltalán nem jelenti azt, hogy ebben a társadalomban az emberek teljesen szabadok lesznek, hiszen láttuk, hogy ez elérhetetlen. Csupán annyit jelent, hogy szabadon követhetik tevékenységükben a természet és a társadalom már felismert törvényeit, és ezek mélységével, valamint érvényességi körével arányos hatalmat élvezhetnek a környező világ felett.

Az osztálytársadalmakban ugyanezt a feltételét a szabadságnak sokszor az egyes emberek akarateréje biztosítja, amellyel a kitűzött céljaikkal ellentétes igényeiket, vágyaikat, érzelmeiket elfojtják. Megjegyzendő, hogy ez az elfojtás legtöbbször csak ideiglenes: addig tart csupán, amíg nincs elérve a cél, amelyet szolgál. Ebből következik, hogy legtöbbször nem jár együtt azoknak az értékeknek a megtagadásával, amelyekre az elfojtott igény irányul, hiszen a cél elérése után ezekre az értékekre újra szükség lesz az immár feloldott igény kielégítése végett (pl. a Tanácsköztársaság bukása után számtalan magyar kommunista hagyta el a hazáját, külföldön tevékenykedett a szocialista forradalom célja érdekében, ennek szolgálatában elnyomta honvágyát, anélkül, hogy a haza értékét megtagadta volna).

A cinikusok végiggondolt vagy csak ösztönösen követett logikája, amely a semmi kultuszában nyilvánul meg, figyelmen kívül hagyja az értékek és a szabadság közötti ellentétes viszonyt ezt a vonását. A cinikus értéktagadás sohasem áll valamilyen cél szolgálatában mint elérésének, tehát a szabadságnak szükséges előfeltétele, hanem mindig teljesen öncélú. (Ilyen sokszor - iménti példánknál maradva - a haza értékének megtagadása.) *A cinikus értéktagadásban a szabadságszükséglet közvetlenül tör kielégülésre, a dolgok feletti hatalom pozitív szabadságának hiányáért tudatosan vagy legtöbbször öntudatlanul a dolgok iránti közömbösség, a dolgoktól való függetlenség negatív szabadságával kárpótolva önmagát.*

A cinikus értéktagadás alapvető paradoxona, hogy ezzel az értéktagadással nemhogy kielégülne a szabadságszükséglet, hanem épp ellenkezőleg: egyre csökken kielégítésnek a lehetősége. Hiszen e szükséglet - lényegénél fogva - csak olyan tevékenységben tud kielégülni, amely valamilyen célt valósít meg. Bármilyen cél kitűzésére pedig végső soron csakis valamilyen szükséglet készíthető (ide számítva természetesen magát a szabadságszükségletet is). Minél sikeresebb tehát a semmi kultuszának a szükségletek, a környezet iránti érzelmi viszony elfojtására irányuló törekvése, annál kevesebb cél kitűzésére érez késztetést az ember, tehát annál kevesebb lehetősége nyílik arra, hogy szabadságszükségletét a célok megvalósítása során kielégítse. Bűvös kör keletkezik itt, amely egyik nem mellőzhető magyarázatát nyújtja annak a problémának: miért tör a szabadságszükséglet tombolásszerűen kielégülésre a cinikus értékrombolásban?

## A szabadság és a szabadságélmény ellentmondásai

A valóságos szabadság és a szabadságélmény, a szabadságszükséglet kielégülése nem feltétlenül esnek egybe. Láttuk pl., hogy a parazita rétegek valóságos hatalmukat, amely lényeges életcéljaik elérésének nagyfokú biztosítottságában áll, nem élik át szabadságszükségletük kielégüléseként, mivel céljaik elérése legtöbbször semmiféle dinamikus képességük nyilvánítását nem igényli. Ellenben az értéktagadást, a cinizmus központi jelenségét szabadságként élik át, holott valójában csak a szabadság előfeltételét jelenti, nem a dolgok függését az ember akaratától, csupán az ember akaratának függetlenségét a dolgoktól, nem valóságos felülemelkedést a dolgokon és más embereken, hanem ezek lealacsonyítását. *A cinizmusnak valamennyi tünetét - a legártatlanabb játékos-szellemes értéktagadástól a másik embernek, mint legfőbb értéknek céltalan, szadista elpusztításáig - a szabadság és a szabadságélmény közötti hasadás jellemzi.*

A hasadást az okozza, hogy a valóságos szabadságtól eltérően a szabadságélmény mindig egyértelmű: nincs negatív szabadságélmény és pozitív szabadságélmény, csak homogén szabadságélmény van. A valóságban igen sokszor adódik olyan helyzet, amikor az ember szabadon választja meg célját, és szabadon válogat a célra vezetőnek látszó eszközök között, de a cél elérésére már nem képes; gyakran fordul elő az is, hogy a cél vagy az eszközök szabad megválasztására nem volt ugyan lehetőség, ellenben a kitűzött célt sikerült elérni. A szabadságélmény mindezekben az esetekben vagy egyértelműen megjelenik, vagy egyértelműen hiányzik. Ezt az egyértelműséget legfeljebb utólagos értelmi megfontolás módosíthatja olyan irányba, hogy pontosabban tükrözze a valóságos helyzet ellentmondásosságát.

A szabadságélmény egyértelműsége onnan adódik, hogy nem a negatív és a pozitív szabadság tükröződik benne, amelyekről már korábban felfedeztük, hogy nagymértékben összefonódnak egymással, hanem *a kettő közötti átmenet.*

A negatív szabadság a legközelebbi, a közvetlenül soron következő cél megválasztásának a lehetősége. A pozitív szabadság tulajdonképpen valamennyi, akár a legtávolabbi jövőben kitűzhető cél megvalósíthatósága. A negatív szabadságban a világmindenség valamennyi tárgyától való függetlenség - a pozitív szabadságban a világmindenség valamennyi tárgya feletti hatalom nyilvánul meg. A negatív és a pozitív szabadság közötti átmenet a közvetlenül adott cél megvalósítása, amelyben bizonyos tárgyak feletti hatalom és a többi tárgytól való függetlenség nyilvánul meg - ez jelenik meg a szabadságélményben.

A szabadság, mint a közvetlen cél megvalósítása jegyeiben is átmenetet képez a negatív és a pozitív szabadság között. A közvetlen cél lehet e jelenhez egészen közeli és lehet olyan, amely csak a távolabbi jövőben valósulhat meg. Lehet az egyén tisztán egyéni célja, de lehet szűkebb vagy tágabb közösség kollektív célja is. Megvalósítható a dolgokról szerzett ismeretek felhasználása alapján, de elérhető erőszak útján is (így a korábban példaként említett zár kinyitható működésének ismerete alapján a hozzávaló kulccsal, de fel is törhető). A közelebbi cél elérhető a szabadságszükséglet kielégülésének bármiféle élménye nélkül, ha figyelmünket teljes egészében leköti valamely távolabbi cél, és az előbbi csak ez utóbbihoz vezető út gyanánt fogjuk fel; a közelebbi cél elérése azonban nyújthatja a szabadságszükséglet teljes kielégülését is, ha eközben egészen közömbösek maradunk a távolabbi célok, végső soron az emberiség haladásának céljai iránt.

A közeli cél megvalósításában megnyilvánuló valóságos negatív és pozitív szabadság mindig sajátosan színezi a szabadságélményt. A szabadságszükségletet kielégítő célmegvalósítás vonásaiban hol a pozitív, hol pedig a negatív szabadsághoz áll közelebb, sőt, az előbbivel képzeletben, az utóbbival valóságosan egybe is eshet. *A szabadságélmény és a valóságos*

*szabadság - a negatív szabadságon alapuló pozitív szabadság - közötti viszony kérdését mindig az dönti el, hogy az egyén számára osztályhelyzete milyen mértékben teszi lehetővé, hogy a haladás célját és e célhoz vezető út minden soron következő szakaszát saját céljául válassza.*

\*

A szabadságélmény és a szabadság közötti hasadás annál az embernél szűnik meg, a szabadságszükséglet kielégítése annál az embernél lesz normális, aki dialektikus egységbe tudja kapcsolni a közelebbi és távolabbi céljait, akinek osztályérdeke dialektikus egységet teremt az egyéni érdekből és az emberiség érdekéből eredő célok között.

Dialektikus egységen azt kell érteni, hogy az ember, osztályhelyzeténél fogva, nem tudja másképpen növelni saját szabadságát - ami a fejlődő igények fokozódó kielégítésének előfeltétele - mint úgy, hogy egyúttal a világ megismerésén, a termelőeszközök fejlesztésén, a társadalom elnyomott osztályainak felszabadításán is munkálkodjék. Dialektikus egységen azt kell továbbá érteni, hogy a szabadság a közelebbi célok eléréséhez ugyanakkor az ember élményében viszonylag önállósulva is megjelenik mint szabadságélmény.

Egyéni és társadalmi, közeli és távoli célok ilyen harmóniája azt eredményezi, hogy a kitűzött célok elérése feltétlenül biztosítva van, hiszen a haladás soron következő állomásának elérése történelmi szükségszerűség - a célmegvalósítás mégis a szabadságszükséglet nagyfokú kielégülésével jár, hiszen az embernek a cél elérése érdekében végzett tevékenysége nélkül a haladás egy-egy szakasza csak jóval később és esetleg nagy anyagi és emberáldozatokat követelve valósulhatna meg.

A célok harmóniája azt eredményezi továbbá, hogy az egyes ember szabadságszükséglete olyan célok megvalósulásakor is kielégül, amelynek elérésén ő maga személyesen nem is munkálkodott, sőt esetleg tudatos kifejezettséggel ki sem tűzte azt. Ez olyankor fordul elő, ha a bekövetkezett fejleményről legalább utólag felismeri az ember, hogy az egy szakasza a haladás távolabbi célja felé vezető útnak. Így annak az embernek a számára, aki saját egyéni céljává tette, hogy az ember úrrá legyen a természetén és felszabaduljon a másik ember uralma alól, feltétlenül szabadságélményt jelentett az a két hír, amely az 1959. január 2-i újságokban megjelent: az első szovjet holdrakétának és a kubai forradalom győzelmének a híre. A végtelenig bővíti ez azt a területet, ahol az egyes ember szabadságszükséglete kielégülhet, méghozzá úgy, hogy a szabadságélménynek mindig reális szabadság felel meg.

Másrészt a valóságos szabadság legtöbb megnyilvánulását az ilyen ember át is éli szabadságszükségletének kielégüléseként, hiszen az egyes célok megvalósítása legtöbbször tartalmaz valami új mozzanatot az előző állapotokhoz képest, ami kizárja, hogy az embert a megszokás közömbössé tegye az elért célban megvalósuló szabadság iránt. A szabadságélmény abszolút mértéket érhet el a forradalom vagy más robbanásszerű fejlődés idején. Ilyenkor az ember hatása a dolgoknak nem pusztán valamilyen meglevő vonását fokozza, hanem gyökeresen új, minőségileg magasabb rendű dolgokat vagy állapotokat teremt. A dolgok fokozatos megváltoztatása kompromisszumot jelent az ember és környezete között: a dolgok megmaradnak annak, amik voltak, csak ezen minőségükön belül tesznek kisebb-nagyobb engedményeket az ember hatásának. A gyökeres változtatás az ember egyértelmű alkotói győzelméről tanúskodik.

Az ilyen alkotói győzelem a dolgok felett, a környezetnek vagy valamelyik részének gyökeres átalakítása természetesen előfeltételezi az értéktagadást, sőt az értékrombolást is. Magától értetődik, hogy egyetlen ember sem vállalkozik a legegyszerűbb tárgy megváltoztatására sem, amíg úgy érzi, hogy az jelen állapotában képes valamilyen igényt közvetlenül kielégíteni,

vagyis amíg a tárgy jelen állapotában képvisel számára értéket. Egy szobrász nem kezd hozzá addig egy márványtömb faragásához, amíg valahogyan fel nem ismeri a kész szoborhoz viszonyított értéktelenségét. Egy község parasztjai nem fognak addig hozzá a termelőszövetkezet megalakításához, amíg be nem látják, hogy valóságos érdekük szempontjából nem a magánföldbirtok képvisel értéket, hanem a közös gazdaság. Ahhoz, hogy a kapitalista társadalom rétegei a szocialista forradalom előkészítésén kezdjenek munkálkodni, ahhoz tudatára kell ébredni annak, hogy a kapitalista társadalom az érdekükkel ellenkező negatív érték. *Egy cél kitűzése tulajdonképpen mindig valamilyen értékbeli hiányosság felfedezését jelenti, és e hiányosság kiküszöbölésére irányul. A cél megvalósítása pedig a megtagadott érték lerombolása az új érték építésének folyamatában.*

*A célkitűző és a célmegvalósító tevékenységben azonban, amelyben a szabadságszükséglet valóságos kielégüléshez jut, az értéktagadás és az értékrombolás csak alárendelt mozzanatok.* Az értéktagadásnak a cél és az eszközök megválasztásában van szerepe: arra ösztönzi az embert, hogy a tagadott érték helyett másikat válasszon. Az értékrombolás elhárítja a kitűzött cél érvényesülésének útjában álló akadályt, amelyet a dolgok tehetetlenségi ereje, a változásokkal szembeni passzív ellenállásuk képez. Az ellenállás megtörése kisebb-nagyobb erőt igényel. Ez azonban még nem jelenti feltétlenül a kitűzött cél elérését. Az értéktagadás és az értékrombolás csak bizonyos dolgoktól való negatív szabadság. A cél megvalósításának pozitív szabadsága az erő mellett a dolog mozgástörvényeire vonatkozó ismereteket is kíván. A célkitűző és célmegvalósító tevékenység mindig az értékek *igenlő tagadása és alkotó rombolása*: a szobrász, amikor tagadja a márványtömb értékét, egyúttal megállapítja a szoborrá formálás szempontjából való értékességét, és miközben vésőjével szétrombolja a márványtömböt, egyúttal megalkotja a szobrot. Ezen a folyamaton belül az értéktagadás és az értékrombolás alárendelt mozzanata legtöbbször nem is tudatosul (iménti példánk kapcsán való tudatosítás is meglehetősen erőltetetten hatott).

Az értéktagadás és az értékrombolás a társadalomalakító folyamatokban kap nagyobb hangsúlyt. Ennek az az oka, hogy itt a megtagadott és lerombolásra ítélt érték, vagyis az átalakítandó társadalmi állapotok mögött nem csupán a dolgok tehetetlenségének passzív ellenállása áll, hanem mindig céltudatos emberek aktív ellenállása is. Legtöbbször van olyan osztály vagy réteg, amelynek valóságos érdeke fűződik a régi társadalmi állapot fenntartásához - ez az államhatalom erejével és minden más rendelkezésére álló erővel akadályozza a változást. A társadalmi változás ezért legtöbbször előfeltételezi ennek az erőnek forradalmi erőszak útján való megtörését, vagyis az erőszakos értékrombolást. Más rétegek tévesen felismert, vélt érdekük alapján ragaszkodhatnak több-kevesebb aktivitással vagy a megszokásból eredő passzivitással a fennálló társadalmi állapotokhoz. Ilyenkor a társadalmi állapot megváltoztatásának célja megköveteli a vélt érték valóságos értéktelenségének leleplezését, az agitatív értéktagadást. Így pl. hazánkban a társadalom szocialista átalakulása annak idején megkövetelte a nagyipari magántulajdon értékének erőszakos rombolását, az utóbbi években pedig a földmagántulajdon vélt értékességének agitatív tagadását.

Annak ellenére, hogy a társadalmi változásokban az értéktagadás és az értékrombolás ily módon hangsúlyozottabb szerepet kap, itt is megőrzi alárendelt jellegét az olyan ember számára, akinek osztályérdeke dialektikus azonosulást teremt az egyéni érdekéből eredő célok és az emberiség haladásának érdekéből fakadó célok között.

*Ez a beállítottság csak akkor folyamosodik egy érték megtagadásához és lerombolásához, ha a haladás valóságos menete már elvégezte az értéktagadást, és a további haladást a szóban forgó érték által kifejtett ellenállás akadályozza.* Ilyenkor az értékek láncolatos összefüggése következtében általában nem egyetlen érték, hanem értékek egész családja kerül különböző

módon tagadásra és rombolásra. Korunkban pl. a kapitalista társadalmi rend fölött mondta ki a haladás menete a tagadó ítéletet, amelynek hatálya kiterjed a tőkére, a *formális* demokráciára *formális* szabadságával és egyenlőségével, az emberek individualista beállítottságára stb.; de e felsorolt értékek mindegyike maga is sok különböző dolgot foglal magában.

Mivel a haladás céljainak elérése éppúgy, mint a létfenntartás biztosításával kapcsolatos mindennapi céloké, a dolgokra vonatkozó ismeretektől függ, ezért akadályozza a dolgok olyan értékelése, amely nem azok valóságos tulajdonságain alapszik, hanem a dolgok „kristályosítás”-án.<sup>14</sup> Ugyanez vonatkozik az ember „kristályosítás”-ára is. A „kristályosítás” akkor válik károssá, ha nem a szabadságszükséglet *szimbolikus* kielégülését szolgálja, hanem egy kitűzött cél *valóságos* elérésével kapcsolatban teremt megalapozatlan biztonságérzést, ha egy dolog *képzeletbeli* tulajdonságaitól az ember *valóságos* hatást, ha egy másik személy *képzeletbeli* képességeitől *valóságos* segítséget vár. Így vár valóságos csodatevő hatást a babonás a talizmántól, valóságos gyógyulást a beteg a csodadoktornak képzelt szélhámós kuruzslótól, a valóságos aranykor megteremtését a félrevezetett tömegek a világmegváltónak képzelt kalandor politikustól. A mindennapi kenyérért és nagyobb vállalkozásaik sikeréért könyörögnek a legkülönbözőbb vallások hívei istenük képzeletbeli lényéhez. Megjegyzendő, hogy a „kristályosítás” végbemehet negatív irányba is, amikor ártatlan személyeket és dolgokat negatív értékességgel ruház fel és valóságos harcra készít ellenük: gondoljunk a boszorkányüldözésekre, az ipari forradalom idején fellépő géprombolásra, az antiszemitizmusra stb.

Magától értetődik, hogy a haladás céljával azonosuló ember az ilyen vélt értékekkel szemben is értéktagadáshoz folyamodik, szétrombolja a különböző személyekhez és dolgokhoz fűződő illúziókat. Annál is inkább, mert sok esetben úgy keletkeznek vélt értékek, hogy a haladás menete során a valódi értékek elavulnak, de az emberek viszonya ezekhez a dolgokhoz vagy személyekhez a megszokás tehetetlensége következtében a régi marad. Ez az eset áll fenn pl. a kis- és középparasztnak a földmagántulajdonhoz való ragaszkodásánál, amelynek a szocializmus építésének viszonyai között játszott haladásgátló szerepéről már volt szó.

A haladás irányával azonosuló beállítottság értéktagadó és értékromboló tevékenységének a haladás feltétlen érdeke szab határt. *Ez a beállítottság elismer értéknek minden olyan dolgot, amely valójában képes valamilyen emberi igény kielégítésére, ha e kielégítés nem ellenkezik a haladás vagy a létfenntartás érdekével.* Mivel mind az értékek, mind az emberi igények, amelyeket kielégítenek, az ember kulturális fejlődésének folyamatában alakultak ki, ezért ezek elismerése egyszersmind *a haladás eddigi menetének igénylését* jelenti. Ezzel teljes harmóniát alkot a szükséges értéktagadás és értékrombolás, mint *a haladás további menetének igénylése.*

Ez a beállítottság - a fentiekből következően - elismeri a „kristályosítás”-t és annak termékeit is ott, ahol ezek a szabadságszükséglet szimbolikus kielégítésének igényét szolgálják. Itt ugyanis egy kifejezett emberi igény szolgálatáról van szó anélkül, hogy ez akár a haladás, akár a létfenntartás érdekét veszélyeztetné. Nem veszélyezteteti a szimbolikus kielégülés a haladás céljainak érvényre juttatásával és a létfenntartás biztosításával kapcsolatos valóságos élettevékenységet, ha attól térben és időben elhatárolt területen, a dolgoknak egy zárt, véges rendszerében megy végbe. Ilyen a *művészet* és a *játék*, elsősorban az alkotó játék területe. Egy festménynek a keretei által határolt területén hihetem a sík lapon összefutó két vonalról, hogy a távolba vesző út, a színpad falai között és az előadás ideje alatt hihetem a színészlőről, hogy Lohengrin, a bajba jutott jámborokon segítő grál-lovag - ez nem zavarja valóságos élettevékenységemet, amely e kereteken kívül folyik, amelynek színtere a végtelen világegyetem.

<sup>14</sup> Stendhal. *A szerelemről*. Budapest, Gondolat, 1967.

Az ilyen illúziók a legkülönbélebb módon, a legbonyolultabb utakon szolgálhatják a szabadságszükségletnek a művészet által nyújtott szimbolikus kielégülését. (Vö. *Az esztétikai szemlélet szimbolikus jellegéről*, jelen kötet 108-116.)

Sajátos a szabadságszükséglet szimbolikus kielégülése a játékokban. Itt az ember kitűzött célját saját tevékenysége révén valóságosan eléri, ami tulajdonképpen a szabadságszükséglet valóságos kielégülését eredményezi. A kielégülés azonban teljes, abszolút, holott a valóságban a teljes szabadság, a világegyetem feletti teljes hatalom nem érhető el. A játékban teljesen szabadon választom meg tevékenységem célját, függetlenül mind létfenntartásom egyéni igényeitől, mind a társadalom által irántam támasztott igényektől: a játék öncélú tevékenység. A játék térben és időben határolt területén teljesen és maradéktalanul megvalósíthatom a kitűzött célt: teljesen, mert ehhez csak véges ismeretekre van szükségem, és maradéktalanul, mert a cél elérése nem vonja magával - mint a valóságban - újabb célok láncolatát. A kielégülés teljességéhez hozzájárul, hogy az alkotó játékban az ember nemcsak a dolog valamilyen meglevő vonását fokozza, hanem gyökeresen mássá teszi a dolgot, mint ami volt. Emellett az alkotó játéktevékenység mindig dinamikus képességeket kíván. *A negatív és a pozitív szabadságnak az alkotó játékok határolt területén elért teljessége jelképezi a végtelen világegyetem feletti hatalomnak az ember számára elérhetetlen teljességét.*



## Az ember magasabbrendű érzelmi viszonyairól<sup>15</sup>

„A lélektan Hamupipőkéje az érzélem, amely a két idősebb nővér, az »értelem« és az »akarat« miatt nem részesül szeretetben, üldözik és örökké rongyos. A lélektan hátsó udvarában kell meghúznia magát, miközben az akarat, kiváltképp pedig az értelem (a megismerés) az összes parádés szobákat elfoglalják.” (N. N. Lange)

Hegel „pszichológiai”-nak nevezi Kant módszerét, amellyel az az emberi megismerőképességeket, „az elméleti tudat fő formáit” vizsgálja, és bírálja ezt a módszert, amiért e módokat csak „felsorolja... egészen empirikusan, anélkül, hogy a fogalomból fejlesztené”.<sup>16</sup> Hegel szerint ez a módszer egy „lélek-zsák” elképzelésével dolgozik, amely zsákba különböző képességek, lelki jelenségek vannak behányva anélkül, hogy bármiféle lényeges összefüggés lenne köztük, anélkül, hogy egyik a másikat feltételezné. Az észhez pl., amely az érzékiség és az értelem mellett a megismerés harmadik formája, úgy jut el Kant, hogy „erre is ráakad éppen. Keresgél a lelki zsákban, miféle képességek vannak benne; véletlenül ott van még az ész, - éppolyan jó volna, ha nem volna... közömbös, hogy van-e, vagy nincs.”<sup>17</sup>

Hegelnek jelentős érdemei vannak a „lélek-zsák” elképzelésének felszámolásában: dialektikus módszere többek között éppen abban áll, hogy a korábban egymásra való vonatkozás nélkül, közömbösen egymás mellé helyezett jelenségek között szükségszerű, saját lényegükből eredő, kölcsönös összefüggéseket fedez fel. Engels *A természet dialektikája* c. töredékes művében azt bizonyítja, hogy ezt a módszert valamennyi természettudománynak el kell sajátítania - e következtetése a pszichológiára is érvényes (ezen mit sem változtat - hacsak nem teszi még evidensebbé -, hogy a pszichológia „társadalmilag meghatározott természeti jelenségek tudománya”).<sup>18</sup>

Hegel a lelki jelenségeknek elsősorban tudati vetületével foglalkozott, ennél fogva dialektikus, a jelenségek közötti lényegi összefüggéseket feltáró módszerét is főképpen a megismerési folyamatra, ezen belül is különösen a gondolkodásra terjesztette ki, az ember érzelmi viszonyainak pedig elsősorban az öntudatban mutatkozó vetületére. Maguknak az érzelmeknek a zöme - e módszertől érintetlenül - megmaradt egymáshoz viszonyítva közömbös, esetleges jelenségnek.

A helyzetet az sem változtatott, hogy Feuerbach az érzékiséget állította filozófiája középpontjába, hiszen - mint ismeretes - Hegel idealista elméletével együtt elvetette annak dialektikus módszerét is. Így a hegeli gondolati egységet nála felváltja egy érzéki sokszínűség: minden szervnek megvan nála a saját specifikus érzékisége, minden tárgyhöz és minden emberhez a specifikus érzéki viszony, anélkül, hogy az érzékiségnek ebben a kaleidoszkópjában valamilyen összefüggés, egység, lényegi mag lenne. Érdekes, hogy amint Feuerbachnál

<sup>15</sup> Megjelent a Pszichológiai tanulmányok V. kötetében. Budapest, Akadémiai, 1963, 11 -30.

<sup>16</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Budapest, Akadémiai, 1960, 398.

<sup>17</sup> Hegel: i. m. 406.

<sup>18</sup> Rubinstein, Sz. L.: *A pszichológia fejlődése*. (Elvek és utak.) Budapest, Tankönyvkiadó, 1967, 235. (Kiemelés tőlem - G. L.)

megjelenik az egység, azonnal vagy eltűnik az érzékiség (az emberi nemhez mint az emberek összességéhez való viszony nála tisztán gondolati),<sup>19</sup> vagy nyilvánvalóvá lesz, hogy az érzékiség emberi specifikumát képtelen megragadni, hogy az ember érzékisége nála lényegileg azonos az állatéval.<sup>20</sup>

A filozófiától elszakadt, önálló tudománnyá vált pszichológia örökölte és mindmáig fenntartotta ezt az állapotot. Azok a kísérletek, amelyek az érzelmek rendszerezésére, osztályozására történtek, csupán korlátozták az egymással további összefüggésbe már nem hozható érzelmek számát (pl. *McDougall* 14-re, *Jørgensen* 6-ra stb.). Amellett, hogy az ily módon megállapított érzelmi osztályok között továbbra is hiányzott a dialektikus összefüggés, a konkrét érzelmeknek a besorolása az egyes osztályokba is teljesen metafizikus, elvont, formális volt: figyelmen kívül hagyta azokat a teljesen különböző tartalmakat, amelyek az érzelmeket magukra irányító tárgyaktól függnék (pl. egy osztályba sorolta a jó evés feletti örömet azzal, amit valamilyen gyakorlati vagy elméleti probléma megoldásának sikere, vagy egy szép tárgy szemlélése vált ki, a másik ember sikere feletti örömmel és kudarca feletti kárörömmel stb.). Mindezen felül az ilyen osztályozások - mint általában minden mesterkélt, nem a dolog természetéből adódó rendszerezés - nagymértékben kiagyaltak voltak.

Az érzelmek rendszerezésének szándéka megnyilvánul olyan formákban is, amely ezeket bizonyos alapösztönökre próbálja visszavezetni, mint ezek manifesztációit. Ez a kísérlet tulajdonképpen legtöbbször csupán az előbbinek egy válfaja: az ennek során talált állítólagos alapérzelmekhez rendel hozzá, posztulál tisztán spekulatív úton egy-egy ösztönt (pl. *McDougall*).

Figyelemre méltó e probléma szempontjából *Jakobszonnak* mint az érzelmekről marxista igényvel először írott monográfia szerzőjének az állásfoglalása. Mint könyvében *Jakobszon* jelzi,<sup>21</sup> a szovjet szerzők (*Levitov, Tyeplov, Jegorov*) általában a környezet tárgyaihoz és jelenségeihez való viszony átélését nevezik érzelemnek vagy emóciónak. *Jakobszon* ettől az élménytől megkülönbözteti magát az érzelmi viszonyt a tárgyak és jelenségek bizonyos vonzó, illetve visszatartó köréhez. Ezt a tartós viszonyt nevezi érzelemnek, ennek időről időre bekövetkező különböző élménybeli megnyilvánulásait pedig emócióknak (megjegyzendő azonban, hogy *Jakobszon* terminushasználata nem teljesen következetes).

<sup>19</sup> „...az emberiség eszméje kedélytelen eszme, mert az emberiség csak mint gondolat” létezik számunkra. *Feuerbach, L.: A kereszténység lényege*. Budapest, Akadémiai, 1961, 197.

<sup>20</sup> „Valóban a nő iránti szerelem az általános szeretet alapja.” *Feuerbach, L.: i. m.* 112. Amennyiben valaki nem jut el a társadalom tagjait összetartó anyagi és egyszersmind emberi tényezőnek, a társadalmi létnek a felismeréséhez, az. kénytelen az összetartó erőt vagy valamilyen emberi, de nem anyagi tényezőben (a gondolkodásban), vagy valamilyen anyagi, de nem emberi tényezőben (a szexualitásban, az egyetlen olyan biológiai ösztönben, amely nem szembeállítja, hanem összekapcsolja az egyedeket) keresni. *Feuerbach* „nem is szorítkozik egyébre, mint a nemi aktusra és a filozófiai gondolatokról és problémákról való megértésre jutásra. *Engels, F.: Feuerbach. MEM 3. k.* 1960, 547. Ennek a szükségszerű összefüggésnek megvan a pszichológiai vonatkozása: amíg a pszichológia nem tárja fel az egyénben azt az anyagi (azaz szükséglett) és egyszersmind emberi (azaz társadalmi) tényezőt, amely a társadalmi lét vetülete az egyén pszichikumában, addig csak a tudat szerepét abszolutizáló intellektualizmus, vagy a biológiai ösztönök szerepét abszolutizáló biologizmus, vagy a kettő eklektikus keveréke lehet (jelentős részeredmények mellett).

A spekulatív biologizmusnak azokat az abszurd következtetéseit, amelyeket teljes kibontakozásukban Freudnál és a különböző ösztönlélektanok más követőinél láthatunk, nyomokban megtalálhatjuk már *Feuerbach*nál: „A fiúi szeretet az anya iránt a férfiúi lény első szerelme a női lény iránt... a férfi első vágyakozása, első meghajlása a nő előtt.” *Feuerbach, L.: i. m.* 111. Ez a helytelen premisszákból kiinduló gondolkodás logikai szükségszerűsége.

<sup>21</sup> *Jakobszon, P. M.: Az érzelmek pszichológiája*. Budapest, Tankönyvkiadó, 1960, 30.

Ebben a megkülönböztetésben már benne van az emóciók közötti dialektikus összefüggés feltárásának első foka mint lehetőség. A különböző emóciók ugyanis így természetes módon csoportosíthatók egy-egy olyan érzelem köré, amelynek megnyilvánulásai, és amelyekből, mint valóságos forrásukból gondolatilag is levezethetők, és tartalmi konkrétságukban megérthetők.

Maguknak a tartós érzelmi viszonyoknak további rendszerezését *Jakobszon* elveti attól a felismeréstől vezettetve, hogy az ilyen kísérletek *eddig* mindig metafizikusak és formalisták voltak. Kiemel azonban az érzelmek sorából négy tartalmilag körülhatárolható csoportot, és ezeket mint „az érzelmek fő fajtái”-t behatóbban vizsgálja.

A kiemelés módja iskolapéldája a kanti, rossz értelemben vett „pszichológiai” módszer alkalmazásának. Tökéletes a kiemelés esetlegességének illúziója: a látszat ugyanis az, mintha ugyanannyi tudományos alappal el is lehetne hagyni a négy fő fajta egyikét vagy másikat, illetve ki lehetne egészíteni a sort még egy ötödikkel, hatodikkal stb. *Jakobszon* ezt írja: „*Mindenekelőtt az érzelmek ama fajtáit emeljük ki, amelyeket nem egészen alaptalanul neveznek magasabbrendű érzelmeknek. Ezek a morális, az esztétikai és az intellektuális érzelmek.*”<sup>22</sup> Miután pedig felsorolja ezt a *három* magasabbrendű érzelmet, amelyet „mindenekelőtt” kiemel, majd néhány mondatban megpróbálja - a legkevésbé sem meggyőző módon - igazolni kiemelésüket, mindezek után a konkrét vizsgálat során kiderül, hogy a három mellé - ismeretlen módon - bekerült egy negyedik is: a praxikus érzelmek csoportja. Az esetlegesség illúziója tökéletes. Még tökéletesebbé teszi azonban a konkrét vizsgálat módja, amely nem nélkülözi ugyan annak felismerését, hogy „a valóság valamely bonyolult jelenségével kapcsolatos konkrét élményben ezek az érzelmek összeforrott komplexumként és különböző kombinációkban jelentkezhetnek”,<sup>23</sup> mégsem kíséri meg a közöttük levő dialektikus összefüggések felderítését.

\*

A „lélek-zsák” elképzelésével dolgozó „pszichológiai” módszer - amely voltaképpen valamennyi szaktudománynak módszere volt a tudományok fejlődésének meghatározott fokán - szükségszerűen alakult ki: az egész emberi pszichikumot átfogó filozófiai spekulációt szükségszerűen váltotta fel az egyes pszichikus jelenségcsoportoknak egymástól nagymértékben elszakadó tapasztalati kutatása.

A tudományok fejlődésének útja azonban dialektikus, így ugyanolyan szükségszerűséggel el kell hogy vezessen - sőt, felfogásunk szerint már el is vezetett - ahhoz a ponthoz, amelyen az elért részeredmények szintézise, a „lélek-zsák” elképzelésének meghaladása elkerülhetetlen feltétele lesz a további fejlődésnek. Természetesen ez a szintézis nem lehet visszatérés valamelyik filozófus spekulatív rendszeréhez, hanem magába kell foglalnia a pszichológiának száz év alatt elért valamennyi részeredményét. Éppolyan természetes azonban, hogy a szintézisnek lesznek e részeredményekből következtető, de ezeken túlmenő „spekulatív” mozzanatai is, amelyek hipotézis gyanánt megszabják a további pozitív kutatások irányát. A hipotetikus koncepcióknak, a részeredmények elméleti „köttöanyagának” kidolgozásában nehezen pótolható segítséget kaphatna a pszichológia a klasszikus filozófia beható tanulmányozásától és széles körű általánosításainak dialektikus kezelésű felhasználásától.

Így az ember magasabbrendű érzelmi viszonyai közötti dialektikus összefüggés feltárásában irányadó lehet számunkra e probléma kezelése *Marx Gazdasági-filozófiai kéziratok c.*

<sup>22</sup> *Jakobszon, P. M.*: i. m. 227. (Kiemelés tőlem - G. L.)

<sup>23</sup> *Jakobszon, P. M.*: i. m. 228.

munkájában. E művében *Marx* négy specifikusan emberi viszonyt tesz vizsgálat tárgyává: az embernek saját élettevékenységéhez, neméhez (Gattung), a másik emberhez és a természethez való viszonyát. E viszonyokat nem érzéki jellegűekként fogja fel (mint *Feuerbach*), nem is gondolatiakként (mint *Hegel*), hanem e kétféle viszony dialektikus egységeként. Az érzelmi viszony tehát a *Marx* által vizsgált viszonyoknak csupán egyik aspektusa.

*Marx* a négy viszony közül az embernek saját specifikusan emberi élettevékenységéhez, a munkához való viszonyát tekinti alapvetőnek. Problémakezeléséből következtethetően az ember valamennyi specifikusan emberi viszonyának lényegi magvaként fogta fel ezt, amelyből a másik három viszony, továbbá e viszonyok konkrét megnyilvánulásai dialektikusan levezethetők (kettős értelemben: egyrészt történelmileg belőle származtak, másrészt logikailag belőle érthetők meg). A szabadságszükséglet néhány elvi kérdése c. Tanulmányunkban<sup>24</sup> behatóbban foglalkoztunk ezzel az alapvető viszonytal, megkísérelve feltárni bizonyos összefüggéseket közte és a specifikusan emberi szükségletvilág között. (Az összefüggések lényegét e tanulmány abban látta, hogy a munka, azaz a célkitűző és célmegvalósító tevékenység végzésének hatására az emberben kialakul egy alapvető, sajátosan emberi szükséglet, amely az ilyen tevékenység végzésére irányul: a szabadságszükséglet.)

Az embernek saját élettevékenységéhez való viszonya közvetlenül átvezet az emberi nemhez való viszonyához. A saját célkitűző és célmegvalósító tevékenységéhez az egyén, mint a benne magában meglevő „nembeli jelleg”-hez, társadalmisághoz viszonyul. „Az ember nembeli lény (Gattungswesen) nemcsak annyiban, hogy gyakorlatilag és elméletileg a nemet, mind a sajátját, mind a többi dolgokét is, a maga tárgyává teszi,

hanem - és ez csak más kifejezés ugyanazon dolgokra - hogy önmagához is mint jelenvaló, eleven nemhez viszonyul...”<sup>25</sup> Munkájának egy másik helyén a gondolatot részletesebben fejtegeti: „Mindenekelőtt kerülni kell, hogy a »társadalmat« megint mint elvonatkoztatást rögzítsük az egyénnel szemben. Az egyén maga... társadalmi lény. Életnyilvánítása - ha nem jelenik is meg egy közösségi, másokkal együttesen végbevitt életnyilvánítás közvetlen formájában - azért maga a társadalmi élet nyilvánítása...”<sup>26</sup> Az idézet helyes értelmezéséhez tudni kell, hogy „életnyilvánításon” *Marx* elsősorban a specifikus emberi tevékenységet érti; ami pedig a biológiai életnyilvánításokat illeti, arra vonatkozóan a következőket írja: „Enni, inni és nemzeni stb. ugyan szintén valódi emberi funkciók. De abban az elvonatkoztatásban, amely ezeket az emberi termékenység egyéb körétől elválasztja, és végső és egyedüli végcélokká teszi, állatiak.”<sup>27</sup> A biológiai életmegnyilvánulások tehát maguk is a specifikus emberi tevékenység révén nyernek emberi jelleget. E tevékenység az emberben végbemenő természeti jelenségek meghatározásának a közvetítője. A pszichológia számára, amely - *Rubinstein* idézett meghatározása szerint - éppen az ilyen jelenségeket tanulmányozza, különösen fontos tehát a célkitűző és célmegvalósító tevékenységhez való viszonynak, mint a társadalomhoz való viszony közvetítőjének a tudományos vizsgálata.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Megjelent a Pszichológiai tanulmányok IV. kötetében. Budapest, Akadémiai, 1962, 9-24.

<sup>25</sup> *Marx, K.: Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Budapest, 1962, 49.

<sup>26</sup> *Marx, K.: i. m. 70-71. (Marx kiemelése)*

<sup>27</sup> *Marx, K.: i. m. 48.*

<sup>28</sup> Marxnak ez a munkája számos alapvető pszichológiai problémát érint. Ezek közül néhány fontosabbat ismertet *Rubinstein* „A pszichológia filozófiai alapjairól. Marx korai kéziratai és a pszichológia problémái” c. tanulmányában. In: *Rubinstein, Sz. L.: A pszichológia fejlődése. (Elvek és utak.)* Budapest, Tankönyvkiadó, 1967, 217-240. - anélkül, hogy kimentené ezeknek a körét.

Az egyénnek a társadalomhoz való viszonyától meg kell különböztetni a másik emberhez való viszonyát. A kettő közötti különbségről irracionalista és intellektualista gondolkodók általában nem vesznek tudomást: az előbbiek pl. az erkölcs jelenségeit teljesen korlátozzák a két ember közötti kapcsolat (elsősorban a szexuális kapcsolat) jelenségeire, az utóbbiak pedig a két ember közötti intim viszonyt feloldják az erkölcsi normák és a politikai-jogi törvények által szabályozott, az egymás iránti kötelességen alapuló kapcsolatokban. Sokszor azok is, akik megteszik a két viszony megkülönböztetését, helytelen alapon választják szét ezeket egymástól: az egyiket tisztán tudati-értelmi, a másikat tisztán szükségleti-érzelmi viszonnak fogják fel, az egyiknek az alapját valamilyen természeti vagy eszmei törvényben, a másikat pedig a fajfenntartási ösztönben vélik felfedezni. *Marxnál*, aki az egyén és a társadalom viszonyáról felfedezte, hogy az nem az egyéni tudat és a társadalmi tudat közötti viszony, hanem az egyénnek saját élettevékenysége által közvetített viszonya alapvetően a társadalom termelőtevékenységéhez, és csak ennek további közvetítésével a társadalmi tudathoz, irányt adó megállapításokat találunk a két ember közötti intim kapcsolatok természetéről is: „...a férfinak a nőhöz való viszonya az embernek az emberhez való *legtermészetesebb* viszonya. Benne tehát megmutatkozik, mennyire lett az ember *természetes* viszonyulása *emberivé*. Ebben a viszonyban az is megmutatkozik, mennyire lett az ember *szükséglete* *emberi* szükségletté, mennyire lett neki tehát a másik ember, mint ember is szükségletté...”<sup>29</sup> A megállapításból egyértelműen kitűnik, hogy *Marx* szerint két ember viszonya még szexuális kapcsolat esetén sem vezethető vissza tisztán a fajfenntartási ösztönből fakadó szükségletre: *igazi alapja egy specifikusan emberi szükséglet, azaz - adott vonatkozásban - a másik emberre, mint emberre irányuló szükséglet*.

Csak e sajátos szükséglet tanulmányozása alapján válik lehetővé az egyéb, a nem szexuális jellegű, de érzelmileg interperszonális, telített kapcsolatok tudományos értelmezése. Hogy közelebbről hogyan képzelte *el Marx* ennek a szükségletnek az eredetét és természetét, ez kitűnik következő jegyzetéből: „Tegyük fel, hogy mint emberek termeltünk: Termelésünkben mindegyikünk *kettősen igenelte* önmagát és a másikat. Akkor én 1. *termelésemben* tárgyiasítottam *egyéniségemet*, annak *sajátosságát*, és ezért mind a tevékenység alatt, egyéni életmegnyilvánítást élveztem, mind a tárgy szemlélésében azt az egyéni örömet, hogy személyiséget *tárgyi, érzékileg szemlélhető* és ezért *minden kétség felett álló* hatalomnak tudom; 2. abban, hogy termékemet te élvezed vagy te használsz, megvan közvetlenül az élvezetem egyrészt abban a tudatban, hogy munkámban *emberi* szükségletet elégítettem ki, másrészt, hogy az *emberi* lényt tárgyiasítottam és ennél fogva egy másik *emberi* lény szükséglete számára megszereztem megfelelő tárgyat; 3. hogy számodra a *közvetítő* voltam közötted és az emberi nem között, tehát te magad saját lényed kiegészítésének és önnönmagad egy szükséges részének tudsz és érzel engem, tehát mind gondolkodásodban, mind szeretetedben igazolva tudom magamat, 4. az egyéni életmegnyilvánításomban közvetlenül megteremtettem a te életnyilvánításodat, tehát az én egyéni tevékenységemben közvetlenül *igazoltam* és *megvalósítottam* az én igazi lényemet, az én *emberi* lényemet...”<sup>30</sup> *Marx* tehát a két ember közötti *emberi* viszonyt ugyanonnan eredezteti, ahonnan az egyén és a társadalom viszonyát: a termelésből, a munkából, amellyel - az adott vonatkozásban szemlélve - az egyik ember olyan tárgyat állít elő, amelyben megtestesülnek az ő *képességei* és a másik ember *szükségei*; *Marx* ezeket nevezi emberi lényeknek vagy lényegi erőknek, és felfogása szerint két ember emberi kapcsolata abban áll, hogy egymás lényegi erőit igénylik és ezek által elégűlnek ki, nem pusztán a tárgy által, amely e lényegi erőket számukra kölcsönösen közvetíti.

<sup>29</sup> *Marx, K.: i. m. 68.*

<sup>30</sup> *Marx, K.: i. m. 147.*

Itt már az embernek a természethez, a külső tárgyak és jelenségek világához való viszonyánál vagyunk. A viszony alapállása *az ember és a természet közötti ellentét*: az embert olyan tárgyak veszik körül, amelyek valamilyen céljának nem felelnek meg. Ez az ellentét minőségileg különbözik attól az ellentétől, amely magán a természetben fennáll: pl. a növények és az általuk asszimilálható ásványok, a növényevő állatok és a növények, a ragadozók és a növényevők között: ezeknél a „cél”-t, amely szerint a természetet átalakítják, „saját fajuk mércéje” határozza meg, amely az állatoknál a szükségletekben jelentkezik. Az emberi célt, amellyel a természet tárgyai ellentétbe kerülnek, maguk a tárgyak határozzák meg: az embernél az eszközkészítés térben és időben elszakad a létfenntartási szükséglet közvetlen kielégítésének céljával szolgáló tárgytól, és viszonylag önálló céllá válik, amelyeket az eszköz segítségével majdan megmunkálható tárgy tulajdonságaival kapcsolatos objektív követelmények határoznak meg (pl. amikor egy vasdarabból baltát akarok készíteni, akkor a vas bizonyos objektív tulajdonsága - geometriai alakja - ellentétben van az általam kitűzött céllal - az ék alakkal -, amelyet a baltával majdan szétvágandó fa azon tulajdonsága határoz meg, hogy rostjait bizonyos erő tartja össze, valamint az a természeti törvényszerűség, hogy az erő egy „lejtő” mentén kisebb erőbefektetéssel ellensúlyozható).

Az ember számára egy sajátos áttétellel objektív mércévé válhatnak a szükségletek is: mint a munkája iránti társadalmi igény, mint a másik ember szükségletei. Ennek másik oldala, hogy a saját képességei - mint valamilyen cél elérésére alkalmatlanok - szembekerülhetnek az emberrel. *A képességek fejlesztése és a természet objektív tulajdonságainak és törvényszerűségeinek a megismerése vezet át az ember és a természet közötti ellentét viszonyától az embernek a természetben való uralmához*. Az átvezetés egy végtelen, soha le nem záruló folyamat, amelynek során mindig megmarad, sőt magasabb síkon újratерemtődik az ellentét, de amelyben mégis a természet egyre több tárgya és jelensége kerül át az ember oldalára. Az ilyen dolgokban az ember kifejlesztett képességei öltönek testet; a továbbiakban vagy különböző emberi szükségletek kielégítésére alkalmasak (egyszersmind továbbfejlesztik, bővítik, kondicionálják, emberivé teszik a már meglevő szükségleteket), vagy pedig az ember további céljainak eléréséhez, a természet más tárgyai feletti uralom gyakorlásához szolgálnak eszközül (*Marx* kifejezése szerint az ilyen eszköz valamelyik emberi szerv szervetlen meghosszabbítása: mechanikai, fizikai, kémiai, biológiai tulajdonságai, amelyeket részben az emberi képességek alakítottak ki, mintegy folytatásaivá válnak ezeknek a képességeknek). A természetnek az ember oldalára átkerült tárgyaihoz és jelenségeihez való viszonyt ezek a *Marx* imént idézett megállapításában is kifejezésre jutó összefüggések határozzák meg. *Az ember oldalára került természethez való viszony összefonódik a másik emberhez való viszonyal, a társadalomhoz való viszonyal, az embernek saját magához való viszonyával*: az ember saját magát „tárgyasítva” „emberiesíti” a tárgyat, tehát hozzá viszonyulva az emberhez - saját magához, a másik emberhez, a „nem”-hez mint kettejük lényegéhez - viszonyul.

Amint az elmondottakból kitűnik, *Marx*-nál a négy emberi viszony nem véletlen módon van egymás mellé helyezve: *tárgyaik kimerítik az egész világegyetemet, a viszonyok tehát felölelik az ember valamennyi elvben lehetséges emberi viszonyát; egymással szükségszerű összefüggésben vannak, különböző kombinációkban összefonódva is megjelenhetnek*.

\*

Ha mármost elfogadjuk a másik három viszonyt a munkatevékenységhez való viszonyból történő marxi levezetését, továbbá azon hipotézisünket, hogy a munkatevékenységhez való viszony szükségleti mozzanata a szabadságszükséglet, akkor *a másik három viszony szükségleti mozzanatát a szabadságszükségletből kell levezetnünk*.

*A szabadságszükséglet kollektív jellegével behatóan foglalkozott Egyén és társadalom a kommunizmusban* c. Tanulmányunk.<sup>31</sup> A kérdésnek egy igen fontos aspektusára vonatkozóan 1. az 5. jegyzetet.

A szabadságszükséglet megnyilvánulásával és kielégülésével a másik emberhez való viszonyban két másik tanulmányban foglalkoztunk.<sup>32</sup> E két tanulmányban a maga eleveenségében jelenvaló emberhez kapcsolódó viszonyra koncentráltuk a figyelmet: arra az esetre, amikor a másik ember „lényegi erői” - vagyis egyrészt képességei, ismeretei, ereje, másrészt szükségletei, vágyai és az ezek kielégülésével vagy kielégítetlenségével kapcsolatos érzelmek, szenvedélyek, hangulatok, indulatok - nem valamilyen tárgyban, hanem az illető személy érzékelhető közvetlen életmegnyilvánulásaiban; beszédében, énekhangjában, mimikájában, antropológiai alkatában, főképpen pedig tetteiben nyilvánul meg. Eljárásunknak az az oka, hogy filogenetikailag ez a másik emberhez való *emberi* viszony első formája: közvetlen kooperáció a munkában; a tárgyak által közvetített viszony, amelyet *Marx* elemez, csak jóval később, a munkamegosztással jelent meg. Ugyanez a sorrend ontogenetikailag is. *Marx* figyelme azért irányult elsősorban az utóbbi forma felé, mert vizsgálódásainak középpontjában a kapitalista társadalom állott, amely szétszaggatta az emberi tevékenységnek és a termékek használatának kollektív formáit, valamint a felépítendő kommunista társadalom felé, amely az ember társadalmiságát már nem juttathatja érvényre kizárólag az emberek *közvetlen* együttműködésének korábbi formáiban; *Marx*nak tehát azt kellett kimutatnia, hogy „a társadalmi tevékenység és a társadalmi élvezet semmiképpen sem csakis egy közvetlenül közösségi tevékenység és közvetlenül közösségi élvezet formájában egzisztál”,<sup>33</sup> - a társadalmi tevékenység és társadalmi termékélvezet másik formája pedig az, amelynél egyedül áll szemben valaki egy tárggyal vagy egy jelenséggel, de abban a másik ember képességei, illetve szükségletei öltenek testet számára.

További oka annak, hogy a másik emberhez való viszony vizsgálatának középpontjába nem a dolgok által közvetített viszonyt helyeztük az, hogy a tárgy még olyankor is, amikor egyetlen ember műve,<sup>34</sup> általában elszakad ettől a személytől, és a másik ember számára - viszonylag ritka esetektől eltekintve - nem az ő személyi, „lényegi erőit tárgyasítja”, hanem *az ember*, az emberi nem lényegét. Ha a tárgy egyetlen ember műveként jelenik meg, akkor is összefonódhat benne a személyi és a nembeli mozzanat. Ezért különösen alkalmas formája ez a *személyi kultusznak* és a *monoteista istenhitnek*, ahol a másik személyhez való viszony irracionálisan összefonódik a társadalomhoz való viszonnal és a természethez való viszonnal.<sup>35</sup>

Emellett - mint *A szép pszichológiája* c. tanulmányunkban megkíséreltük bebizonyítani - a másik emberhez való viszonyból vezethető le az ember esztétikai viszonyulása a valóság tárgyaihoz és jelenségeihez, hiszen ezek akkor bírnak valamilyen esztétikai tulajdonsággal, ami-

<sup>31</sup> Megjelent: Valóság, 1963/1. 15-25.

<sup>32</sup> *A szép pszichológiája*. L. jelen kötet 89-116. *Modern szerelem vagy cinizmus?* L. jelen kötet 117-134.

<sup>33</sup> *Marx, K.*: i. m. 70.

<sup>34</sup> A modern ipari társadalomban a gyáron belüli munkamegosztásnak és a szellemi munka megosztásának eredményeképpen az emberi tevékenységnek egyre kevesebb olyan produktumát lehet találni, mely kimutathatóan egyetlen személy műve volna (abban az értelemben, hogy a dolog minőségét, lényegét az illető személy teremtette volna), mert hiszen a munka nyersanyagának előállításában még a legszemélyesebb mű - pl. egy művészi alkotás - esetében is részt vehetnek más emberek.

<sup>35</sup> *Garai L.*: *A vallási elidegenedés pszichológiája*. Magyar Pszichológiai Szemle, 1962, 220-221.

kor érzéki formájukban valamilyen emberi tartalom fejeződik ki.<sup>36</sup> A művészethez való viszonynak mind a művészi alkotás, mind a műélvezet folyamatában megvan ez az aspektusa is.

Az interperszonális kapcsolatoknak az egyén és a társadalom közötti viszonynak korábban említett téves azonosításai, illetve téves alapon történő megkülönböztetései visszavezethetők egy, az előbbivel összefüggő alaptévedésre. Arról van szó, hogy a par excellence emberi interperszonális kapcsolatoknak történelmileg első formáját, a kooperációt általában *tudatos értelmi belátáson alapuló viszonynak tekintik*, azaz olyannak, amelyet az emberek közös érdeke tart össze, a felismert közös cél, a közös eszközök, amelyekkel megvalósítható a *kötelességtudatból, azaz belső kényszerből* egymásnak nyújtott kölcsönös segítség, amelyben mindenki önként a közös cél eszközévé teszi saját magát. Ezt a viszonyt a közkeletű polgári racionalista felfogás azonosítja a személyek közti kapcsolatoknak a kapitalista társadalomban uralkodóvá vált formájával: a *csereviszonnal*, amelynek struktúrája pedig egészen más, nevezetesen mindkét fél részéről a létfenntartásuk biztosításával kapcsolatos egyéni érdeken alapszik, egyéni célokon, amelyeknek kölcsönösen egymást teszik eszközévé. Ez utóbbi viszony, mint *Marx* kimutatta, nemhogy emberi kapcsolatot teremtsen különböző személyek között, hanem épp ellenkezőleg: elidegeníti az egyes embereket egymástól.<sup>37</sup> Ami a kooperációt illeti, annak során az emberben kialakul és megszilárdul az a tapasztalat, hogy a környező természet megváltoztatására irányuló emberi szükségletté vált tevékenység a természet végtelenségénél fogva olyan ismereteket, képességeket, erőt, valamint olyan anyagi eszközöket kíván, amelyekkel az egyén végességénél fogva sohasem rendelkezhetik, így csak a másik ember ismeretei, képességei, ereje, az általa alkotott tárgyak teszik lehetővé, hogy ő a természet felett szélesebb körű hatalommal bírjon, mint ezt saját képességei stb. biztosítanak. Akár eljut az ember annak az összefüggésnek a tudatos felismeréséig, amely ily módon a másik személy képességei stb. és az ő szabadságszükségletének kielégítése között fennáll, akár nem, az összefüggés megszokása alapján a szabadságszükségletre ráépül egy igény a másik ember, mint sokoldalú képességekkel bíró szabad lény iránt. A közvetlen kooperációban kialakult igény viszonylagos önállóságot nyer a közös célt követő együttes munkatevékenységtől, a közélet és a magánélet minden interperszonális kapcsolatában megnyilvánulhat mint a másik emberre való ráutaltság, mint a zálogát a másik emberben bíró biztonság érzése.

Az összefüggés másik oldala az, hogy a kooperációban a közös cél megvalósításáért végzett tevékenység a szabadságszükséglet közvetítésével meghatározza az emberek létfenntartási szükségleteit is (vö. 55.). Így a szabadságszükségletből eredő vágyak, az ezek kielégítésével vagy kielégítetlenségével kapcsolatos érzelmek, szenvedélyek, hangulatok, indulatok közelebbi vagy távolabbi kapcsolatba kerülhetnek a közös céllal mind az egyik, mind a másik embernél. Ez teremti meg közöttük az egymás érzelmei iránti fogékonyságot, amely szintén viszonylagosan önállósul a közös munkatevékenység alól, és szintén megnyilvánulhat minden személyközi kapcsolatban, mint a másik ember érzelmileg színezett élményeinek együttérző átélésére, a másik ember személyében való önfeledt feloldódásra való törekvés. A másik ember élményének együttérző átélése fiktív vagy szimbolikus kielégüléshez juttatja a szabadságszükségletet (vö. jelen kötet 107-113.). A másik ember érzelmei iránti fogékonyságot általában a kineztezis mechanizmusára próbálják visszavezetni. „Midőn egy másik ember érzelmeit észleljük - írja pl. *Jakobszon* -, ...ha nincsenek jelen olyan akadályok, amelyek gátolják a válaszreakció létrejöttét, önkéntelenül is hasonló módon kezdünk reagálni az illető

<sup>36</sup> Vö. *Vanszlov, V. V.: A szép problémája*. Budapest, Gondolat, 1958; *Столлович, Л. Н. : Эстетическое в действительности и в искусстве*. Москва, Госполиздат, 1959.

<sup>37</sup> *Marx, K.: A tőke*. Első könyv. Első szakasz. Első fejezet. 4. „Az áru fétisjellege és ennek titka”. Budapest, 1978, 74-86.



élményére. Észlelésünkbe kisebb-nagyobb mértékben bekapcsolódik az emocionális »fertőzés« mechanizmusa, amely az utánzási reflexen alapszik.<sup>38</sup> Természetesen az utánzási reflex mechanizmusa nélkül nem volna lehetséges az „emocionális fertőzés”. Valószínű, hogy a hivatkozás erre a mechanizmusra elégséges magyarázatnak fogadható el a külső emocionális reakciók olyan primitív és differenciálatlan utánzásánál, amely csecsemőknél észlelhető: minden olyan emocionális megnyilvánulás - elsősorban a sírás és a nevetés - válogatás nélküli megismétlésénél, amelynek utánzására a csecsemő egyáltalán képes (itt még mindig nyitott kérdés, hogy ebben az esetben az utánzott emocionális reakciót kíséri-e az emóció átélése is). Az utánzási reflex önmagában azonban képtelen magyarázatot nyújtani arra, hogy későbbi korban egyes emóciók miért, mások pedig miért nem váltanak ki a másik emberből együttérzést, hogy miért vannak vagy nincsenek jelen a *Jakobszon* által említett akadályok.

*Ha a par excellence emberi, de nem valamilyen közös érdek tudatos értelmi belátásán, hanem érzelmi vonzódáson alapuló interszónális kapcsolatok vizsgálatánál figyelmen kívül hagyjuk a munkatevékenység szükségletformáló szerepét, akkor a kapcsolatokat kénytelenek leszünk (Feuerbachhoz, illetve Freudhoz hasonlóan) a fajfenntartás biológiai ösztönére - a szexuális partnerek közötti, illetve a szülők és gyermekek közötti relációkra - visszavezetni. Ezek a legtermészetesebb emberi kapcsolatok. Ahelyett azonban, hogy más emberi kapcsolatok magyarázó elvéül szolgálnának, specifikusan emberi jellegük - amennyiben ilyen jelleggel egyáltalán bírnak - maga is magyarázatra szorul: a fajfenntartási ösztön csak természetességüket magyarázhatja, emberi jellegüket nem. Ez utóbbit a természetes interszónális kapcsolatok esetében is az a szabadságszükségletre épülő törekvés magyarázza, hogy az egyén a differenciált „lényegi erők”-kel bíró másik emberrel önfeláldozóan azonosuljon. E törekvés - másutt (vö. jelen kötet 121-126.) vizsgált okok következtében - kiegészülhet egyrészt a másik ember önzetlen segítségével, másrészt „lényegi erői”-nek képzeletben való növelésével (amelyet *Stendhal* „kristályosítás”-nak nevez). A másik emberhez való ilyen komplex érzelmi viszony a szeretet. A szeretet a másik embert, mint sokoldalú képességekkel és szükségletekkel bíró szabad lényt, tehát mint embert igényli - ez tehát a *Marx* által az emberi kapcsolat kritériumaként említett szükséglet (1. 55-56.) a maga totalitásában.*

Az embernek a természethez való viszonyát szükségleti oldaláról tekintve alapvetően a szabadságszükségletnek az a komponense jellemzi, amelyet *megismerési szükségletnek*, nevezhetünk. Amennyiben a természethez való viszony a megismerésen túlmegy, annyiban - mint jelen tanulmányunkban korábban már rámutattunk - összefonódik a célkitűző és célmegvalósító tevékenységgel, a társadalomhoz, illetve a másik emberhez való viszonyá, tehát szükségleti oldala is összefonódik ezekével.

\*

Az elmondottakból lehetségesnek látszik, hogy a *Jakobszon* által kiemelt négyféle érzelmi viszonyt a négy emberi lényegi viszony szükségleti komponenséből kell levezetni (hasonlóan ahhoz, ahogy - mint *Jakobszon* kimutatta - a konkrét emocionális állapotok a tartós érzelmi viszonyokból vezethetők le).

*A praxikus érzelmek magának a szabadságszükségletnek a különfajta tevékenységekben történő megnyilvánulásai.* Bár maga a szükséglet filogenetikailag a természet megváltoztatására irányuló munkatevékenység hatására alakult ki, megnyilvánul minden célkitűző és célmegvalósító tevékenység során; sajátos színezetét mindig a tevékenység konkrét természete határozza meg. Ha a tevékenység emberek kisebb vagy nagyobb csoportjára irányul, akkor a praxikus érzelmek morálisakkal fonódhatnak össze, a művészi alkotótevékenységben

<sup>38</sup> *Jakobszon, P. M.*: i. m. 177. (Kiemelés tőlem - G. L.)

esztétikai érzelmekkel keverednek, az elméleti problémamegoldó tevékenység során intellektuális érzelmekkel olvadnak egybe. Véleményünk szerint nem lehet egyetérteni *Jakobszon* megkülönböztetésével, amikor a következőket írja: „A praxikus érzelmeknek különválasztható az a fajtája, amely az alkotói munkával függ össze, s amelynek számos sajátos vonása van. Ezt az alkotói érzelmek területének lehetne nevezni. Midőn az ember olyan tevékenységet folytat, amelynek nincs túlnyomórészt automatizált jellege, hanem ellenkezőleg: az az előfeltétele, hogy az ember valami újnak az elemeit vigye bele, amely a létrehozandó termék értékét növeli, ez alkotói érzelmek formájában hozza létre az emocionális reakciót.”<sup>39</sup> Elsősorban azért nem lehet egyetérteni vele, mert a leggépiesebb munkának is megvan az a sajátossága, hogy a termék értékét növeli. Másodszor pedig azért nem, mert a praxikus érzelmek tudományos vizsgálatának a munkatevékenység lényegéből kellene kiindulnia, márpedig a munka lényegéhez hozzátartozik az alkotó jelleg.<sup>40</sup> Ehelyett *Jakobszon* a tapasztalati tényekből indul ki, amelyek az osztálytársadalom, a kapitalizmus tényei, olyan társadalom tényei, amelyekben - mint *Marx* kimutatta - a munka nem felel meg saját lényegének: az ember élettevékenységéből tőle elidegenedett, vele szembenálló tevékenységgé változik.

A munka elidegenedésének egyik fontos objektív oka - a tudatban konzerválódó okoktól itt el is tekintve - a szocializmusban is viszonylag hosszú ideig fennmarad: a gépi nagyüzemi termelés már nem igényli a minőségileg differenciált, állandóan új kombinációban jelentkező és új elemekkel bővülő képességeket és ismereteket, mert a kész termék minőségét a gyári összmunkát tervező mérnökök és a gépek adják meg; ugyanakkor a termelőerők színvonala még nem teszi feleslegessé az olyan munkát, amely csak mechanikus rutinná vált képességeket és bizonyos ismeretek stabil készletét kívánja meg - ezeket a munkákat csak az elektronikus automaták fogják átvenni majd az embertől. *Jakobszon* ily módon rendkívüli jelenséggént kezeli az alkotó munkát, ami a tulajdonképpeni, a saját lényegének megfelelő munka, és normális jelenséggént fogadja el az elidegenedett munka paradox jelenségét, ahelyett, hogy a pszichológia számára hasznosítaná azt a mélyenszántó elemzést, amit az ilyen munka elembertelenítő, patogén hatásáról *Marx* ad a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban*.

*A morális érzelmek a szabadságszükségletre épülő kollektívaigénynek a megnyilvánulásai emberek kisebb vagy nagyobb csoportjával való kölcsönhatás során.* Utalunk rá, hogy az osztálytársadalmakban a szabadságszükséglet kollektív jellegének minden megnyilatkozása alapvetően ahhoz az osztályhoz kapcsolódik, amelyet e szükséglet kielégüléséhez az adott egyénnél feltételez.<sup>41</sup> Az osztály iránti állandó pozitív viszony, amelynek ily módon nemcsak tudatos, hanem szükségleti-érzelmi jellege is van, határozza meg tehát alapvetően valamennyi tágabb és szűkebb közösséghez (emberiséghez, hazához, illetve családhoz, munkahelyhez stb.) való tartós érzelmi viszonyokat. Ezek a viszonyok az egyén erkölcsi törekvéseiben aktualizálódhatnak, amelyek az egyén társadalmi közege által elfogadott erkölcsi normák megismeréséből és elfogadásából erednek. Az egyén erkölcsi törekvései akarati cselekvéseiben realizálódnak, nemegyszer a létfenntartási szükségletekből eredő ösztönzések ellenére, a motívumok közötti erős konfliktus eldőléseként. A konfliktusok harcának ezzel az esetével kapcsolatban (amikor az egyén által elfogadott társadalmi követelés az egyén létfenntartásának követeléseivel ütközik össze) vetődött fel általában a kérdés: milyen pszichikai energia van az erkölcsi motívumok mögött, amely képes túlsúlyra jutni a létfenntartási szükségletekből eredő pszichikai energiákkal szemben. Ismeretes, hogy az „öröm-elv” ezt a pszichikai energiát valamilyen kellemes érzelem anticipálásában kereste. *Kardos* bebizonyította e

<sup>39</sup> *Jakobszon. P. M.: i. m. 253.*

<sup>40</sup> *Vö. Garai L.: Személyiségdinamika és társadalmi lét. Budapest, Akadémiai, 1969.*

<sup>41</sup> *Vö. Garai L.: i. m. 1969, 93-111.*

koncepció tarthatatlanságát.<sup>42</sup> Ebből ugyanakkor egyenesen azt a következtetést vonja le, hogy az akarati cselekvésben semmiféle érzelmi energia nem játszik feltétlen szerepet, legfeljebb járulékosat, az akarati elhatározás ereje a cselekvésgondolat és a tényleges cselekvés közötti kapcsolat erejében keresendő: „E kapcsolat - írja - adott esetben olyan erős, hogy a cselekvés - minden gátló tényezővel, főként negatív érzelmekkel dacolva - lefolyhatik.”<sup>43</sup>

Ez azonban nem jelentheti a probléma teljes megoldását. A motívumok harcában cselekvésgondolattá válhatnak az erkölcsi törekvéssel szembenálló törekvések is, a koncepció tehát nem magyarázza meg kielégítően, hogy - adott esetben - miért éppen az erkölcsi törekvést kifejező cselekvésgondolat érvényesül. A magyarázatot abban az irányban kell keresni, amelyben Pavlov a *Jerofejeva-féle* kísérletet magyarázta. „Az ingerület áramlásának irányát az egymásra ható központok erőviszonya határozza meg” - írja Pavlov,<sup>44</sup> és ebből kiindulva a szóban forgó kísérletet úgy értelmezi, hogy a táplálkozási központ nagyobb erejénél fogva vontja el a védekező mozgás központjától az energiát. Az értelmezésből kitűnik, hogy az egyes központok ereje fiziológiai jelentőségüktől, az általuk képviselt szükséglet erejétől függ. Ezek szerint, ha az akarati aktusnál a cselekvésgondolat központja képes az összes többi központtól elvonni az ingerületet, képes valamennyi központot gátlás alá helyezni, vagyis ha mindegyiknél erősebbnek bizonyulhat, ez felveti a központ által képviselt domináns szükséglet kérdését. *Az akaratnak a közvetlen ösztönzők feletti uralmában a szabadságszükségletnek a létfenntartási szükségletek feletti dominanciája nyilvánul meg:* a cselekvésgondolat célkitűzés, ily módon a szabadságszükséglet, mint a célkitűző és célmegvalósító tevékenység szükséglete éppen ennek realizálására irányul. *Az akarati mechanizmus a szabadságszükséglet manifestációjának a mechanizmusa.* Az akarat szükségleti-érzelmi alapjának egyik tapasztalati bizonyítéka az a tény, hogy akarati cselekedeteink lezajlása után, bármennyi áldozatot is követelt meg tőlünk, rendszerint kielégülést, ellenben a cselekvésgondolat véghez nem vitele esetében, ha ez előnyös is számunkra, elégedetlenséget érzünk; ha az akarat tartalma erkölcsi volt, akkor ez a jó lelkiismeret, illetve a lelkiismeret-furdalás érzelmé. Morális érzelem kíséri általában az olyan tetteket is, amelyeknél az akarat tartalma nem erkölcsi jellegű, hanem egyik vagy másik létfenntartási szükséglet jövőbeni kielégítésének biztosításával kapcsolatos vagy öncélú, játék jellegű. Ha a kitűzött cél megvalósításához a ki nem elégített szükségletekből fakadó belső ellenkésztetéseket, vagy a külső tárgyak ellenállásából eredő fájdalmat kellett leküzdeni - az érzelem ilyenkor az egyén saját jelleméhez vagy egyes jellemvonásaihoz való viszony, az akarat pedig - a társadalmi környezet terméke lévén - tendenciájában mindig kapcsolatos e környezet erkölcsi követeléseivel. Morális érzelmek megnyilvánulhatnak a természetnek a munkában való átalakítása vagy megismerése során is, amennyiben e tevékenységeknek társadalmi vonatkozásaik vannak - ilyenkor a morális érzelmek praxikus, illetve intellektuális érzelmekkel fonódnak össze. A másik ember tetteinek és főképp jellemvonásainak, jellemének spontán érzelmi értékelésében a morális érzelmek esztétikai érzelmekkel olvadnak szervesen össze (a tudatos erkölcsi ítéletre ez már nem vonatkozik).

*Az esztétikai érzelmek a szabadságszükséglet szimbolikus megnyilvánulásai a másik emberrel vagy emberi tartalmat érzékileg kifejező tárgyakkal és jelenségekkel való közvetlen érintkezés során.* Ezekre itt nem térünk ki részletesebben, mert *A szép pszichológiája* c. tanulmány ezzel a problémával foglalkozik. Csak annak megállapítására korlátozódunk, hogy a művészi alkotás és a műélvezet során, amelyeket az esztétikai érzelmek tulajdonképpeni területének tartanak, ezek az érzelmek, ritka kivételtől eltekintve, nem jelennek meg tisztán, hanem az

<sup>42</sup> Vö. Kardos L.: *A lélektan alapproblémái és a pavlovi kutatások*. Budapest, Akadémiai, 1957, 293-296.

<sup>43</sup> Kardos L.: i. m. 302.

<sup>44</sup> Pavlov, I. P.: *Válogatott művei*. Budapest, Akadémiai, 1953, 329.

előbbi folyamán a praxikus, az utóbbi során az intellektuális érzelmekkel szoros, felbonthatatlan komplexumként, amelynek azonban meghatározó oldalát alkotják (kivételt csak a teljesen öncélú formajáték által kiváltott érzelmek jelentenek, amennyiben a művészi alkotások - ha egyáltalán léteznek ilyenek - semmit sem tükröznek a valóságból; az intellektuális érzelmekkel alkotott komplexumon belül kiemelkedőbb szerepe van az esztétikai érzelmeknek még az ún. kifejező művészetek - zene, tánc, líra, építészet, iparművészet stb. - esetében, amelyek közvetlenül az ember érzelmvilágát juttatják kifejezésre, és csak ennek prizmáján megtörve tükrözik az objektív valóságot.)

*Az intellektuális érzelmek a szabadságszükséglet elméleti mozzanatának, a megismerési szükségletnek a megnyilvánulásai.* Persze e szükséglet nemcsak a természet tárgyaival és jelenségeivel kapcsolatban nyilvánulhat meg, hanem a társadalom gazdasági, politikai, jogi, erkölcsi jelenségeivel és törvényszerűségeivel; a másik ember és saját magunk fiziológiai és pszichológiai jelenségeivel és törvényszerűségeivel, az emberi alkotó és megismerő tevékenység objektív termékeivel kapcsolatban is - mindezekben a területeken más-más, sajátos színezetet nyer annak eredményeként, hogy különbözőképpen ötvöződik a többi emberi érzemléstípussal. Azért vezettük csak le az embernek a természethez való viszonyából, mert a környező természet megismerése - a megismerésnek lényegéből adódóan - filogenetikailag elsődleges megnyilvánulási formája.

\*

*A. Jakobszon által kiemelt négy érzelmfajta tehát visszavezethetőnek bizonyult az ember négy specifikusan emberi szükségletére.* A visszavezetés ebben az esetben nem metafizikus, formális jegyekből kiinduló alárendelést jelentett, hanem az egyes érzelmeknek a maguk tartalmi konkrétságában való gondolati megértését abból a szükségletből, amelyből valóságosan erednek, amelynek a tárgyak és jelenségek bizonyos köréhez kapcsolódva megnyilvánulásait jelentik. *Így az egyes alapszükségletek és a megfelelő fajtájú alapérzelmek között ugyanolyan viszony van, amilyen ezen érzelmek mindegyike és azon emóciók között, amelyekben élményszerűen megnyilvánulnak, jeleztük fentebb; ugyanezt a dialektikus összefüggést figyeltük meg egyfelől a szabadságszükséglet, másfelől a három másik emberi alapviszony szükségleti oldala között.* Kimutattuk, hogy e négy érzelmfajta egymással a legkülönbözőbb kombinációkban jelenhetnek meg. Mindennek együttes következménye, hogy *a dialektikusan összefüggő érzelmeknek ez a hálózata felöleli a magasabbrendű emberi érzelmek összességét, ahogyan a bennük megnyilvánuló négy alapviszony felöleli az ember valamennyi elvben lehetséges emberi viszonyát* (vö. az 57. lappal). Figyelembe véve továbbá, hogy egyrészt a szabadságszükséglet dominanciája következtében, másrészt az emberiesített tárgyak hatására a létfenntartási szükségletek maguk is emberivé válnak, *az ezeket kifejező érzelmek szintén emberiek lesznek, és a magasabbrendű érzelmekkel összefonódva az ember dialektikus egységet alkotó érzelmvilágának szerves részeit képezik.*<sup>45</sup>

A szabadságszükségletből és a dominanciája alatt álló létfenntartási szükségletekből dialektikusan származtatott érzelmek végső, egyedi konkrétságát a vázolt összefüggéseken belül egyrészt az objektív valóság tárgyainak és jelenségeinek azon konkrét köre határozza meg, amelyre irányulnak, másrészt az egyént ért azon konkrét hatások összessége, amelyek szükségleti világának konkrét fejlődési irányát megszabják.

---

<sup>45</sup> Vö. *Modern szerelem vagy cinizmus?* c. tanulmánnyal. Jelen kötet 117-134.

## Az ember „szubsztancionális” és „funkcionális” szükségleteiről<sup>46</sup>

A motivációval foglalkozó pszichológiai tanulmányokban szokásos valamiféle megkülönböztetést tenni a szükségletek kétféle típusa között. Az egyik fajta szükséglet valamilyen tárgy megszerzésére és bekebelezésére, anyagának asszimilálására irányulna, a másik fajta pedig a szervezetben felhalmozódott energiák lereagálására, bizonyos szervek adekvát működtetésére, funkcionáltatására. A szubsztancionális vagy tárgyi szükséglettípus régóta ismert az állatpszichológiában, és értelmezése semmi problémát nem jelentett a biológiában gyökeredző materialista tudomány számára, amely az anyagcsere-folyamatokból vezette azt le. A különböző szervek működése ebből a szempontból csupán a céltárgy asszimilálását szolgáló közvetítő folyamat volt, minden önálló motiváló erő nélkül, azt mintegy kényszerű „kiadásként” könyvelték el, szemben a létfenntartáshoz szükséges tárgy „bevételeével”. Ezzel szemben azokban a pszichológiai megfigyelésekben és kísérletekben, amelyeknek tárgya az ember volt, feltűnt, hogy a különböző funkciók végzése önmagában is öröm forrása lehet, hogy e funkciókat az ember szívesen megismétli anélkül, hogy általuk bármilyen biológiai jutalmat jelentő tárgyhoz hozzájutna. Az örömmnek ezt a típusát nevezte *Bühler funkcióörömmnek*. A tárgyra nem irányuló funkcionálás indítékeként önálló típusú szükségletet vagy szükségleteket tételeztek.

A szükségletek ez utóbbi fajtájának felfedezése óta számos olyan belső indítékot (drive-ot) regisztráltak a különböző irányzatokat képviselő és különböző problémakörökkel foglalkozó pszichológusok, amelyek funkcionális szükségletként kategorizálhatók. Ilyenek az *Adler* által feltételezett *Sehtrieb* és *Hörtrieb*, a *Lewin*-féle *quasi-szükséglet* vagy az olyan dinamikus tényezők, mint a *teljesítmény- (need for achievement)* és a *befogadásigény (need for affiliation)* stb., amelyek létezését az embernél *Murray* és munkatársai TAT-vizsgálatok segítségével mutatták ki. A későbbiekben állatoknál is sikerült kimutatni hasonló természetű szükségletek létezését: ilyen szükségletnek kell tekinteni a majmoknál észlelt *manipulációs* és *explorációs tendenciákat*, valamint ide kell sorolni azokat a laboratóriumi artefactumokat, amelyeket a *formatio reticularis* különböző pontjainak, a *hipothalamus* és a *thalamus* különböző részeinek, valamint limbikus kérgi területeknek elektromos ingerlése által kaptak, amikor is az állatok az ingerlés megszüntetését vagy újra meg újra történő felidézését eredményező viselkedést produkáltak. Mindezekben a motiváló tendenciákban közös, hogy nem az anyagcserefolyamatokhoz szükséges anyagok asszimilálására irányulnak, hanem ilyen eredménytől függetlenül, magára a szervezet működésére.

A megnevezett tendenciákat legtöbbször nem tudatosították ebben a sajátságukban, nem vizsgálták genetikai összefüggésüket egymással, valamint a tárgyi szükségletekkel. Leggyakrabban egy-egy típus leírásával és valamilyen partikulárisabb összefüggésének elemzésével találkozunk, amelyek maguknak a vizsgált szükségleteknek a létezését evidens adottságnak fogják fel. Olyan plauzibilis magyarázó elvet, mint amilyen a szubsztancionális szükségletek esetében az anyagcsere, a funkcionális szükségletekre - tudomásunk szerint - azoknak sem sikerült találniuk, akik ilyen elméleti igénnyel közelítettek a jelenségkörhöz. Ez az elméleti igény végül is vagy annak tételezéséhez vezetett, hogy az egyes szervekben vagy éppenséggel szövetekben immanens tendencia van a nekik adekvát funkció elvégzésére (ilyen értelemben olvashatunk pl. a *Stevens*-féle kézikönyvben *tissue-needsről*), vagy pedig, hogy a szervezet

<sup>46</sup> Megjelent a Pszichológiai tanulmányok X. kötetében. Budapest, Akadémiai, 1967, 131-139.

egészében felhalmozódó energiát kell időről időre lereagálni (*Hull és Miller drive-redukció* hipotézise, illetve a *Freud-féle öröme*lv).

A kutatók többségét azonban valószínűleg két tény ok a belátása szorította arra, hogy az emberi motivációkat vizsgálva a lényeges vagy kevésbé lényeges részösszefüggésekre korlátozódjanak, a genetikai alapösszefüggések kérdését mintegy zárójelbe téve. Az első tény az, hogy a konkrét emberi motívumok nagy része nem sorolható be tisztán sem a tárgyi, sem a funkcionális szükségletek közé. Hova soroljuk pl. a gyermek játéktárgyak iránt mutatott vonzódását? Vagy azt a vágyat, amelyet szociológusok a mai ifjúságnál az autó és a rajta való gyors száguldás iránt konstatálnak? A kisbirtokos paraszt szenvedélyes vonzódása a földhöz vajon ugyanolyan értelemben tárgyi szükséglet-e, ahogyan a táplálkozás szükséglete az? Hova soroljuk a tárgy iránti érdeklődést vagy az esztétikai igényt valamilyen műtárgy iránt? Lehetséges, hogy ez más természetű lenne, mint a zenehallgatásra irányuló igény? stb. A második tény az, hogy az emberi funkciók nagy része nem a drive-redukció (a feszültség-csökkenés) irányában, hanem éppen a feszültség fokozását célozva megy végbe.

A jelenségkör jól ismert. Éppilyen jól ismert hagyományos magyarázata, amely szerint ebben az esetben a drive-redukció elve közvetve érvényesül: a feszültség fokozása révén nagyobb lesz később a feszültségoldódás öröme. Ez a magyarázat azonban csak a jelenségek egy részére, az akarati erőfeszítéssel járó céltudatos tevékenységre érvényes, amelynek végén az ember valamilyen élvezethez jut. Létezik azonban a jelenségeknek két olyan csoportja, amelyekre ez a magyarázat sem alkalmazható: 1. Azok a cselekvések, amelyeknek a végén sem oldódik a feszültség, amelyek közvetetten sem okoznak örömet, az ember mégis kényszeresen ismétli azokat (nem a patológus kényszer-cselekvésekre gondolunk, hanem olyan „normális” életmegnyilvánulásokra, mint a zsugori ember önmehtagadó hajszája a pénz után, vagy a bürokrata örömtelen gépiessége). 2. Azok a cselekvések, amelyekben maga a feszültség fokozódása közvetlenül válik öröm forrásává (ezek skálája az emberre specifikus, nem sztereotip játékoktól a komplexebb műalkotás esztétikai élvezetén és az aktív megismerő tevékenységen keresztül a konfliktussal, kockázattal járó nagy erkölcsi tettekig terjed).

A jelenségkör egészére átfogó, teoretikus magyarázatot *Sigmund Freud* próbált találni tevékenységének a *Jenseits des Lustprinzipsszel*<sup>47</sup> kezdődő második korszakában. Magyarázatát - itt hely hiányában ki nem fejthető, de másutt<sup>48</sup> vázolt okokból - az átfogó igény ellenére részlegesnek kell tekintenünk. A kutatók többsége, mint említettük, nem is törekedett átfogó, teoretikus magyarázatra, csak a részösszefüggések kísérleti, esetleg elméleti megragadására. Ezen belül születtek olyan kiemelkedő eredmények is, mint a Lewin-iskoláé, az emberi tevékenység dinamikájának átfogó elméletét azonban mindezek nem helyettesíthetik, csak kísérleti bázisát nyújthatják.

Nyilvánvalónak látszik, hogy az emberi tevékenység motivációjának létét, amely az összes kísérleti és tapasztalati tényt emberi sajátosságában fogja át, csak a tevékenység specifikusan emberi struktúrájának elemzése alapján lehet kidolgozni. *Vigotszkij, Leontyev, Galperin* és munkatársaik vizsgálata azt az eredményt mutatta, hogy a verbális kommunikáció, a játék és a tanulás esetében ez a struktúra a munkatevékenység lényegi szerkezetéből vezethető le, minthogy maguk az említett tevékenységfajták filogenetikailag e specifikus emberi tevékenységnek a derivátumai. A munkatevékenységben három lényeges strukturális jegy emelhető ki: 1. *teleologikus jellege*, 2. *tárgyi fellege* és 3. *szociális fellege*. A munkatevékenység a tárgyi és szociális paraméterek által meghatározott cél megvalósítására irányul; a kitűzött célt

<sup>47</sup> Magyarul: *Freud, S.: A halálösztön és az életösztönök*. Budapest, 1923.

<sup>48</sup> Vö. *Freud és a modern emberfelfogás*. Jelen kötet 135-140.

valamilyen tárgyon kell megvalósítani olyan eszköztárgy segítségével, amely korábbi munkatevékenység terméke, és a célszerűen megmunkált tárgy további munkatevékenység eszközeként fog funkcionálni; az eszköz-tárgyat, amelynek szerkezetében emberi tartalmak kristályosodtak, a munkát végző személy más emberek közvetítésével sajátítja el, más emberekkel együttműködve használja a céltárgy kimunkálására, és a kimunkált céltárgyat más emberek fogják tevékenyen elsajátítani és használni. A személyiség, a tárgyak és más emberek között a munkatevékenység olyan kommunikációt létesít, amelynek lényege az *információcsere*: a tárgynak átadott információ csökkenti a tárgy szerkezetében és működésében adott lehetőségek többértelműségét, határozatlanságát, entrópiáját, a tárgy pedig a maga részéről olyan információt közvetít az emberhez, amely annak személyiségstruktúrájában és tevékenységében fejleszti ki egyértelműbb meghatározottságot.

A filogenetikailag a munkatevékenységből származó egyéb emberi tevékenységformák tehát ezt a struktúrát öröklik (hogy milyen módosulásokkal, erre itt hely hiányában nincs mód kitérnünk, valamint arra a kérdésre sincs, hogy maga a munkatevékenység konkrét történelmi megjelenési formáiban milyen szerkezeti torzulásokat szenved az elidegenedés következtében). Ontogenetikailag mármost ezek a származékos tevékenységtípusok - vagyis a kommunikáció, a játék, a tanulás - előbb lépnek fel, mint maga a munka. Minthogy azonban szerkezetük, amelyet konkrétan mindig a gyermek környezetében levő emberi tartalmú tárgyak alakítanak, a felnőttek tudatos vagy spontán irányító tevékenysége által közvetítve, a munkatevékenység lényegi struktúráját követi, a gyermeki személyiség, amely a kommunikáció, a játék, a tanulás folyamataiban alakul, minden összetevőjében a munkatevékenység lényeges összefüggéseit fogja reprodukálni.

Így a szükségletek szerkezetében is. Hipotézisünk szerint az embernél az általa végzett tevékenység *olyan specifikus alapszükségletet alakít ki, amely teleologikus, tárgyi és szociális jellegű tevékenység végzésére ösztönöz, és ilyen tevékenységben elégül ki adekvát módon*. Korábbi közleményekben ezt a specifikusan emberi alapszükségletet *szabadságszükségletnek* neveztük, és vizsgáltuk a munkatevékenységen kívüli adekvát (pl. más személlyel való kapcsolat létesítése és fenntartása által történő, az esztétikai élvezetben végbemenő) és inadekvát (pl. a vallásban jelentkező) kielégülési formáit.

Jelen problémánk szempontjából a szabadságszükséglet hipotézise alkalmazhatónak látszik a dolgozat első részében említett két tény csoport értelmezésére.

Ami azoknak a tényeknek a csoportját illeti, amelyek embernél nem rendelhetők sem a funkcionális, sem a szubsztancionális szükségletek fogalma alá, ezek közvetlenül értelmezhetők a hipotézis nézőpontjából. Hiszen az emberi alapszükséglet nem belső energiát leereagáló funkcionálásra és nem is valamilyen tárgy biokémiai szubsztanciájának asszimilálására irányul, hanem tárgyi tevékenységre és a tevékenység tárgyára - a játéktárgy, az autó, a kisbirtokos paraszt számára a föld éppen ilyen tárgyak, a játékszerrel való játszás, az autóval való száguldás, a föld megművelése éppen ilyen tevékenységek. Ebből a nézőpontból éppen a tárgy nélküli funkcionálásnak és a tétlen tárgyélvezésnek az összefüggései igényelnek külön értelmezést.

Ha a tárgy nélküli funkcionálás szerkezetének elemzése útján elhatároljuk egymástól a funkcionálás azon típusait, *a)* amelyek kényszeres jellegűek, *b)* amelyekben csak a funkcionálás végén jelentkező feszültségoldódás képezi az öröm forrását, *c)* amelyek az ember számára érzelmileg közömbösek és *d)* amelyeket elejétől végig kellemes érzelmek kísérik, amelyekben tehát a feszültség fokozódása is öröm forrásává válik, akkor ez utóbbi típusnál lényeges megkülönböztető jegyként a munkatevékenység redukálódott struktúráját fogjuk találni: vagy a tárgyi és szociális paraméterek által meghatározott célt (vö. a Lewin-iskola

kísérleti eredményeivel az igényszint determinánsait illetően), amelynek meg kell hogy feleljen a funkcionálás teljesítményindexe; vagy valamilyen objektív mintát, amelyhez a funkcionálás menetének minden egyes összetevőjét plasztikusan idomítja hozzá (mint pl. a táncban a zenéhez és a tánclépések konvencionálisan kialakított mintáihoz), a minta mozdulatlan sémáját mintegy megelevenítve, személyiségével kitöltve, a mintában rejlő lehetőségeket kibontakoztatva. Az ilyen tárgy nélküli funkcionálást a munkatevékenységtől mindössze az különbözteti meg, hogy a tárgyak funkcióját tárgyi tartalmat hordozó jelek veszik át benne. Ha a munkatevékenységnek ez a redukálódott struktúrája nem lelhető fel a funkcionálásban, akkor pszichikus kísérőjelenségei közül elmarad a funkcióöröm.

Az embernek a tárgyakhoz való szükségleti viszonya még bonyolultabb összefüggéseket mutat, a hipotetikus megoldás vázolásán azonban itt sem engedik meg a keretek a túllépést. A munkatevékenység csomópontja az eszköz-tárgy, amelyben korábbi teleologikus tevékenység emberi tartalmai kristályosodtak, és amely más tárgyakra való további teleologikus ráhatás lehetőségeit hordozza. A specifikusan emberi alapszükséglet szempontjából mármint az ilyen eszközfunkcióval bíró tárgyak válnak vonzóvá, valamint azok, amelyek szerkezete az eszköz struktúrájával analóg.

Az eszköz-tárgy struktúráját elemezve kétféle szerkezeti típus megkülönböztetéséhez jutottunk: a merev program szerint működő eszközhöz, amelynél a működés beindítása kauzális szükségszerűséggel vezet a cél megvalósításához (ennek a típusnak jellegzetes képviselője a gép), és sztochasztikus program szerint működő eszközhöz, amelynél a program határozatlanságát az eleven emberi tevékenység redukálja, a tárgyban foglalt gazdag lehetőségek közül mindig a célnak leginkább megfelelőt aktualizálva (ennek a típusnak jellegzetes képviselője a szerszám). A gép típusú eszköz akkor válik szükséglet tárgyává, ha a működése által garantált célt igen erős szükséglet motiválja (pl. a primer létfenntartási szükségletek, amelyek kielégítése másképp nincs biztosítva vagy csak nagyobb erőfeszítések árán van biztosítva). Ilyenkor az új szükséglet sztereotip jellegű lesz, és magára az eszköz meglétére, nem pedig működtetésének eleven tevékenységére fog irányulni (ehhez a típushoz tartozik pl. a pénzéhség). Paradox következmény, hogyha az ilyen eszköz megszerzése vagy működtetése nehézségekbe ütközik, akkor a rá irányuló sztereotip szükséglet szenvedélyként rögződhet, háttérbe szoríthatja az eredeti szükségletet is, és „normális” kényszeres tevékenységnek lehet forrásává. A szerszám típusú eszköz ezzel szemben annál nagyobb vonzerőt nyer az ember számára, minél gyengébb egyfelől a célt motiváló eredeti szükséglet, minél fejlettebb másrészt az a képessége a személyiségnek, amely az eszköz célszerű irányításához szükséges. Az ilyen típusú eszközre irányuló szükséglet már nem csupán a tárgy megszerzésére ösztönzi az embert, hanem elsősorban a tárgy működtetésének tevékenységére.

A tárgyak iránti szükségletben tehát az embernél két összetevő alkot szintézist. Az egyik a szervezet és a tárgyi környezet közötti anyagcsere-folyamatokban érvényesül - a másik a személyiség és a tárgyi-társadalmi környezet közötti *információcsere* tevékenységben. Az egyik tényező a maga biológiai elvontságában a szervezet felbillenő homeosztatikus egyensúlyának helyreállítására irányulna a tárgyak biokémiai szubsztanciájának elsajátítása, illetve drive-redukciót eredményező funkcionálás útján. A másik, a specifikusan emberi tényezőnek azonban másfajta törvénye van: *nem a drive-redukció, hanem az entrópiacsökkenés irányában megy végbe.*

Minél nagyobb mennyiségű információ kerül át a tárgyakból a velük folytatott tevékenység során a személyiségbe és a személyiségből a tárgyakba, annál nagyobb mértékben csökken a két rendszer határozatlansága, entrópiája. Ismeretes mármint, hogy az entrópia csökkenése akkor következik be, amikor egy rendszer valószínűbb és ezért stabilabb egyensúlyi



állapotából kevésbé valószínű, labilisabb állapotba megy át. Az információcsere tendenciái tehát az anyagcsere tendenciáival ellentétben éppen a stabilabb egyensúlyi állapotok felbillentésére és labilisabb szinten történő helyreállítására irányulnak.

Ez magyarázza a tanulmány első részében említett másik zavaró tény: a stabilabb egyensúlyi állapot felbillenésekor növekszik a feszültség, a labilisabb egyensúlyi állapot beállásakor csökken, az ilyen tevékenység az embernél mégis mindkét szakaszában akár intenzív örömezzéssel is járhat. E jól ismert tényt sem ignorálni, sem holmi mazochista komplexumra visszavezetni nem lehet. Ehelyett fel kell ismerni benne az emberi élettevékenységnek az állatétól lényeges módon eltérő dinamikáját.

## Teremtés és programozás<sup>49</sup>

„És formálta vala az Úr Isten az embert a földnek porából és lehellett vala az ő orrába életnek lehelletét. Így lőn az ember élő lélekké.” (Mózes első könyve)

„Az ember ezt, ha egykor ellesi, / Vegykonyhájában szintén megteszi.” (Madách: Az ember tragédiája)

Az emberi gondolkodás hosszú kerülő utakon jut el az igazsághoz. Így van ez még az egyszerűbb objektumok megismerése esetében is - hát még amikor az emberi pszichikum természetéről van szó.

A pszichikum megismerésének útján a modern gondolkodás a léleknek a középkorban egyeduralkodó vallásos-idealista felfogásától rugaszkodott el, amely a lelket 1. az anyagtól teljesen független, önálló szubsztanciának és 2. oksági összefüggésektől teljesen szabadnak fogta fel: a lélek, amelyet isten helyezett el az emberben, teleologikusan törekszik az isteni tökély felé. Amikor az emberfelfogás vallási alapjának a helyét a felvilágosodás filozófiájában a természettudomány foglalta el, elvetették a lélek isteni eredetének és teleologikus természetének dogmáját: a lelket anyagi alapra próbálták visszavezetni, és megpróbálták elhelyezni az oksági összefüggések egyetemes rendszerében. E kísérlet a korabeli természettudomány fejlettségi színvonalának megfelelően történt: a pszichikumtól 1. anyagi természetének megállapításával megtagadtak minden olyan specifikumot, amely a lelki jelenségeket a többi anyagi jelenségtől megkülönböztetné és 2. determinált jellegének megállapításával megtagadtak mindenféle szabadságot. A természettudomány megállapította, hogy a természetben nem isteni célszerűség, hanem természetes oksági összefüggések uralkodnak - megtagadtak tehát az emberi pszichikumtól is minden célrairányulást. Az okok által determinált anyagi jelenségeket vizsgálta a mechanika, a kor tudománya, amelynek ideális objektuma a gép volt, az az anyagi szerkezet, amely külső hatásra mozgásba jön, és egyes részei úgy továbbítják egymás felé a külső hatást, hogy mindegyiknek a mozgása szigorúan meghatározott és matematikai egzaktsággal kiszámítható. 1748-ban megjelent *Lamettrie* könyve, az *Embergép*, amely az ember „működését” is így ragadja meg.

A tudomány fejlődésének két évszázada telt el az *Embergép* óta, amikor 1948-ban megjelent *Norbert Wiener* könyve, a *Kibernetika, avagy vezérlés és kommunikáció élő szervezetben és gépben*. Ez a könyv is azt kutatta, amit a másik: az élő szervezet - ezen belül az emberi agy - és a gép működése közötti azonos vonásokat, matematikai képletekkel megragadva. „... Bergson elképzelései - írta *Wiener* - arról, hogy az élő szervezet működése lényegbevágóan különbözik az ... automata működésétől, megalapozatlanok.”

\*

A kétféle működés azonosítása azonban ezúttal a *Lamettrie-ével* homlokegyenest ellenkező, első pillantásra meglehetősen módton történt. Míg a felvilágosodás materializmusa az akkori gépek, automaták mechanikus determinációját vitte át az élőlényekre, ezen belül az emberre is, addig a kibernetika az élő szervezetekre jellemző célszerűséget értelmezte matematikailag és tette az új automaták konstrukciós elvévé. Míg *Lamettrie* „embergép”-ről, addig *Wiener*

---

<sup>49</sup> Megjelent: Világosság, 1964/5. 290-294. és 1964/6. 329-334.

*Rosenblueth-szal és Bigelow-val közösen írott Viselkedés, cél és teleológia* c. tanulmányában „teleologikus mechanizmus”-ról beszél. Mi a „teleologikus mechanizmus”?

Bizonyos értelemben valamennyi ember által alkotott mechanizmus „teleologikus”: az ember valamely célját szolgálja.

A legegyszerűbb mechanizmusoknál, a szerszámoknál közvetlenül az ember eleven ügyessége az, ami biztosítja a működés célszerűségét: úgy irányítja a puska csövét, hogy a belőle kilépő lövedék épp a kívánt tárgyat találja el, olyan szögben tartja a kést, hogy az az anyagot a megfelelő módon vágja el stb. A gépeknek már maga a szerkezete van úgy megkonstruálva, hogy egy meghatározott külső jelre „gépiesen” megvalósítják azt a célt, amelyet részeik egymáshoz való viszonyában a konstruktőr előre rögzített: a présgép egy kar meghúzására a beléhelyezett formának megfelelő alakúra préseli a forma alá tett anyagot, a zenélő automata gombnyomásra eljátssza benne a rögzített zeneszámot, a pokolgép az időzített pillanatban felrobban stb. Bár a gép sokkal bonyolultabb célokat tud megvalósuláshoz segíteni, mint az egyszerű szerszám, mégis olyankor, amikor működése közben váratlanul megváltoznak a külső körülmények, változatlanul produkálja az új körülmények között értelmét veszített, célszerűtlenné vált működést: a présgép akkor is présel, ha alatta van a munkás keze, a zeneautomata akkor is végigjátssza zeneszámát, ha közben gyökeres fordulatot vett körülötte a hangulat, a pokolgép akkor is felrobban, ha időközben barátai kerülnek a közelébe annak, aki időzítette stb. A szerszám esetében az ember állandó értelmes kontrollja veszi többnyire elejét az ilyen „sorsszerűen” bekövetkező célszerűtlenségeknek; a gépnél is ennek kell közbeavatkoznia és megakasztania az önműködést, ha az célszerűtlen irányt vesz.

Tulajdonképpen „teleologikus mechanizmusról” ott beszélhetünk, ahol a célszerű működés az ember beavatkozása nélkül van biztosítva még a külső körülmények megváltozása esetén is.

Ilyen működés csak akkor biztosítható, ha a működést szabályozó - vezérlő központ egyértelmű jelzést kap azokról a változásokról, amelyek a cél megvalósítása szempontjából lényegesek. Az ilyen előreláthatatlan eseményeket jelző közléseket nevezik információnak; minél kevésbé lehetett előre számítani az esemény bekövetkezésére, annál nagyobb a róla szóló közlés információtartalma, és annál jelentősebb lehet ez a közlés a cél megvalósításához. A célmegvalósítás szempontjából azonban tulajdonképpen nem is maguk a külső körülmények az érdekesek, hanem e körülményeknek és a mechanizmus aktuális állapotának a viszonya - ez mutatja meg, hol tart adott pillanatban a cél megvalósítása. Ezért a „teleologikus mechanizmus” leglényegesebb sajátossága, hogy a működését vezérlő központ a működés során elért állapotról időről időre közlést kap, amelyet egybevet a célmegvalósítás menetrendjét előre rögzítő programmal; amennyiben a tényleges állapot eltér a kívánatostól, a központ az eltéréssel ellenkező irányban módosítja a működést - ez a visszacsatolás (feedback) mechanizmusa.

A kibernetikai berendezés mint tulajdonképpen „teleologikus mechanizmus” ilyen programvezérelt, a visszacsatolás közléseit és a kívülről érkezett információkat felfogó, feldolgozó, tároló, továbbító és a program megvalósításához felhasználó szerkezet. A kibernetika ilyen mechanizmusnak fogja fel az élő szervezetet, ezen belül az emberi agyat is, miáltal lehetőséget nyújt működésének matematikailag egzakt megragadására anélkül, hogy ezért akár le kéne mondania az élő szervezet lényeges specifikumának, teleologikus jellegének elismeréséről, akár pedig isteni célszerűségként kellene azt értelmeznie.

A teleologikus működések közül az a legegyszerűbb, amikor valamilyen állapotot kell az automatának emberi beavatkozás nélkül fenntartania. Ilyenkor a visszacsatolás a fenntartandó állapottól való eltérést jelzi, és működésbe hoz egy szerkezetet, amely az eltérést

ellensúlyozza. Így biztosítják pl., hogy egy-egy belső térségben a hőmérséklet vagy a nyomás megadott határértékek között maradjon: amint a felső, illetve az alsó határérték meghaladásáról csatolódik vissza információ, automatikusan ki-, illetve visszakapcsolódik a térség fűtése, kinyílik, illetve bezárul a nyomás csökkentését szolgáló szelep. Így tarthatja egyenes vonalú útirányban a repülőgépet a robotpilóta: ha a változó légáramlatok vagy egyéb váratlan külső hatások eltérítik a gépet az egyenes iránytól, az eltérés mértékéről visszacsatolt információ visszakormányozza azt.

Bonyolultabb a működése annak a „teleologikus mechanizmusnak”, amelynek nem fenntartania kell állapotát, hanem úgy változtatni, hogy egy megadott céltárgyat, amely a maga térbeli helyzetét szintén változtatja, elérjen. Ilyenek a célkövető irányított lövedékek (rakéták, pilóta nélküli repülőgépek, torpedók), amelyeket a lövedék és a céltárgy mindenkor viszonylagos helyzetéről visszacsatolt információ irányít. E csoportba tartoznak a különböző elektronikus „teknősbékák”, „katicabogarak” és más kibernetikus „állatok”, amelyek fényforrások irányában mozognak, akadályokat megkerülnek stb.

A legbonyolultabb azoknak a „teleologikus mechanizmusoknak” a működése, amelyeknek nem valóságosan megadott céltárgyat kell elérniük, hanem valamilyen eszmei célt megvalósítaniuk. Ilyenek az elektronikus számológépek. A célt itt nem valóságosan megadott állapot, illetve tárgy képviseli, mint a „teleologikus mechanizmusok” első, illetve második csoportjánál, hanem pusztán a program, és e cél nem más, mint a programban jelzett műveletsor „elméleti” megvalósítása.

Azok a mechanizmusok, amelyeknek működését eddig vázoltuk, az egyszerű szerszámtól a célkövető szerkezetekig mind oksági meghatározottság alapján működtek: egy vagy több külső hatás megindította a működést, amelynek egyes fokozatai további külső hatásokkal, valamint a „teleologikus mechanizmusoknál” a visszacsatolás hatásaival kombinálódva egyértelműen meghatározták a soron következő fokozatokat. Ez előfeltételezi, hogy az ilyen szerkezetek konstruktőrei előre kiszámítanak és pontosan rögzítenek a programban minden műveletet - a „teleologikus mechanizmusok” itt csak annyiban különböznek a közönséges gépektől és szerszámoktól, hogy egyes műveletek nem kategorikusan, csak függvényszerűen vannak előre megadva: a visszacsatolt információ értékeitől való függésükben, így bár nem ismeretes előre, hogy ez az információ konkrétan milyen értéket fog felvenni, de pontosan ismeretes a mód, ahogyan a művelet bármely felvehető értéktől függeni fog (pl. nem lehet előre tudni, hogy a kibernetikus „teknősbéka” mikor, milyen szög alatt fogja a fényt kapni, de előre kell tudni és a programban rögzíteni, hogy a szerkezet kerekének a fényforrás mindenkor irányának megfelelően kell elfordulnia és elfordulva maradnia mindaddig, amíg az „állat” szembe nem kerül a fénnel).

Az elektronikus számológépnél nem lehet szó az összefüggéseknek ilyen precíz, egyértelmű, lépésről lépésre történő előre való végiggondolásáról és a programban való előzetes rögzítéséről, hiszen ez azt jelentené, hogy a programozó előre elvégzi azt az elméleti műveletsort, amelynek elvégzettetése céljából a gépet igénybe veszi. Az elektronikus számológép segítségéhez többnyire éppen olyankor folyamodnak, amikor nélküle a gondolkodási műveletsor elvégzése nehézségbe ütközne. Ezért az elektronikus számológép programjában egyes műveletek csupán jelezve vannak, és csupán statisztikailag határozzák meg a következő műveletet.

Ezen az alábbiak értendők:

Míg a hagyományos gépben egy-egy szerkezeti egység működése egyértelműen meghatározza egy bizonyos másik egység működését (pl. egy fogaskeréké a vele kapcsolódó másik fogaskerékét), addig az elektronikus számológépnél az egyik elem működése csak azon elemek csoportját határozza meg, amelyek közül valamelyiknek működésbe kell jönnie. Pl. egy bizonyos művelet szükségszerűen előidézi, hogy *A*, *B*, *C* és *D* szerkezeti elem közül valamelyik működésbe jöjjön, de hogy melyik lesz az, azt véletlen tényezők határozzák meg (mint ahogy a dobókocka feldobásakor és visszaesésekor az egyik lap szükségszerűen felülre kerül, de hogy melyik lesz az, az a véletlentől függ). A gép ilyenkor próbálgat, és a visszacsatolás mechanizmusa szelektál, vagyis eldönti, hogy a szükségszerű körön belül véletlenül működésbe jött elem működése célszerű-e, azaz megfelel-e a programban rögzített célnak. Amennyiben nem, akkor ugyanazon csoport másik eleme jön működésbe, míg végül is valamelyiknek a működése sikeresen elvégzi a soron levő műveletet. A gép, amennyiben úgy van konstruálva és programozva, a visszacsatolás mechanizmusa révén „megjegyzi”, hogy melyik elem működése volt célszerű, és legközelebb hasonló helyzetben ezzel kezdi a próbálkozást. Mivel azonban a hasonló helyzetek nem teljesen azonosak, előfordulhat, hogy míg egyszer a *C*, addig máskor az *A*, ismét máskor a *D*, illetve a *B* elem működése bizonyul célszerűnek. Hasonló feladatok sorozatos elvégzése esetén a visszacsatolás révén kialakul az egyes szerkezeti elemek sikeres működésének statisztikája (pl. az esetek 50%-ában a *C*, 25%-ában az *A*, 15%-ában a *D* és 10%-ában a *B* működése volt célszerű), és a további hasonló helyzetekben a gép a várható sikeresség valószínűségének sorrendjében folytatja le a próbálkozást (vagyis *C*-vel kezdi és csak *C*, *A* és *D* esetleges sikertelensége esetén próbálja ki *B*-t, ami a leggazdaságosabb megoldás, mert az esetek 50%-ában már az első próbálkozás sikert hoz, és csupán 10%-ban van szükség négy próbálkozásra).

Ily módon az elektronikus számológép képes „megtanulni” olyasmit, amit az ember által belé helyezett program nem tartalmazott, vagyis képes célszerűen továbbfejleszteni saját magát. Ez tehát az ember által eddig alkotott szerkezetek közül a legmagasabbrendű „teleologikus mechanizmus”.

\*

Milyen „pszichikus” teljesítményekre képesek az elektronikus számológépek?

Napilapok, magazinok tudománynépszerűsítő rovataiban csodálatos hírek látnak napvilágot az elektronikus számológépek vagy a „robotok” csodálatos képességeiről: az elektronikus számológép - mint a neve is mutatja - számol, továbbá olvas és ír is, de ezeken az általános iskola alsó tagozatán elsajátítható művészeteken kívül még magasabbrendű dolgokat is tud, pl. egyik nyelvről a másikra fordítani, sakkozni, általában gondolkodni, verset költeni, zenét szerezni, továbbá megtanulni magától mindazt, amit még nem tud, amire tervezője és programozója nem tanította meg. Időnként egy-egy publicista vagy egy interjút adó tudós felrajzolja a rémképet is: egyszer majd a gép okosabb lesz alkotójánál és fellázad ellene...

Milyen pszichikus teljesítményekre képes hát az elektronikus számológép?

A legegyszerűbb lelki működés az érzékelés: látás, hallás, szaglás, ízlelés és bőrérzékelés (a bőr bizonyos területét érő hideg, meleg, nyomás, illetve fájdalom érzékelése). Az elektronikus számológép elektromos impulzusokkal működik. A fotocella képes a fényt erejének megfelelő elektromos impulzusokká átalakítani - tehát a kibernetikus mechanizmust képessé lehet tenni „látásra”. A mikrofon a hangot alakítja magasságának és erősségének megfelelő elektromos impulzusokká - segítségével tehát a kibernetikus mechanizmus képes „hallani”. A hőmérsékletnek vagy a nyomásnak megfelelő elektromos impulzusok képzése szintén megoldott probléma, és nincs elvi akadály a „szagolni” és „ízlelni” - azaz különböző vegyi hatásokat

felfogni - képes automata megszerkesztésének sem. A fájdalom érzékelésének kérdésére még visszatérünk. De az automaták „érzékelőképessége” kiterjeszthető olyan ingerekre is, amelyeket az ember nem tud érzékelni: ultrahangra, a fény tartományán kívül eső elektromágneses hullámokra, radioaktív és kozmikus sugárzásra stb.

Az észlelés már bonyolultabb folyamat: valamely tárgynak egészként való felfogása. Lényeges feltétele, hogy a tárgyat önmagával azonosnak ismerjük fel akkor is, ha a róla érkező ingerek megváltoznak, pl. ha más szög alatt, más megvilágításban, más távolságról (általában ha kisebbnek vagy nagyobbak) látjuk, ha a dallamot énekhangról áttesszük zongorára vagy hegedűre, C-dűrből G-dűrbe stb. A kibernetikában ez a feladat akkor merült fel legelőször, amikor olyan apparátust akartak szerkeszteni, amelynek segítségével vakok közönséges nyomtatott szöveget „olvashattak” volna úgy, hogy a kibernetikus berendezés az egyes betűket sajátos hanggá alakította volna át: olyan automatát kellett tehát szerkeszteni, amely képes felismerni a nyomtatott betűket függetlenül azok nagyságától és olyan apróbb eltérésektől, amelyeket a különböző betűtípusok képviselnek. A problémát sikeresen oldotta meg *McCulloch és Pitts* - az általuk szerkesztett kibernetikus automata tehát képes volt a betűket észlelni.

Az „emlékezés” képessége nélkül a legegyszerűbb elektronikus számológép sem létezhet. Először is „meg kell jegyeznie” és lépésről lépésre „fel kell idéznie” a programot. „Emlékezetben kell tartania” továbbá hosszabb-rövidebb ideig az általa felfogott információkat, valamint ezek feldolgozásának bizonyos részeredményeit. Végül, mint láttuk, a számológép tárolja és összegezi a visszacsatolás által nyújtott információkat, vagyis „tanul” saját „tapasztalatából”.

A képzelet működése még bonyolultabb, amennyiben az emlékezet anyagát nem változatlanul idézi fel, hanem egyes elemeiből valamilyen új egészet képez (pl. a kacsaláb és a vár képéből a kacsalábon forgó várét). Ennek kibernetikus „képességét” a „zeneszerző” elektronikus automata működésén lehet bemutatni. Ez az automata elemzi egy-egy zeneszerző műveit, vagy egy-egy nép dalkincsét, vagy egy-egy könnyűzenei műfaj termékeit. Ezekre sajátos statisztikai szerkezet jellemző: az egyes hangközök más-más gyakorisággal fordulnak elő bennük, még hozzá a gyakoriság sajátosan változik a mű különböző részeiben is, a ritmusképletek eloszlásának is jellemző a gyakorisága stb. Ebből a jellemző statisztikai szerkezetből áll össze egy-egy komponistának vagy irányzatnak a stílusa; ennek alapján képes a gyakorlott fül felismerni egy-egy újonnan hallott műről, hogy az pl. Mozart alkotása, vagy magyar népdal, vagy charleston. Az elektronikus „zeneszerzőgép” a művek elemzése során a korábban már jelzett módon feltárja a stílust jellemző statisztikai szerkezetet. Ezek után komponálja meg saját „művét”, amelyben a hangok a feltárt statisztikai struktúrának megfelelően követik egymást, stílusa tehát megfelel az elemzett stílusnak, anélkül, hogy az így lekottázott „zene” bármelyik vizsgált zeneművel azonos lenne - vagyis a gép „emlékezeti” anyagából valami új egészet hoz létre.

A „gondolkodás” az elektronikus számológép legmarkánsabb képessége, hiszen ezeknek az automatáknak legjellegzetesebb funkciója éppen a különböző matematikai és logikai feladatok megoldása. Az automata képes a betáplált információkból programjának megfelelően, esetleg „emlékezeti” anyagának felhasználásával különféle következtetéseket levonni, „tapasztalatait” általánosítani (még hozzá pontosan számon tartva az általánosítás valószínűségi fokát, tehát hogy a gép által feltárt összefüggés a hasonló események hány százalékára érvényes), az általános „ismereteket” az új, konkrét feladatok megoldásához felhasználni.

Az elektronikus számológép „pszichikus” képességeinek listája ezzel mintha teljessé vált volna: az érzékelés és a gondolkodás a pszichikus működések skálájának két szélső pontja - a legegyszerűbb és a legbonyolultabb lelki jelenség. Úgy látszik tehát, hogy a rajongó publicistáknak igazuk van.

A látszat azonban hamis: a lelki jelenségeknek egy nagy családja kimaradt a leltárból.

## **I. A fájdalom - és amire az elektronikus számológép nem képes**

Ha az ember vagy az állat bőrfelületét szúrás, vágás, égés, marás, általában valamilyen károsodás éri, működésbe lép a bőrérzékelés negyedik fajtája, a fájdalomérzékelés. A fájdalominger hatására az állat és az ember úgy reagál, hogy elrántja azt a testrészét, amelyet károsodás ér, ha pedig ez a mozdulat nem mentesíti a fájdalomtól, akkor kaotikus egymásutánban végigpróbál mindenféle egyéb mozgást egészen addig, amíg valamelyik véletlenül beválik, vagy az állat teljesen kimerül (embernél ez a szakasz csak igen erős fájdalom esetében zajlik így, egyébként pedig többé-kevésbé racionális próbálkozások formájában).

Nincs semmi elvi akadálya olyan kibernetikus „állat” tervezésének, amelyik egy bizonyos intenzitásfokot meghaladó erősségű érintésre a megérintett „testrészét” az érintés irányával ellentétes irányba elrántja. Tekintettel mindarra, amit az elektronikus számológép statisztikai próbálkozásairól elmondottunk, a kaotikus próbálkozást is képes lehet a gép produkálni.

A fájdalomreakció azonban állatnál és embernél nem merül ki a külső mozgásban. A fájdalominger mobilizálja az egész zsigeri működést: fokozódik a szív, a tüdő, a gyomor, a bélrendszer működése, bizonyos hormonok elválasztása stb., vagyis felborul a szervezetnek az a belső egyensúlya, amelyet homeosztázisnak neveznek.

*Ashby* tervezett egy készüléket, amelynek a homeosztát nevet adta. A homeosztát négy szerkezeti elemből áll (de az elemek száma elvben korlátlanul növelhető). A négy elem között kölcsönös visszacsatolási kapcsolat van. Amikor az egyik szerkezeti elem állapotát valamilyen külső hatás megváltoztatja, akkor az elemek között fennálló labilis egyensúly felborul. A változás hatása továbbterjed a többi elemre, amelyek a maguk részéről szintén kölcsönösen továbbadják; az átadott hatást mindegyik elem vissza is kapja: egyrészt a visszacsatolás útján, másrészt más elemeken keresztül közvetítve. Ez az egész mozgósítottság addig tart, amíg létre nem jön a rendszeren belül egy új egyensúly. Vagyis a kibernetikus készülékeket „homeosztázissal” is el lehet látni, amely bizonyos környezeti változások hatására felborul, majd az új környezeti feltételekhez alkalmazkodott formában áll helyre.

Csakhogy az élő szervezetben a homeosztázis felborul minden környezeti változából fakadó külső hatás nélkül is: az anyagcsere disszimilációs folyamatai révén előbb-utóbb hiány támad valamilyen tápanyagban, ami az állatot vagy az embert hasonló célirányos vagy kaotikus keresőmozgásokra serkenti, mint a külső fájdalominger (a különbség mindössze annyi, hogy utóbbinál a cél nem valami hasznosnak, szükségesnek a megszerzése). Az élő szervezet teleologikus jellege tulajdonképpen végső soron éppen ebből a belső kezdeményező-készségből ered, abból, hogy az élő szervezet képes külső okok hatása nélkül, belső késztetésre is működésbe lépni. Persze a belső késztetések az élet kialakulásának, az egyes fajok kifejlődésének és az egyedi fejlődésnek különböző fokain külső okok hatásának következményeként képződtek, de aktuálisan ható külső okok nélkül is megnyilvánulhatnak. Sőt, a külső okok hatásfoka is függ a belső késztetésektől, a motivációs állapottól: az az állat, amelyet éppen tápanyaghiányt jelző ingerek motiválnak, késztetnek, másképp reagál a táplálékot jelző külső ingerekre, mint a jóllakott állat. Az agyban a kéreg alatt elhelyezkedő motivációs központok határozzák meg az agykéreg tónusát, és ettől függ, hogy a környezetből

az érzékszervek által felfogott és a kérgi központokhoz továbbított ingerek milyen pszichofiziológiai folyamatokat indítanak el és végül is milyen viselkedést eredményeznek. Az aktuális motivációs állapottól függ a pszichikus folyamatok érzelmi színezete és energiája.

A kibernetikus berendezéseknél az aktuális információk hatása a programtól - esetleg a „tanulás” útján továbbfejlesztett programtól - és a gép „memóriájának” tartalmától függ. A kibernetikus berendezésnek nincs motivációja, belső, célirányos készítése, mert ennek végső forrása csak az anyagcsere lehet. Az anyagcserét folytató mechanizmusok saját állapotuk fenntartására irányulva, állapotuk megváltoztatására törekednek, mivel az állapot, amelyet az ilyen mechanizmusoknak fenn kell tartaniuk a környezeti változásokkal szemben, maga az állapotváltoztatás: az anyagcsere. Csak ilyen berendezés képes arra, hogy a külső körülmények változatlansága esetén is megváltozzon a viselkedése oly módon, hogy a változás kezdeményezése tőle magától induljon ki.

Készítettek olyan kibernetikus készülékeket, amelyek energiakészletük kifogyása előtt felkeresték az energiaforrást, és maguk gondoskodtak saját energiával való feltöltésükről (ilyen pl. a *Grey Walter* által szerkesztett Elsie nevű „teknősbéka”). Ezeknél sincs szó azonban igazi motivációról, szükségletről, mert 1. megfelelő külső hatás - pl. fényinger - hiányában a mechanizmus mozdulatlan, és ilyen állapotban energiakészlete megmarad; 2. ha az energiakészlet előbb merül ki teljesen, mint ahogy feltöltésére a gép lehetőséget találna, akkor az automata szintén leáll, és szerkezete ép, működőképes állapotban marad, úgyhogy emberi beavatkozással ismét feltölthető és működésbe hozható. Az állat és az ember szervezetében viszont szakadatlanul folyik az energiafogyasztás, és ha egy rövid időre mégis fennakad (úgy, hogy a szervezet nem jut oxigénhez), akkor ez magának a szerkezetnek olyan bomlásához vezethet, amely a későbbiek során már nem teszi lehetővé az életfolyamatok megindulását. Az anyagcsere két oldala elengedhetetlenül feltételezi egymást: a disszimilációval járó energiafelszabadulásra feltétlenül szükség van, mert csak az így felszabaduló energia biztosítja az új anyagok asszimilációját, illetve a szervezeten belüli célszerű szétosztását és átcsoportosítását, az asszimilációra pedig feltétlenül szükség van, mert csak ez biztosítja azt a szerkezeti anyagot, amely az energia forrása: a szervezet saját magát fogyasztja el, hogy hozzájusson ahhoz az energiához, amelyhez azért kell hozzájutnia, hogy saját magát újjáépíthesse. Ebből a „bűvös körből” fakad az állati és az emberi szervezetben az életfolyamatok szükségleti feszültsége: ha a folyamatok bárhol megszakadnak egy időre, akkor a károsodás láncreakciószerűen terjed tovább a bűvös kör mentén, vagyis ha az anyagi szerkezet épülése valahol akadályozva van, ez csökkenti a szervezet működési energiáinak forrását, ami tovább nehezíti az anyagi szerkezet építését és így tovább. A kibernetikus berendezéseknél az energiaellátást és az anyagi szerkezetet egymástól teljesen függetlenül biztosítják, egyiknek a károsodása sem vonja maga után a másikat, majd visszacsatolódva ismét az elsőét stb.

Mivel a szükségletek, a motivációs állapotok határozzák meg a pszichikus folyamatok érzelmi színezetét, a kibernetikus berendezésekben végbemenő „pszichikus” folyamatok nélkülözik ezt, általában „pszichikus” teljesítményeik listájáról kétségbevonhatatlanul hiányzik a lelki jelenségeknek az a gazdag csoportja, amelyet érzelem névvel szoktunk megjelölni.

## II. A „szolaszik” és a kibernetikus automaták

Filozófusok, írók, publicisták, moralisták és más gondolkodók sokszor panaszkodtak már amiatt, hogy érzelmünk elhomályosítja értelmünket, miáltal képtelenné válunk arra, hogy a világ összefüggéseit megértsük, úgy fogjuk fel, ahogy azok tőlünk függetlenül, objektíve léteznek, és még inkább képtelenné válunk arra, hogy elfogulatlanul a világ objektív összefüggéseit tegyük tevékenységünk vezérfonalává.



*Karinthy Frigyes* egyik regényében elutaztatta *Swifttől* kölcsönzött hősét, Gullivert Faramidóba, azoknak a lényeknek az országába, akik nem voltak megverve a szerves létnek ezzel az „átkával”, mivel testük kristálytiszt, steril szervetlen anyagokból készült. Ezek a „szolaszik”. Egyikük megjegyzi Gullivernek: „Lehetetlen, hogy olyan műszer, mely az ön testéhez hasonló romlott és felbomlott anyagokból készült (így nevezte a húst és vért, e fogalmakra nem lévén szavuk), elvégezhesse az agy munkáját: megértését a dolgok összefüggésének.” A maguk részéről a „szolaszik” minden torzítás nélkül olyannak ismerik a természetet amilyen, és ismereteiket az egyetlen matematikailag tökéletes nyelven, a zene nyelvén fogalmazzák meg.

Az elmondottak alapján úgy tűnhet, hogy a kibernetikus automatával - különösen legtökéletesebb fajtájával, az elektronikus számológéppel -, amely szervetlen anyagból készült, nem él érzelmi életet, ellenben rendelkezik minden megismerőképesseggel, az érzékelés képességétől a logikus gondolkodás képességéig, ráadásul ismereteit nem tökéletlen emberi nyelven, hanem teljes matematikai egzaktsággal fogalmazza meg, az ember megalkotta a „szolaszit”. Úgy tűnhet, hogy az elektronikus számológép nem általában a lelki folyamatokat kölcsönözte az embertől, csak a tudatos működéseket.

A tudat ugyanis abban különbözik a pszichikumtól általában, hogy a tárgyakat és jelenségeket nem a megismerő alanya, annak szubjektív szükségleteire, vágyaira vonatkoztatva tükrözi, hanem más tárgyakra és jelenségekre, azok objektív tulajdonságaira vonatkoztatva. „A tudatos tükrözés - írja *Leontyev* - eltérően attól a pszichikus tükrözéstől, amely az állatok sajátja, a tárgyi valóságnak a szubjektum hozzá való viszonyától elválasztott tükrözése, azaz olyan tükrözése, amely annak objektív, stabil tulajdonságait emeli ki. A tudatban a valóság képe nem olvad össze a szubjektum élményével.”<sup>50</sup>

A tudat ezen specifikuma azonban elválaszthatatlan a tudat egy másik sajátos vonásától, sőt megérthetetlen nélküle: „A tudat az agyvelő magasabbrendű, csak az emberre jellemző funkciója - írja erről *Szpirkin* -, amelynek lényege a külvilág tárgyai objektív tulajdonságainak és viszonyainak célirányos tükrözésében, a cselekedetek előzetes gondolati felépítésében és eredményeinek előrelátásában... áll.”<sup>51</sup> A tudat a munkatevékenységben alakult ki; innen nyerte célirányosságát és objektív jellegét is, amely a célirányosságból fakad.

A munka célkitűző és célmegvalósító tevékenység. Az állat célszerű viselkedésétől abban különbözik, hogy nem valamely szükséglet megadott tárgyának elérésére irányul: specifikuma az eszközkészítés, vagyis olyan tárgy előállítása, amely egy másik tárgy célszerű megmunkálására célszerűen alkalmas. Az állati pszichikum és az emberi tudat magva, amely minden egyéb lelki jelenséget meghatároz, egyaránt a cselekvés célját képező tárgy tükrözése. Állatnál a céltárgy: 1. többnyire a tér valamely pontján kész állapotban adva van, így az állatnak csak helyváltoztatással el kell érnie vagy el kell menekülnie előle, tehát tükrözése valami meglevőnek a leképezését jelenti; 2. az állat szükségleteire, motivációjára való vonatkozásában van számára adva, tehát az állati pszichikum így tükrözi. Az emberi tevékenység specifikus célja, a munkaeszköz ellenben: 1. csak nyersanyagában van megadva, amelyből a munkatevékenység során, lényeges változtatások útján kell a céltárgyat elkészíteni, utóbbinak a tükrözése tehát valami még meg nem levőnek az előzetes gondolati felépítése, megtervezése, előrelátása, a megadott nyersanyagok célirányos tükrözése; 2. az eszköz által majdan megmunkálandó tárgyak vonatkozásában fog funkcionálni, tehát az emberi tudat ebben a formájában tükrözi.

<sup>50</sup> *Леонтьев, А. Н.: Проблемы развития психики.* Москва, Изд. Мысль, 1965, 261-262.

<sup>51</sup> *Szpirkin: A tudat eredete.* Budapest, Kossuth, 1963.

A világ tudatos megismerésének alapja egyfajta elfogulatlan, tárgyilagos, érdek nélküli érdeklődés a dolgok objektív tulajdonságai iránt, függetlenül azok biológiai hasznosságától vagy károosságától. Az érdek nélküli érdeklődés úgy jön létre az embernél, hogy az eszköz-készítő tevékenység viszonylag önállósul a létfenntartási szükségletek motiváló hatásától - az Önállósulásból adódik az érdeknélküliség, az önállósulás viszonylagosságából pedig az a tény, hogy az eszköz-készítő tevékenységgel kapcsolatos tudatos megismerésnek mégis van valamilyen sajátos motiváló hajtóereje, a dolgok objektív tulajdonságai iránti érdeklődés. Ez az érdeklődés is a dolgok hasznosságára vagy károosságára kíváncsi, de nem biológiai, hanem társadalmi hasznosságára vagy károosságára, azaz arra, hogy a dolog elősegíti-e vagy hátráltatja a társadalom által folytatott tevékenység - alapvetően a termelőtevékenység - céljainak megvalósítását (konkrétan: mely célokét mozditja elő, melyekét akadályozza és hogyan - a társadalmi hasznosság vagy károosság ugyanis kizárólag a dolgok objektív tulajdonságaitól függ).

Az információfeldolgozó elektronikus automatából azonban - akárcsak Karinthy „szolaszi”-jából - nemcsak a biológiai elfogultság, hanem a társadalmi elfogultság is hiányzik; érdeknélkülisége nem a tudatos megismeréshez szükséges érdeklődő érdeknélküliség, hanem teljes közömbösség. Ily módon az általa produkált működés semmiképpen sem tekinthető tudati működésnek.

Állításunkat az emberi gondolkodás és a gépi „gondolkodás” összehasonlítása bizonyítja:

Az emberi gondolkodás első specifikuma: problémamegoldó jellege. A gondolkodás az ember teleologikus tevékenységének szerves része. Funkciója az, hogy egy adott szituációban felmerülő célhoz megtalálja azokat az utakat és eszközöket, amelyek a cél megvalósításához elvezetnek. Eközben feltárja a szituációnak, a szituációban szereplő tárgyaknak és jelenségeknek számos szükségszem összefüggését más szituációkkal, tárgyakkal, jelenségekkel; hasonlóképpen feltárja az elgondolt cél számos összefüggését is. A problémamegoldás kulcsponjtja azonban a számos - sokszor végtelen számú - lehetséges összefüggés közül annak az egynek a megtalálása, amely az adott szituációból az elgondolt célhoz elvezet - ezután a megtalált összefüggésnek megfelelő logikai láncolat végiggondolása már nem képvisel különösebb nehézséget. Az iskolai matematikaórákon szerzett tapasztalatából mindenki tudja, hogy pl. az ún. szöveges példák megoldásánál mindig az egyenlet felállítása képezte a nehézséget, nem a már felállított egyenlet megoldása, az új geometriai tétel bebizonyításánál pedig a számos már bizonyított tétel közül annak az egynek a kiválasztása, amelyből a szóban forgó levezethető, nem maga a levezetés logikai művelete. A kérdéses összefüggést az emberi gondolkodás legtöbbször nem úgy találja meg, hogy végigpróbálgatja a lehetséges összefüggéseket, amíg véletlenül rá nem bukkan a megfelelőre - ez az út többnyire már a lehetőségek számának végtelensége miatt sem járható. A kitűzött cél az embernél létrehoz egy olyan sajátos beállítódást, egy sajátosan irányuló motivációs állapotot, amely a vizsgálandó lehetőségek körét eleve leszűkíti; ezen belül aztán leggyakrabban több-kevesebb próbálkozás után hirtelen, felismerésszerűen jön rá az ember a megoldásra.

Az elektronikus számológépeknél a lehetőségek körének előzetes leszűkítését - belső motiváció hiányában - mindig az embereknek kell elvégeznie a programozással. A program által megszabott körön belül azután kénytelen az automata minden lehetőséget végigpróbálgatni, egészen a célra vezetőnek a megtalálásáig. Az egyetlen, amire ezen belül képes, a próbálgatás gazdaságos sorrendjének statisztikai kialakítása hasonló feladatok ismétlődése esetén.

Az emberi gondolkodás második specifikuma: fogalmi jellege. Az emberi gondolkodás sajátos jelekkel operál: szavakkal, amelyek a társadalom története során rögzítődnek meghatározott tárgyi tartalom jelölésére. Az egyes ember születésekor készen találja a szavaknak egy bizonyos nyelvi rendszerét; amikor ezt elsajátítja, elsajátítja minden egyes szó jelentését is, vagyis azt a tárgyi tartalmat, amit az emberi megismerés addig a szó által jelölt tárggyal kapcsolatban feltárt. A szóval való minden tudatos operációban valamilyen nem tudatos módon jelen van ez a tárgyi tartalom is. Amikor pl. Pitagorasz-tétel bizonyításának gondolkodási problémáját oldom meg, akkor a „derékszögű háromszög” terminussal operálok, de képtelen lennék a probléma megoldására, ha közben nem lenne megadva számomra a terminus tárgyi tartalma: három egyenes által határolt zárt mértani síkidom, amelynek két oldala merőleges egymásra. A gondolkodási probléma megoldása pedig a maga részéről tovább gazdagítja az egyes szavak tárgyi tartalmát, elmélyíti a gondolkodás által használt fogalmat: példánknál a derékszögű háromszög fogalma gazdagodik a befogók és az átfogó közötti összefüggés tartalmával.

Az elektronikus információfeldolgozó automaták „gondolkodása” e tekintetben is lényegesen eltér az emberi gondolkodástól. *Leontyev* és *Panov* erről a következő megállapítást teszik: „Ténylegesen a »gondolkodó« gépek nem nyelvi-tárgyi jelentésekkel dolgoznak, nem nyelvvel, hanem számításal, azaz szabályok bizonyos összességével, formális, tárgyi tartalom nélküli rendszerrel, amely a következő elv szerint épül fel: *a)* meg van adva egy önkényes »ábécé«, *b)* meg vannak adva a kiinduló »szavak« ebben az ábécében, *c)* meg vannak adva a szabályai az új »szavak« képzésének a kiindulókából. Ennek eredményeként az objektumok, amelyekkel végzendő operáció atomatizálva van a gépben, az adott operáció elemeiként jelentkeznek, de a gép működésének keretein belül tárgyi tartalmuk üres marad. De az emberi gondolkodás számára az objektumok értelmét nemcsak a logikai viszonyok határozzák meg, hanem az objektumok tárgyi tartalma is és az a pszichológiai szituáció, amelyben az ember cselekvései kibontakoznak, az ember szándékai és motívumai, viszonya a feladatokhoz stb.”<sup>52</sup>

A kibernetikus berendezések tehát nem rendelkeznek sem a gondolkodás, sem a tudatos megismerés más emberi képességével. De képességeik tagadását illetően még ennél is tovább kell menni.

### III. Lelki jelenségek idézőjelben és idézőjel nélkül

Az olvasó észrevehette, hogy amikor az elektronikus számológépek „érzékeléséről”, „észleléséről”, „emlékezéséről”, „képzeletéről”, „gondolkodásáról” beszéltünk, mindig idézőjelben használtuk e kifejezéseket.

A kibernetika a „teleologikus mechanizmusok” megalkotásával a biológia eredményeihez kapcsolódott; elsősorban a darwinizmuséhoz, amely a fajon belüli véletlenszerű egyedi eltérésekkel és a természetes kiválasztódással tudományos magyarázatát tudta adni az élőlények morfológiai célszerűségének; másodszor a behaviorizmuséhoz, amely a próbálkozások során véletlenül megtalált biológiailag sikeres viselkedés rögzítődésével az állati viselkedés célszerűségének is tudományos magyarázatot adott. A legmagasabbrendű „teleologikus mechanizmusok” ugyanígy alakítják ki a bennük végbemenő véletlenszerű eseményekből visszacsatolás útján viselkedésük célszerűségét.

---

<sup>52</sup> *Leontyev, A. N.-Panov, D.J.: Az ember pszichológiája és a technikai haladás. Moszkva, 1963, 407.*

A kibernetika a behaviorizmushoz hasonlóan a „black box” elve alapján áll: az élő szervezetet, illetve annak egyes részeit (pl. az idegrendszert) olyan „fekete dobozba” zárt berendezésnek fogja fel, amelynek belső szerkezete ismeretlen és hozzáférhetetlen, csak abból lehet rá következtetni, hogy a bemenetre adott különböző impulzusok milyen kimenő impulzusokat eredményeznek, vagyis az egyes ingerkombinációk milyen viselkedéskombinációkat váltanak ki; a „teleologikus mechanizmusokban” ugyanazt az összefüggést próbálja reprodukálni bemenő és kimenő impulzusok között, amelyet az élő szervezeteknél megfigyelt.

Csak hogy a pszichikus folyamatok éppen az inger és a reakció között folynak le, tehát a „black box” elve éppen ezt ignorálja. Az ignorálás megmutatkozhat nemcsak a pszichikum létezésének figyelmen kívül hagyásában, hanem hallgatólagos feltételezésében is: amikor azon az alapon, hogy a bemenő és kimenő impulzusok közötti viszony mutat valami hasonlóságot a kibernetikus berendezésnél, illetve az állatnál vagy az embernél, a kétféle impulzus közé az automatába is belevetítik - minden bizonyítás nélkül - az állat és az ember lelki jelenségeit.

Ami mármost a lelki jelenségeket valójában illeti, ezekre, mint életjelenségekre tényleg a biológiai, konkrétabban az idegfiziológiai törvényszerűségek érvényesek. A lelki jelenségek, mint életjelenségek teleologikus jellegének tudományos, matematikailag egzakt értelmezésével a modern biológiához kapcsolódó kibernetika közelebb jutott a pszichikum természetének helyes megértéséhez, mint akár a vallásos - idealista felfogás, amely a teleologikus jelleget indeterminista módon, mindenféle szükségszerű meghatározottságtól való szabadságként fogta fel, akár a mechanikus materializmus, amely az oksági meghatározottságból kiindulva tagadta a célszerűséget: a teleologikus jellegben a pszichikum egyik specifikumát ragadta meg.

A pszichikumnak azonban van egy másik specifikuma, amely már nem a többi életjelenséggel közös sajátosság, hanem olyan, amely megkülönbözteti a többi életjelenségtől általában: a lelki jelenségek a világ tárgyainak és jelenségeinek képmását nyújtják. A pszichikus képmás - érzéklet, észleleti kép, képzet, fogalom - az általa tükrözött anyagi tárgyakra és jelenségekre vonatkoztatva eszmei természetű. A külvilágra való vonatkoztatottsága tehát viszonylag önállósítja ezeket a pszichikus képződményeket az állati vagy emberi szervezet fiziológiai működéseitől. Ugyanakkor ez az önállóság csupán viszonylagos, hiszen a pszichikus képmás olyan pszichofiziológiai folyamatok terméke, amelyek az élő szervezet fiziológiai működéseinek szerves részét képezik. A pszichikum ezen dialektikus materialista felfogása - amelynek nagyszerű kifejtését *Rubinstein* nyújtja *Lét és tudat* c. könyvében<sup>53</sup> - célhoz érését jelenti a kerülő útnak, amelyről cikkünk bevezetőjében a pszichikum természetének megismerésével kapcsolatban szoltunk.

A kibernetika, amikor a különböző információfeldolgozó elektronikus automatáknál hallgatólagosan feltételezi az egyes lelki jelenségeket, éppen a pszichikumnak ezt a specifikumát hagyja figyelmen kívül. A kibernetikus automaták „érzékelését”, „észlelését” és egyéb „lelki jelenségeit” csak idézőjelben lehet a megfelelő lelki jelenség nevével illetni, mert az automata hasonló viselkedést mutat ugyan, mint az állat vagy az ember, amikor érzékel, észlel stb., de az automatánál éppen az eszmei természetű képmás hiányzik. Amikor az automata pl. „lát”, akkor nincs jelen benne az ingernek vagy a tárgynak a képe, hanem csak bizonyos jel (kód) - egy elektromos impulzus vagy jelkomplexum, amelynek egy előzetesen megadott jelkulcs szerint bizonyos információtartalma van ugyan, de maga ez a tartalom az automata számára nem létezik, csak az átalakítások sorozatán átment jelet végül megfejtő ember számára (pl. a vakok számára készített olvasógépnél a vakok fejtik meg, hogy a gép által kiadott hang milyen

---

<sup>53</sup> *Rubinstein, Sz. L.: Lét és tudat.* Budapest, Kossuth, 1962.

betűt jelöl, és csak az ő számukra létezik a betűkből végül összeálló szöveg értelme, tárgyi tartalma is). Az esetek jelentős részében a jel információtartalma nem is megfejtésben, hanem a kibernetikus berendezés által vezérelt tárgy - pl. rakéta vagy kibernetikus „teknősbéka” - célszerű mozgásában realizálódik. Ugyanez az összefüggés áll fenn valamennyi említett „lelki jelenség”-nél is.

#### **IV. Felmentő ítélet a kibernetika ügyében**

A kibernetikus automatákhoz fűződő zszurnalisztikus elképzelések - amelyeket maguknak a kibernetikusoknak egy része is oszt - tehát nem tarthatók: e mechanizmusoknak sem tudatos, sem nem tudatos lelki jelenségei nincsenek.

A kibernetika tehát nem képes lelki jelenségeket mesterséges úton előállítani. Igen fontos adalékot szolgáltat azonban a lelki jelenségek tudományos magyarázatához: matematikai apparátust.

A pszichológia, mióta önálló szaktudományként kialakult, rendszeresen alkalmaz különböző méréseket azzal a céllal, hogy ezáltal a többi természettudományhoz hasonló tudományos egzaktásra tegyen szert. Az egyes mérések között grafikonokkal, táblázatokkal próbáltak összefüggéseket kimutatni. Azonban az így kapott eredmények ritkán mentek túl a leíró jellegen. Az összefüggések elméletileg értelmezett feltárására a hagyományos matematika eszközei nem voltak elégségesek: ezek téri és idői viszonyok mennyiségi oldala mellett oksági összefüggések mennyiségi aspektusát fejezik ki, a pszichikumra nézve viszont a statisztikai összefüggések az uralkodók. A statisztikai összefüggések tapasztalati feltárására igen sok eset mérési eredményét kellene elemezni, mérések ilyen nagy számának elvégzésére pedig a pszichológiában ritkán nyílik lehetőség (ti. nem lenne elégséges pl. egymillió embernél elvégezni egy pszichikus teljesítmény mérését, hanem ezt ki kellene egészíteni olyan vizsgálattal, amely ugyanannál az embernél pl. egymillió különböző esetben végezné el a mérést - a kétféle mérés statisztikája csak együtt nyújthatna valamilyen megbízható eredményt).

A kibernetika mármost olyan modern matematikai diszciplínákat foglal magában, amelyek lehetővé teszik, hogy a törvényszerű statisztikai összefüggéseket nagyszámú mérés elvégzése nélkül tárják fel. Az alapot a valószínűségszámítás adja. Erre épül a kibernetikának problematikánk szempontjából legjelentősebb diszciplínája, az információelmélet.

Az információelmélet utólag értelmezett olyan tapasztalati úton nyert matematikai összefüggéseket; mint pl. azt, amelyet a Weber-Fechner-féle törvény megállapított: az érzéklet nagysága az ingerintenzitás logaritmusaival arányos. Az információelmélet alaptétele pedig megállapítja, hogy egy esemény bekövetkezését közlő hír információtartalma az esemény valószínűségének negatív logaritmusaival arányos ( $I = -\log p$ : pl. ha öt esemény,  $A, B, C, D$  és  $E$  váltja egymást oly módon, hogy az esetek  $1/2$  részében  $A$ ,  $1/4$  részében  $B$ ,  $1/8$  részében  $C$  és  $1/16$  részében  $D$ , illetve  $E$  következik be, akkor  $A$  esemény bekövetkezésének információ-tartalma  $I = -\log_2 1/2 = 1$ ,  $E$  eseményé  $I = -\log_2 1/16 = 4$ ). Úgy néz ki, hogy az információ-mennyiségnek, valamint egy eseménysor elrendeződését közlő hírsor átlagos információ-mennyiségének (amelyet úgy számítanak ki, hogy az egyes események információmennyiségét megszorozzák az esemény valószínűségével, és az így kapott valamennyi értéket összeadják) a pszichikus jelenségek matematikai összefüggésének feltárásában döntő szerep jut. Pl. egy-egy inger információtartalmával arányos az általa felkeltett önkéntelen figyelem intenzitása, az ingerhez rögzített reakció ideje stb.

A visszacsatolás kibernetikai elmélete matematikailag megragadhatóvá teszi a különböző teleologikus folyamatokat, így az ember által folytatott célkitűző és célmegvalósító tevékenységet is, valamint e specifikusan emberi tevékenység által meghatározott specifikusan emberi lelki jelenségeket is. A célkitűzés mindig az események valószínűségébe való beleszólás. A dolgok valamilyen adott szituációjából több különböző jövőbeli esemény következhet, mindegyik más-más valószínűséggel, de egészen ritka eseteket kivéve, sohasem teljes bizonyossággal. Az esemény bekövetkezésének teljes bizonyosságához mindig hiányoznak bizonyos információk; minél kisebb a bizonyosság, az esemény valószínűsége, annál több információ hiányzik bekövetkezéséhez. Az ember által kitűzött cél mindig ezt a hiányzó információmennyiséget tartalmazza, a célmegvalósító tevékenység pedig átadja a környezet tárgyainak és jelenségeinek, miáltal siker esetén a célul kitűzött, korábban nem teljesen bizonyos esemény bekövetkezik. Minél valószínűtlenebb eseményt tűz ki célul az ember, annál nagyobb információmennyiséget kell tartalmaznia tervének ahhoz, hogy azt sikerrel megvalósíthassa - egyszersmind annál szabadabb, mert annál kevésbé függ az események elkerülhetetlen menetétől a célkitűzés. Tehát a célkitűzés szabadságfoka egzaktul mérhető azzal az információmennyiséggel, amelyet az ember a cél megvalósításával át akar adni a környezet tárgyainak és jelenségeinek. Magáról a cél megvalósításáról az ember visszacsatolt információt kap, amelyet egybevet a célkitűzéssel - a célmegvalósítás szabadságfoka annál nagyobb, minél nagyobb volt a célkitűzés szabadságfoka, és minél kisebb az eltérés a célkitűzés által programozott és a visszacsatolt információ között.

Tehát a kibernetika lehetővé teszi, hogy az emberi célkitűző és célmegvalósító tevékenység matematikailag értékelhetővé váljon. Ez többek között azért különösen jelentős, mert az embernél ez a tevékenység kialakít egy sajátos szükségletet, amely magára az ilyen tevékenység folytatására irányul, és az ember alapszükségletévé lesz. A kibernetika tehát az említett lehetőségeknél fogva módot nyújthat ennek a specifikusan emberi alapszükségletnek, a szükséglet megnyilvánulásának és kielégítésének matematikai értékelésére, az alapszükségletből eredő specifikusan emberi érzelmvilág (vö. *Az ember magasabbrendű érzelmi viszonyairól*, jelen kötet 51-65.) összefüggéseinek matematikailag egzakt feltárására.

A kibernetika mindezek által hozzásegíthet ahhoz, hogy a lelki jelenségek, ezen belül a „titokzatos” érzelmi élet jelenségei körül is szétoszoljon a misztikus homály. Ha a pszichikum összefüggései egzakt módon megragadhatókká válnak, akkor ezzel megszűnik ezen a legjellegzetesebb ismeretterületen is a vallás lehetősége, hogy a még magyarázatlant a maga módján magyarázza.

A kibernetika ateista funkciója azonban nem elsősorban elméleti, hanem gyakorlati. A vallásra általában érvényes, amit *Marx* a mitológiáról ír: „A mitológia a képzeletben és a képzelettel küzd le, tartja uralma alatt és alakítja a természeti erőket; eltűnik tehát a felettük szerzett valóságos uralommal.”<sup>54</sup> Márpedig a természeti erők feletti uralomnak még sohasem voltak olyan hatalmas eszközei, mint amilyeneket a kibernetika ad az ember kezébe: az elektronikus számológépek még kifejlesztésüknek legkezdetibb stádiumában vannak, de teljesítményeik - ha nem is pszichikus természetűek - máris valóban csodálatosak. Ezek az automaták az embert teszik valóságosan istenné: képessé arra, hogy bizonyos lényeket „értelemmel” - a programmal - ruházzon fel és arra kényszerítsen, hogy az ő céljait valósítsa meg. Az ilyen embernek pedig nem lesz szüksége arra, hogy maga fölé istent képzeljen, aki vele azt tenné, amit ő tesz a géppel.

---

<sup>54</sup> *Marx, K.: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Első rész. Budapest, 1972, 35.*

## V. Fellázad-e az automata?

Hátra van még annak a divatos kérdésnek a tisztázása, vajon a természet erőin való uralomnak olyan tökéletes eszköze, mint az elektronikus számológép, nem lesz-e majd új kiszolgáltatottság forrásává az ember számára azáltal, hogy fejlődése során képességek tekintetében leghagyja saját teremtményét és fellázad ellene, saját céljait kezdi követni.

E probléma megoldását illetően *Leontyevvel* kell egyetérteni, aki az emberi tevékenység pszichológiai elemzése során megkülönbözteti a tulajdonképpeni tevékenységet, a cselekvést és az operációt: a tevékenységnek - gyakorlati és elméleti tevékenységnek egyaránt - a célja valami olyan tárgynak vagy szituációnak a megteremtése, amely az ember motívumaként szolgál (pl. az írónál egy regény megírása); a cselekvés azokra a célokra irányul, amelyek megvalósításán keresztül a motiváló végcél elérhető, és amelyeknek tudatos értelmét a motívumhoz való viszonyuk adja (pl. a regényhez való anyaggyűjtés); az operáció a tudatos célok megvalósításának nem tudatos útja-módja (pl. a megfelelő betűk papírra vetése az anyag lejegyzése vagy a regény írása során). Az egyes cselekvések önálló tevékenységgé alakulhatnak, ha céljuk „öncélúan”, tehát az eredeti végcélhoz való viszonyuktól függetlenül kezdi érdekelni az embert, vagyis önálló motívummá válik (pl. anyaggyűjtés közben felébredhet az érdeklődés közvetlenül a gyűjtendő anyag - egy-egy megismert életsors, egy-egy elolvasott történelmi, szociográfiai vagy más tárgyú forrásmunka stb. - iránt). Másfelől bizonyos cselekvések operációvá alakulnak, ha céljuk kikerül az ember tudatából, mert megvalósítása rutinszerűvé vált, és egy átfogóbb célt megvalósító cselekvés láncszemévé lett (pl. az egyes betűk leírása egy első osztályos tanulónál önálló cselekvésből válik operációvá).

*Leontyev* és munkatársai behatóan tanulmányozták ezeket az átmeneteket, mint az egyén pszichikus fejlődésének útjait, vizsgálták a tevékenység külső, tárgyi síkjának átmenetét belső, tudati síkba és viszont, a tevékenység tárgyi és tudati oldala közötti kölcsönhatást.

Megállapították, hogy amikor a cselekvés operációvá válik, elvész tudati oldala, és csak tárgyi oldala marad meg: a kéz és más végrehajtó szervek nem úgy működnek, mint bizonyos cél megvalósítását szolgáló eszközök, amelyeket a tudat a céltárgyakra vonatkoztat, hanem mint különböző külső impulzusok által a tudat közvetítése nélkül kauzálisan működtetett tárgyak, az agy pedig nem úgy, mint a különböző külső tárgyak tudatos tükrözésének, hanem mint az impulzusok átkapcsolásának szerve. Az ilyen működést - akár végrehajtó szerv működéséről, akár pszichikus működésről van szó - az ember átadhatja olyan tárgyaknak, amelyek nem tartoznak szervezetéhez. Egyetlen céltudatos cselekvésnél, legyen bármilyen bonyolult is, nincs elvi akadálya annak, hogy a további pszichikus fejlődés során operációvá alakuljon -, tehát nincs olyan bonyolult cselekvés, amely a továbbiakban valamilyen tárgynak átadható ne volna. Az ilyen funkcióátadás végeredményéhez azonban a következőket kell figyelembe venni: „Az operációk... nem hozzáadódnak a cselekvés állományához, hanem az állományát képezik. Másképpen szólva, ha gondolatban kivonjuk a cselekvésből az azt megvalósító operációkat, ezzel kimerítjük az egész állományt; csupán a cselekvés céljának tudata, motívációja és a szubjektum számára való értelme marad meg, amely az általa megvalósítandó tevékenységtől függ, és ennek megfelelően az adott cselekvés, emocionális jele - mindaz, ami... a cselekvésnek eleven, szenvedélyes és... szubjektív jelleget ad.”<sup>55</sup>

Tehát a kibernetikus automata átveheti a jövőben az embertől egy-egy cselekvés valamennyi operációját, csupa olyan műveletet, amelynek korábban tudatosan kitűzött, az ember számára motívumként szolgáló vagy valamilyen emberi motívumra vonatkoztatott célja volt, a

<sup>55</sup> *Leontyev, A. N. - Panov, D. J.*: i. m. 421-422.

funkcióátadáskor azonban a gépesített műveleteknek már semmilyen tudatosan megválasztható önálló céljuk nincs, a cselekvésből pedig, amelynek részműveleteivé váltak, épp az nem adható át a gépnek, épp az marad meg az ember funkciójának, ami a tevékenység emberi specifikumát jelenti és pozitív érzelmi színezetét szolgáltatja: a cél önálló kitűzése.

Annak, hogy bármilyen bonyolult cselekvést az embertől átvegyen a szerszám, a gép vagy az automata, elengedhetetlen előfeltétele, hogy a cselekvés elveszítse önálló, céltudatos jellegét. Miután pedig így módon a legbonyolultabb kibernetikus automata működéséből is hiányzik a cél önálló kitűzésének mozzanata, elvileg lehetetlen olyan automata, amely „fellázadna” az ember ellen, mivel a lázadás mindig valamilyen saját célnak az idegen céllal való szembe-helyezését jelenti.

Előfordulhat persze, hogy a kibernetikus berendezés valamilyen műszaki hibából adódóan olyan működést produkál, amely az ember céljaival ellenkezik. Ez azonban a közönséges gépeknél, sőt a legegyszerűbb szerszámnál is előfordulhat (pl. amikor az ember kenyérszelés közben megvágja magát). Figyelembe kell venni a kibernetikus automaták szerkezetének és működésének bonyolultságát is, amelyből a műszaki hibák fokozott lehetősége következik. Különösen lényeges, hogy a kibernetikus berendezés működésének statisztikai meghatározottsága miatt sohasem ismerhető előre pontosan a működésnek még közvetlenül soron következő szakasza sem, hát még a későbbiek. Mégis a működés irányát alapvetően az ember által az automatába helyezett program, vagyis az ember által kitűzött cél határozza meg; az ettől való eltéréseket a visszacsatolás mechanizmusa önműködően korrigálja. Minthogy pedig a műszaki hibát minden mechanizmusnál csak átmeneti rendellenességnek tekinthetjük, le kell szögezni: normális működés esetén a legbonyolultabb automata számára is az egyetlen elvileg adott lehetőség az ember céljainak szolgálata.



## A szép pszichológiája<sup>56</sup>

### Szovjet esztéták vitája a szépről

A XX. kongresszus a szovjet esztétikában is nagy megélénkülést eredményezett. *A. I. Burov*nak *A művészet esztétikai lényege* c. 1956-ban megjelent könyve nyitotta meg azoknak a monográfiáknak, tanulmányoknak és vitacikkeknek a sorát, amelyek kísérletet tettek bizonyos hagyományos esztétikai problémák (kritikai és szocialista realizmus, pártosság, tartalom és forma stb.) újszerű megoldására, és emellett a marxista tudományban viszonylag új, még alig kidolgozott problémákat vetettek fel.

Míg a szovjet esztétika hagyományosan túlnyomórészt a művészet törvényszerűségeivel foglalkozott, addig az újonnan felmerült kérdések között nagy súlyt kapott a valóság esztétikai értékelésének a problémája, elsősorban a szépségé mint e vonatkozásban központi kategóriáé. E kérdéscsoport központba kerüléséhez kétségkívül döntő mértékben járul hozzá *Marx Gazdasági-filozófiai kézíratainak* első teljes orosz nyelvű kiadása 1956-ban.

Egészen eddig az időpontig az a felfogás uralkodott a szovjet esztétikában, hogy a szépségre vonatkozóan a materializmus álláspontjáról *N. G. Csernisevskij* mondta ki az utolsó szót. *Csernisevskij* tulajdonképpen két, egymástól lényegesen eltérő (bár látszólag csak megfogalmazásban különböző) meghatározását adta a szépségnek. Az első meghatározás szerint a szépség kritériuma az élet, közelebbről az antropológiailag normális, egészséges emberi élet. Ez a kritérium objektív és abszolút; eszerint a szépség a dolgoknak objektív, természeti létükben adott tulajdonsága: mindazok a dolgok, amelyekben objektív természetüknél fogva megtalálható az élet, közelebbről az emberi élet, szépek. Ezen a ponton merül fel *Csernisevskij* előtt a meghatározás kiegészítésének az elkerülhetetlensége: ismeretes, hogy vannak dolgok (pl. bizonyos kristályok, kövek, fény- és hangeffektusok), amelyeknek természeti létéből objektíve hiányzik az élet, mégis szépek, míg más dolgok (pl. rovarok, csúszómászók) természeti létében objektíve jelen van az élet, ezek mégis rútak; antropológiailag normális, egészséges, emberi élet pedig objektíve csak emberek természeti létében lehet jelen, tehát csak ezek esztétikai megítélésében szolgálhatna alapul a meghatározás, itt viszont abszolút alapul kéne szolgálnia, holott az emberi szépségeszmény nemcsak a különböző népeknél, hanem egy népen belül a különböző társadalmi osztályoknál és rétegeknél is egészen különböző, sőt egymással ellentétes is lehet. *Csernisevskij* tehát kiegészíti első meghatározását azzal a módosítással, miszerint szép az, ami az embert az életre, közelebbről az emberi életre, tulajdonképpen pedig az olyan életre emlékezteti, „amilyennek fogalmaink szerint lennie kell”.<sup>57</sup> Ez azonban valójában már egy másik, az előbbivel ellentétes meghatározás, amely szerint a szépség kritériuma szubjektív és relatív, nem a dolgok létében, hanem a dolgokat szemlélő személyek tudatában van jelen, mint a normális emberi életről kialakított fogalom.

*Csernisevskij*nél a két szempont - a természeti lét és a tudat - eklektikusan keveredett egymással. Ez lehetőséget teremtett arra, hogy *Csernisevskijt* tekintsék eszmei ősöknek mind

<sup>56</sup> A tanulmány első része *Szovjet esztéták vitája a szépségről* címmel megjelent: Valóság, 1962, 43-49. A tanulmány további részei *A szép pszichológiája* címmel megjelentek: Magyar Filozófiai Szemle, 1962/4. 488-511. Ez utóbbi közlemény első részét, amely *Vanszlov*, illetve *Sztolovics* könyvét ismertette, beolvastottuk jelen tanulmányunk első részébe.

<sup>57</sup> *Csernisevskij, N. G.: Válogatott esztétikai művek.* Budapest, Akadémiai, 1952, 6.

a szépség vulgáris materialista, abszolutizáló felfogásának, mind szubjektivizáló, relativista felfogásának képviselői a szovjet esztétikában. Így a szépség körül, elsősorban a szépség objektivitásának kérdése körül kibontakozó vitában a két kibékíthetetlenül ellentétes álláspont hívei egyaránt hivatkozhattak az antropológiai materializmus nagy orosz képviselőjére; *Csernisevskij* azon szépségmeghatározását, amelyre az ellenfelek valamelyike hivatkozott, általában mindkét fél úgy tüntette fel, mint a Marx előtti gondolkodó korlátját, amelyet meg kell haladnia a marxista esztétikának.

Az igazság ezzel szemben az volt, hogy a szépség kialakítandó marxista felfogásának meg kellett haladnia *Csernisevskij* mindkét, egymással kibékíthetetlenül ellentétes meghatározását. Ehhez nyújtott segítséget *Marx Gazdasági-filozófiai kéziratok* című írása, amelynek a munkáról, mint emberi képességek tárgyakban való megtestesítéséről (eltárgyasulás) és a tárgyi tulajdonságok emberivé tételéről (elemberiesítés) szóló tézisei olyan irányt adtak az egyes esztéták kutatásainak, hogy ebben az érzéki tevékenységben - a munkában - általában a természeti lét vagy az egyéni, illetve társadalmi tudat helyett a társadalmi létben keressék a valóság esztétikai értékeinek, elsősorban a szépségnek az alapját és kritériumát.

Ezt a marxi vonalat érvényesítette *V. V. Vanszlov A szép problémája* és *L. N. Sztolovics Az esztétika a valóságban és a művészetben* c. könyvében,<sup>58</sup> amelyek először tárgyalják monografikusan a kérdést. A két könyv alapkoncepciója megegyezik, eltérés közöttük mindössze abban van, hogy míg *Vanszlov* a szépségre korlátozza témáját, addig *Sztolovics* valamennyi esztétikai tulajdonságra (szépségre és rútságra, tragikumra és komikumra, fenségesre és aljasra) kiterjeszti.

Jóllehet mindkét könyv számos fontos problémával foglalkozik (a szépség abszolút és viszonylagos jellege, kapcsolata a kellemessel, a hasznossal, az igazzal, a jóval és a többi esztétikai tulajdonsággal, megnyilvánulása a művészetben, a valósághoz való esztétikai viszony megismerési és gyakorlati jellege, az esztétikum viszonya az etikumhoz és a valláshoz, esztétikai élvezet, esztétikai nevelés stb.), az alapkérdése mégis a szépség objektivitása. A szerzők két fronton harcolva fejtik ki nézeteiket: „A marxizmus - írja *Vanszlov* - ebben a kérdésben elvileg szemben áll mind a különböző idealista elméletekkel, amelyek az anyagi világot és tulajdonságait a tudatból »vezetik le«, mind a metafizikus, szemlélődő materialista elméletekkel, amelyek természeti minőségeknek tekintik az esztétikai minőségeket, ugyanúgy, mint az anyagi világ jelenségeinek fizikai, kémiai, biológiai és egyéb természeti minőségeit.”<sup>59</sup>

E két ellentétes álláspont egy pontban megegyezik egymással (sőt még a mindkettővel szemben álló dialektikus materialista koncepcióval is): abban, hogy a valóság által nyújtott szépművészet a tárgyak és jelenségek érzéki tulajdonságainak szemlélésekor keletkezik.

Ezen belül a metafizikus, szemlélődő materialista felfogás maguknak az anyagi valóságukban vett érzéki tulajdonságoknak a számlájára írja a szépséget. Ez arra a paradox eredményre vezet, hogy e materialista nézetek szükségszerűen formalisták. Egy tárgynak vagy egy jelenségnek érzéki tulajdonságai alkotják ugyanis a formáját - ha esztétikai szempontból ezekre a tulajdonságokra akarunk korlátozódni, akkor tehát formális jegyekben kell a szépség kritériumát keresnünk. A szovjet esztétikai vita metafizikus materialista álláspontot elfoglaló résztvevői is megmutatták, hogy a szépség objektivitására vonatkozó pozitív elképzeléseikben nem tudnak túlmenni azokon az elvont, formális kritériumokon, amelyek tarthatatlanságukat

<sup>58</sup> *Vanszlov, V. V.: A szép problémája.* Budapest, Gondolat, 1958; *Столлович, Л. Н.: Эстетическое в действительности и в искусстве.* Москва, Госполиздат, 1959.

<sup>59</sup> *Vanszlov, V. V.: i. m. 36.*

az esztétika története során már többszörösen bebizonyították. „... minden esztétikai a valóságban - olvassuk pl. Sz. M. *Permyakov* cikkében<sup>60</sup> - végeredményben ritmusra, szimmetriára, harmóniára, a részek egyensúlyára (?) vezethető vissza.” Mások a fejlődésben vélik megtalálni a kritériumot, szem elől tévesztve, hogy ebben az esetben mindennek szépnek kellene lennie, hiszen minden fejlődik, de legszebbnek az állatvilágban pl. a majomnak kellene lennie, mert ez áll az állati fejlődés legmagasabb fokán, sokkal magasabban, mint pl. a pillangó. Ismét mások a törvényt akarják kritériumként elfogadtatni, figyelmen kívül hagyva, hogy távolról sem minden szép, ami törvényszerű, és nem is minden törvényszerű, ami szép.

A. Jigorov *A művészet és a társadalmi élet* c. könyvében látszólag szakít ezzel a formalizmus-sal, amikor más kritériumot alkalmaz az élettelen természetre és mást az élő világra: „... az anyag a fejlődésnek, önmozgásának folyamatában különféle, arányosságukkal, szimmetrikusságukkal kitűnő szervesetlen formákat hoz létre. Ki is fogja tagadni ennek a szépségnek az objektív jellegét? Az élő természetben előttünk van a »tökéletesen egészséges módon« fejlődött fajok sokfélesége, azoknak a szerves formáknak a sokfélesége, amelyekben a legteljesebben és a legerősebben fejeződnek ki a faj minőségi sajátosságai. E szerves formák szépségének objektív jellege szintén kétségen felül áll...”<sup>61</sup> Mármost ahhoz, hogy kimutassuk, hogy két formalista kritérium egyesítéséből még nem feltétlenül nyerünk konkrét, tartalmi, dialektikus, tehát csakugyan érvényes, csakugyan használható kritériumot, csak tovább kell lapoznunk kilenc lappal a könyvben, ahol a szerző megadja saját felfogásának a cáfolatát: „Bármennyire tanulmányoznánk és nézegetnénk, mondjuk, egy friss, pompás rózsát és egy a maga nemében kiváló példányát a kígyónak, nem sikerülne csupán e tárgyak tulajdonságaiból megállapítanunk, hogy miért váltja ki belőlünk a rózsza az öröm, a szépség derűs érzését, a kígyó pedig az iszonyt és undort.”<sup>62</sup>

Az idealizmus felé hajló nézetek a formalista, metafizikus álláspontnak ebből a bevallott vagy bevallatlan tehetetlenségéből, az önmagukban szemlélt érzéki tulajdonságok kritériumra való alkalmatlanságából indulnak ki. E felfogás csak az olyan anyagi formát ismeri el esztétikainak, ezen belül szépnek is, amelyen keresztül valamilyen eszmei tartalom fejeződik ki.

A következetes szubjektív idealizmus magát az érzéki formát tisztán pszichikai képződménynek tekinti, és az általa kifejezett tartalomnak a kérdését a szemlélődő, metafizikus materializmushoz hasonlóan fel sem veti; a szubjektív idealista esztétika a metafizikus materialistához hasonlóan formalista, utóbbtól csak az különbözteti meg, hogy nem ismer el abszolút kritériumot, minden egyén ízlését egyaránt érvényes és egyaránt relatív kritériumnak tekinti. A következetes objektív idealizmus valamilyen objektív, az emberek tudatától és a természet lététől egyaránt független eszme kifejezőjeként fogja fel az érzéki formát (pl. *Platon* a szépség eszméjének, *Hegel* az abszolút eszmének az érzéki kifejezőit látta a szép tárgyakban és jelenségekben).

A szovjet esztétikában természetesen nem találkozunk ilyen következetes idealista felfogással, hanem csak az idealizmus irányába való elhajlással. Ez olyan nézetekben nyilvánul meg, mint pl.: a valóság tárgyai és jelenségei azáltal válnak szépekké, hogy érzéki formáik kifejezik az egyén bizonyos tudattartalmait (szépségeszményét, az ideális emberi életről kialakított fogalmait stb.). Ezen állásponton belül egy szubjektív és egy objektív idealista tendencia figyelhető meg: az előbbi a tudaton belül az egyéni, véletlen mozzanatokra (emlékekre, hangulatokra, ízlésre) helyezi a hangsúlyt, az utóbbi ellenben a társadalmi, legtöbbször osztály

<sup>60</sup> *Пермяков, С. М.: О субъективистских тенденциях в эстетике. Вопросы философии, 1961.5.*

<sup>61</sup> *Jigorov, A.: i. m. Budapest, Gondolat, 1961, 106-107.*

<sup>62</sup> *Jigorov, A.: i. m. 116.*

jellegű, a társadalmi lét, az osztályérdek által determinált mozzanatokra. A társadalmi tudattal operáló felfogás minden látszat ellenére éppúgy magában hordozza az idealizmus tendenciáját, mint az, amelyik a szépséget az egyéni tudatból vezeti le: mindkét felfogás úgy képzei el, hogy a valóság tárgyát vagy jelenségét azáltal látja vagy hallja széppnek az érzéki formát szemlélő ember, hogy beleérzi saját tudattartalmait; e tartalmak tehát, bármennyire kihangsúlyozzák az objektív léttől való meghatározottságukat, nem valóságos tartalmak a valóság tárgyainak és jelenségeinek.

A szépség felfogásában az idealizmus felé hajló álláspontot a szovjet esztéták közül viszonylag legkövetkezetesebben *Burov* képviseli. A vita eredetileg az ő könyve körül indult meg, amely egyébként igen magas színvonalat és komoly tudományos értéket képvisel, csupán a szépség kérdésében - amelyet csak mellékproblémaként tárgyal - nem tud túlhaladni a *Csernisevszkij-féle* koncepción.

*Burov* abból indul ki könyvében, hogy a művészet, mint sajátos társadalmi tudatforma csak úgy igazolhatja létjogosultságát, ha specifikus tárgya van. Ellenkező esetben szerinte a művészet nem lenne más, mint „legjobb esetben a tudomány ismételése, népszerűsítési eszköze, rosszabb esetben a valóság valamilyen formalista »elsajátítása«, ami a művészet lényegét gyakorlatilag a formális-esztétikai reprodukálás feladatára redukálná”.<sup>63</sup> A művészetnek ez a specifikus tárgya *Burov* felfogása szerint az ember: akár közvetlenül az embert, akár az élő vagy az élettelen természet más tárgyát vagy jelenségét ábrázolja a műalkotás, mindenképpen emberi lényeg megismerését célozza; tehát a nem emberi tárgyaknak a művészetben csak szimbolikus, emberi lényegre emlékeztető szerepük lehet. (Megjegyzendő, hogy a művészetnek a tudományéval egyenlő létjogosultságát még ez sem bizonyítja, hiszen az ember éppúgy tárgya a tudománynak, mint a természet, tehát a művészetnek a tudomány ismételése, népszerűsítése való kárhoztatása az emberi társadalommal kapcsolatban éppúgy fennállhat, mint az egész objektív valósággal kapcsolatban.)

Koncepcióját *Burov* kiterjeszti a valóság művészi alkotásokban megtestesített esztétikai tükrözéséről a tárgyaknak és jelenségeknek esztétikai szemléletére általában. Megállapítja, hogy a dolgokat nemcsak a művészet, hanem az ember közönséges esztétikai szemlélete is szimbolikusan fogja fel, vagyis emberi lényegét szimbolizáló, emberi tulajdonságokra emlékeztető mivoltukban; a szép, a rút, a fenséges, az aljas, a tragikus, az idilli, a komikus, az elégikus tárgyak és jelenségek tehát olyan dolgok, amelyeknek érzéki tulajdonságai emberi tartalmat fejeznek ki. Azt a kérdést azonban, hogy hogyan kerülnek emberi tartalmak nem emberi tárgyakba és jelenségekbe; *Burov* nem képes egyértelműen megoldani. A tulajdonképpeni megoldás az, hogy a dolgok szépségének a kulcsa a szemlélődő szubjektumban van, akit bizonyos tárgyak és jelenségek a fogalmainak megfelelő emberi életre emlékeztetnek. *Burov* emellett átveszi *Csernisevszkij* másik meghatározását is a szépségről, amely szerint az utóbbi a dolgoknak objektív tulajdonsága, nevezetesen az egészséges, normális élet. Ezzel szemben a szépség felfogását még éppúgy nem tette egyértelműen materialistává, ahogyan az a szubjektivista engedményre rákényszerült *Csernisevszkijnek* sem sikerült. Sőt, míg *Csernisevszkij* a materialista meghatározástól indult el és a szubjektivista meghatározás csak mintegy ennek alárendelt toldalékaként, önálló kihangsúlyozást nem nyert kiegészítésként szerepel, tehát a materializmussal összeegyeztethetetlen jellege nagymértékben leplezve van, - addig *Burovnál* a szépség emberi jellege logikai elsődlegességet kapott, a fejtegetések középpontjában áll, így a dolgok természeti létével kapcsolatos objektivitás erőltetett, a szubjektivista főkoncepcióval semmiféle kapcsolatban nem álló szempontnak hat.

---

<sup>63</sup> *Burov, A.L.*: i. m. 1956, 80-81.

A *Vanszlov-Sztolovics-féle* álláspontot - amelyet még J. Borev, V. Taszalov, L. Pazsitnov, J. Szuvorov és mások is több-kevesebb egyértelműséggel képviselnek - a metafizikus materialista nézőpontból kiinduló bírálatok teljesen azonosítják *Burov* koncepciójával, és - mint szerintük szubjektivistát - azzal együtt elvetik. Az azonosítás alapja, hogy a szóban forgó bírálatok nem különböztetik meg a történelmi materializmus két alapkategóriáját, a társadalmi létet és a társadalmi tudatot.

Ez a képtelenség a *Marx* előtti metafizikus, szemlélődő materializmus öröksége. Ez a materializmus - az ókortól kezdve a felvilágosodás korán keresztül egészen *Feuerbachig* - minden anyagi, objektív elvet, mindent, ami a léttel kapcsolatos, a természetben keresett, méghozzá egyrészt az embert környező élő és élettelen természetben, másrészt az ember belső, biológiai természetében (ösztöneiben, szükségleteiben, érzelmeiben), amelyet többnyire az állatével azonosítottak, vagy - szélsőséges mechanikus szemlélet alapján - az embert alkotó atomok elrendeződésében.

Ennek megfelelően a társadalomban csak eszmei, szubjektív tényezők hatását láthatták, a társadalom mozgását az emberek tudatával kellett kapcsolatba hozniuk, hiszen a természeti lét, amellyel számoltak, sokkal lassabban változik, minthogy a társadalmi állapotok gyors, olykor forradalmi változását erre lehetne visszavezetni. Ismeretes, hogy ezért a *Marx* előtti materializmus történelemfelfogása idealista volt: a történelmi változást az uralkodó eszméknek (sokszor az uralkodó személyiség eszméinek) a változásából magyarázták, az az anyagi ok pedig, amire az utóbbit végső soron visszavezették (pl. egy porszemnek a tüdön keresztül a vérkeringés útján az uralkodó agyába jutása), távolról sem volt összemérhető a neki tulajdonított hatalmas történelmi változással (pl. az angol polgári forradalommal), ezért nem is lehetett vele valóságos oksági összefüggésben.

A történelmet alakító eszmék igazi anyagi okát *Marx* fedezte fel abban a módban, ahogyan a társadalom a szükségleteit kielégítő anyagi javakat megtermeli. A termelési mód a társadalmi lét, amely - bár a természettől eltérően nem létezett az ember előtt és ember nélkül, magától értetődően nem is létezhet - épp olyan objektív, mint a természet léte, hiszen éppúgy nem függ emberek akaratától, éppúgy saját belső törvényszerűségei határozzák meg.

Mint korábban említettük, *Vanszlov* és *Sztolovics* éppen a társadalmi létből vezetik le a valóság esztétikai tulajdonságait, bebizonyítva, hogy a szépség és a többi esztétikai tulajdonság ilyen felfogás alapján éppúgy objektív, mintha a dolgok természeti létével hoznák kapcsolatba, de ugyanakkor elkerüli az utóbbi felfogás formalizmusát és elvontságát. A *Vanszlov-Sztolovics-féle* koncepciót így bírálják a metafizikus materialista kritikusok, akik *Marx* előtti elődeikhez hasonlóan a társadalomban csak eszmei, tudati tényezők hatását látják: „A társadalmi *jelenségek* objektív jellegét erősítgetve V. V. *Vanszlov* előre el akarja háritani ellenfeleinek azt a lehetséges (mellesleg szólva igen erős) érvét, hogy a természethez viszonyítva szubjektív mind az individuális, mind a társadalmi *tudat*, a köztük levő minden különbség ellenére.”<sup>64</sup> Tehát *Kalantar* és a vita más résztvevői is hallgatólagosan azonosítják a társadalmi jelenségeket a társadalmi tudattal.

Hibás azonosítás alapján marasztalja el a *Vanszlov-Sztolovics-féle* felfogást szubjektivizmusa miatt *Jegorov* is, aki már könyve címében - *A művészet és a társadalmi élet* - jelzi, hogy nem a társadalmi lét marxista kategóriájából indul ki: „Azok a filozófusok és művészettörténészek - írja könyvének 109. oldalán -, akik azt állítják, hogy szubjektum nélkül, gyakorlat nélkül (a gyakorlat pedig csak emberi lehet) szép a természetben nem létezik, fejtetőre állítanak mindent.”

<sup>64</sup> *Калантар, А. Я.: К вопросу об объективности прекрасного. Философские науки, 1958, 3. sz.*

Jegorov itt a társadalmi létet, amely természetesen emberi gyakorlat, de olyan, amelynek céljait nem a benne résztvevő emberek akarata, hanem objektív gazdasági törvények határozzák meg, hallgatólagosan az egyéni gyakorlattal azonosítja, amelyben az individuumok saját szubjektív, véletlen céljaikat követik.

Vanszlov és Sztolovics éppen azon az alapon szigetelik el felfogásukat *Burovétól* és más szubjektivista tendenciát mutató álláspontokból, hogy nem a tudatból indultak ki, hanem a társadalmi létből. A valóság tárgyainak és jelenségeinek esztétikai tulajdonságát ők is abban látják, hogy a dolgok érzéki tulajdonságai valamilyen emberi tartalmat fejeznek ki. E tartalmat azonban nem a tárgyat szemlélő szubjektum tudattartalmaként fogják fel, mint a szubjektivista elméletek, hanem szintén a tárgyak és jelenségek objektív, az egyéni és társadalmi tudattól egyaránt független tulajdonságaiként. Az esztétikailag szemlélt dolog érzéki formájában tartalomként az az objektív funkció fejeződik ki, amelyet a dolog a társadalmi tevékenységben - a társadalmi létben - nyert.

A dolgok így felfogott emberi tartalmát, amely természeti formájukban érzékileg kifejeződik, nem az esztétikai szemlélés során érezzük bele a dologba, hanem előzőleg valóságos anyagi tevékenységünkkel valóságosan belevittük. „A munka tárgya az *ember nembeli életének tárgyasulása*: amikor magát nemcsak - mint a tudatban - intellektuálisan, hanem dolgozva-tevékenyen, valóban megkettőzi és ennél fogva önmagát egy általa teremtett világban szemléli.”<sup>65</sup> A tárgyi világ esztétikai szemlélése éppen az embernek ilyen magaszemlélése a tárgyokban, aminek előfeltétele a világ valóságos „emberiesítése”.

A természet „emberiesítésének” mechanizmusa Vanszlov szerint három különböző formát ölthet:

1. Az alapforma a dolgok céltudatos megváltoztatása, amelynek során a természet tárgyai és jelenségei alkalmas eszközzé válnak az ember további kitűzött céljainak az elérésére. Pl. az ember különböző tulajdonságú természeti anyagok kombinációjával kialakítja az automobilt, amely a természetben azelőtt sehol nem létező tulajdonsággal bír: képes szabályozható irányban, szabályozható és maximumát tekintve elég nagy sebességgel haladni és terheket szállítani. E tulajdonságcsoporthoz az ember, tehát az emberi tulajdonság alkotta, a tárgy pedig „emberiesült”; ezen emberi tulajdonságcsoporthoz révén bír a tárgy pozitív emberi funkcióval, azaz célszerűséggel: elősegítheti bizonyos térben távoli célok időben gyors elérését. A kérdéses tulajdonság mégis *objektív* tulajdonságává vált a tárgyknak és jelenségeknek, mint ahogyan *objektív* a rajta alapuló funkció is, ha nem az egyén véletlen szeszélyeivel, sem létfenntartási szükségleteinek közvetlen kielégítésével, hanem a társadalom természet feletti hatalmának a gyakorlásával kapcsolatos. *Ha az ilyen emberi-objektív tartalom - amely az elmondottak alapján alapvetően az ember által készített munkaeszközökre jellemző - kifejeződik a dolgok természeti-objektív formájában, ha a céltudatosan megváltoztatott tárgyknak és jelenségeknek e társadalmi lényege érzékileg megjelenik természeti - mechanikai, fizikai, kémiai, biológiai - létükben, akkor a dolgok szépek.*

2. Emberi funkció épülhet olyan dolgok tulajdonságára is, amelyeket az ember előzőleg nem vetett alá tevékenységének: ha ezek akár eszközként, akár egyszerűen háttérként bekapcsolódnak a társadalmi tevékenységbe, akkor természeti-objektív tulajdonságaik révén elősegíthetik vagy akadályozhatják a kitűzött célok elérését. „Az emberek munkatevékenysége semmiképpen sem érinti az olyan természeti jelenségeket - írja Sztolovics -, mint például a csillagok, a sarki fény, a szivárvány stb. De hiszen ezek a jelenségek is be vannak kapcsolva abba a »háttérbe«, amelyen kibontakozik az emberi tevékenység, a társadalmi-történelmi gyakorlat,

<sup>65</sup> Marx, K.: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest, 1962, 50.

amelynek fejlődésével sok olyan jelenség, amely korábban az emberhez való viszonyában semleges volt, jelentős szerephez juthat benne... De még a társadalmi-történelmi gyakorlatban háttérként részt vevő jelenségek is már a funkciójuk által »emberiesedtek«: megmutatkoznak törvényszerű kapcsolataik azokkal a jelenségekkel, amelyek közvetlenül kapcsolatosak az emberek tevékenységével.”<sup>66</sup> Ez a természet „emberiesítésének” második formája, amely éppúgy objektív, mint az első, de attól eltérően kiterjedhet a természet mindazon részeire, amelyek az ember keze számára még nem, de érzékszervei számára már elérhetőkké váltak: a Jupiter négy holdja objektív emberi funkciót nyert, amint *Galilei* megpillantotta őket távcsövén, az első űrhajós Marsot érésének pillanatától emberi, a természet feletti hatalom gyakorlásával kapcsolatos objektív célok megvalósítását elősegítő vagy hátramozdító szerepet fog játszani a marsbeli természet stb. *Ha ez az objektív emberi funkció érzékileg kifejeződik az érintetlen természet objektív természeti tulajdonságaiban, akkor e természet objektív esztétikai minőségekkel rendelkezik. Ha emberi funkciója pozitív, a társadalmi tevékenységet, a természet feletti hatalom gyakorlását előmozdító, akkor ennek érzéki kifejeződése objektíve szép.* „A valósághoz való esztétikai viszony - írja *Vanszlov* - lényegében a szabadság szférájába tartozik; ez a szabadság annak eredménye, hogy az embernek hatalma van a természet erői fölött, hogy elsajátította a természeti szükségyszerűséget. A szépség nem is más, mint *érzékileg kifejezett szabadság.*”<sup>67</sup>

3. A természet „emberiesítésének” harmadik formája: „a valóság jelenségeinek képzeletben való felruházása emberi tartalommal (antropomorfizmus, mitológia stb.), aminek reális lehetősége az első két formában gyökeredzik”.<sup>68</sup>

A természet esztétikai „emberiesítésének” ez a formája jelenti a fő ütközőpontot a *Vanszlov-Sztolovics-féle* koncepció és az idealista tendenciájú, valamint a metafizikus materialista felfogás között. A szovjet esztétikában megnyilvánuló idealista tendenciájú nézetek - mint *Burov* könyvének érintésénél láttuk - a természet „emberiesítésének” egyetlen formájaként az antropomorfizálást tartják számon, vagyis azt a formát, amelynél a természeti dolog emberi tartalmak szimbólumaként jelenik meg a szemléletben anélkül, hogy ilyen tartalom valóságosan belekerülhetett volna. A metafizikus materialista álláspont viszont fő érvként az esztétikai tulajdonságok természeti jellege mellett azt a tényt szerepelteti, hogy ilyen tulajdonságokkal a szűz természet is rendelkezik, amelynél az emberi tartalom valóságos bevitele nem mehetett végbe.

A probléma megoldási kísérlete *Sztolovicsnál* és *Vanszlovnál* különböző.

*Sztolovics* ezen a ponton vulgarizáló hibát követ el: a harmadik formát nem említi önálló formaként, hanem azonosítja a másodikkal, amely szintén a szűz természet „emberiesítésének” formája. *Sztolovics* meghatározása szerint az esztétikai tulajdonság „a konkrét-érzéki dolgok és jelenségek azon képessége, hogy meghatározott eszmei-emocionális viszonyt váltsanak ki az emberben önmaguk iránt annak a helynek révén, amelyet ezek a dolgok és jelenségek a társadalmi viszonyok konkrét rendszerében elfoglalnak, és a szerep révén, amelyet benne játszanak”<sup>69</sup> - Mármint e szerepnek - a dolog emberi funkciójának, emberi tartalmának - *Sztolovics* minden esetben objektív jelleget tulajdonít, akár a társadalmi gyakorlatba valóságos tulajdonságai alapján bevont dologról van szó (pl. a Napról, amelynek emberi

<sup>66</sup> *Столлович, Л. Н.*: i. m. 38-39.

<sup>67</sup> *Vanszlov, V. V.*: i. m. 47.

<sup>68</sup> *Vanszlov, V. V.*: i. m. 49.

<sup>69</sup> *Столлович, Л. Н.*: i. m. 41.

tartalma a jó termést sugarainak melege révén objektíve elősegítő funkciójához kapcsolódik), akár csak képzeletben „emberiesített” (antropomorfizált) tárgyakról és jelenségekről (pl. a „karcsú” nyírfáról, amely a lányok karcsúságát, vagy a „háborgó” tengerről, amely az emberi indulatok háborgását - pl. a görög mitológiában a tenger istenének, Poszeidonnak a dühét - szimbolizálja). A kétféle „emberiesítés” között azonban igen nagy különbség van: míg az első esetben maga a tárgy, addig a másodikban csak a tárgy tudati képe nyer emberi tartalmat.

*Vanszlov* különválasztja a két formát és bebizonyítja, hogy az antropomorfizálásnak vagy természeti tárgyak és jelenségek szemléletében való „emberiesítésnek” reális alapja a valóságos „emberiesítés” az emberi tevékenységben: „Az embernek a tárgyi világban való reális kifejeződése alapján kifejlődik az a képessége, hogy a külső tárgyakon keresztül saját tulajdonságait tudatosítsa, hogy azokat az ember képeként észlelje. Ez a képesség a továbbiakban előfeltétele annak, hogy a szűz természet jelenségeit is esztétikailag észlelhessük. Az esztétikai érzék a munkában és ennek termékeihez való viszonyában alakul ki, de egyformán nyilvánul meg (funkcionál) a tevékenység bármely szférájában. Az emberi érzékiség természetét tekintve egységes. Olyan érzékiség, amelynek számára »elembertétele« (emberi jelentőségű) tárgyak vannak megadva.”<sup>70</sup>

Ez azonban még mindig túl kevés, túl elvont ahhoz képest, hogy mind *Vanszlov*, mind *Sztolovics* a természet „emberiesítésének” erről a területéről veszik példáik nagy részét: ráadásul *Sztolovics* - és a konkrét elemzés során *Vanszlov* is - a csak képzeletben „emberiesített” (antropomorfizált) tárgyak és jelenségek emberi tartalmának ugyanolyan objektív jelleget tulajdonít, mint a valóságos társadalmi gyakorlatba valóságos tulajdonságaik alapján bevont dolgok esetében. E fogyatékoság súlyosságát az mutatja, hogy éppen a szóban forgó probléma a fő ütközőpont a *Vanszlov-Sztolovics* féle koncepció és az idealista, valamint a metafizikus materialista felfogás között. A szovjet esztétikában megnyilvánuló idealista nézetek a természet „emberiesítésének” egyetlen formájaként az antropomorfizálást tartják számon; a metafizikus materialista álláspont pedig fő érvként - az esztétikai tulajdonságok természeti jellege mellett azt a tényt használja, hogy ilyen tulajdonságokkal a szűz természet is rendelkezik, amelynél valóságos „emberiesítés” nem ment végbe.

A kérdéskomplexum körül kibontakozott nagyarányú vita számos olyan problémát érintett és próbált megoldani tisztán filozófiai, ismeretelméleti síkon, amelyek megoldásához - véleményünk szerint - jelentős segítséget nyújthatna a kérdések pszichológiai megközelítése. Jelen tanulmány ilyen pszichológiai megközelítést kísérel meg felvázolni a *Vanszlov* és *Sztolovics* által kidolgozott koncepció alapján.

### **A dolgok formájáról és tartalmáról**

A pszichológiai vizsgálódást annak megállapításával kell kezdeni, hogy az egységes szépművényt a legtöbbször igen komplex, sokrétű tárgyak és jelenségek váltják ki. Amikor megállapítjuk, hogy a szépműnek érzéki formájában (természeti tulajdonságaiban) kifejeződik nem érzékelhető tartalma (társadalmi funkciója) is, akkor ezzel csak egy filozófiai jogosult és szükséges absztrakciót hajtottunk végre. Mivel azonban ennek az absztrakciónak a síkján egy sor félreértés adódott, ezért az absztrakciót pszichológiai vizsgálatban fel kell oldani, elemezve mind a tartalmat, mind a forma valójában komplex képzetművét.

---

<sup>70</sup> *Vanszlov, V. V.: i. m. 45.*



A tartalom két mozzanatból tevődik össze: 1. a tárgy belső törvényszerűségeiből, lényegéből, amely lehet tisztán természeti vagy emberiesített jellegű; 2. a társadalmi fejlődés objektív, lényegi, törvényszerű tendenciájából, amelyet a tárgy - saját belső lényegénél fogva - előmozdít vagy akadályoz (a tárgy célszerűsége vagy célszerűtlensége).

A tárgy lényege, belső törvényszerűségei szintén nem homogén jellegűek: minden tárgyban annyi lényegnívó van, ahány mozgásforma (a kutyanak pl. megfelelő feltételek mellett, a biológiai kívül megnyilvánulhat a kémiai, a fizikai vagy a mechanikai lényege is), egy és ugyanazon lényegnívón összefonódnak nem- és fajlényegeket (a kutya specifikus lényege, az emlősök osztályának, az állatoknak és általában az élő szervezetnek a lényege), a legszűkebb specifikus lényegen belül koegzisztálnak ellentétes tendenciák. Ennek a komplex lényegnek a magvát a legmagasabb lényegnívó specifikus tendenciái alkotják.

A tárgy lényegének egyik vagy másik mozzanata más tárgyakkal való kölcsönhatás során jelenik meg. Egy-egy jelenségben sohasem nyilvánul meg az egész komplex lényeg; megnyilvánulhat benne maga a lényeg magva, ehhez közelebb vagy ettől távolabb álló perifériálisabb mozzanat is, pl. egy fánál - a napfénnel való kölcsönhatása során fellépő - azon jelenség, hogy a levele zöld (amiben tudvalevőleg a fotoszintézis, azaz a fa növénybiológiai lényegének fő mozzanata jelenik meg), lényegesebb, mint a magas hő hatására bekövetkező azon jelenség, hogy (kémiai lényegének megfelelően) elég. Lényegesebb a jelenség, hogyha maga a szóban forgó tárgy determinálja, nem pedig valamilyen külső dolog, amelynek hatását a szemlélt tárgy legfeljebb csak módosítja (pl. a Föld és az egyes földi tárgyak közötti kölcsönhatás olyan jelenségében, mint a szabadesés, megnyilvánul a Föld mechanikai lényegének egy mozzanata - gravitációs tömege -, de nem nyilvánul meg maguknak az egyes tárgyaknak a lényege). Végül: annál lényegesebb a jelenség, minél közvetlenebbül nyilvánul meg benne a lényeg egy-egy mozzanata. Mivel a tárgyak sokszoros kölcsönhatásban vannak egymással, és így továbbadhatják egymásnak azokat a hatásokat, amelyek - a tárgy lényegének megfelelően - érik őket, továbbá, mivel a dologon belül a komplex lényeg egyes mozzanatai is kölcsönhatásban vannak egymással, és így az egyik mozzanatot megnyilvánító jelenség közvetve a másikat is megnyilváníthatja - ezért a lényeg több közbeeső láncszem közvetítésével is megnyilvánulhat (pl. a falevelek zöld színében közvetlenül csak a levelet alkotó sejtek fizikai lényegének egy mozzanata - a fehér napfény vörös összetevőjének az elnyelése - fejeződik ki; közvetve azonban megnyilvánul benne a fa kémiai lényegének az a mozzanata, hogy vegyi energiakészletet halmoz fel: az elnyelt fénysugarak hordozzák a látható spektrumon belül a legtöbb hőenergiát).

A dolog lényegének egyes mozzanatait a tárgynak az ember valamelyik analizátorával<sup>71</sup> való kölcsönhatásuk során is különböző módon nyilvánulhatnak meg. E kölcsönhatás eredménye a tárgy az analizátornak megfelelő - látási, hallási, tapintási, szaglási vagy ízlelési - képe. E képben a tárgy érzéki tulajdonságai tükröződnek, amelyek összessége alkotja a dolog formáját.

Esztétikai problémánk szempontjából tehát elsősorban a lényegnek - amelynek komplex jellegét vázlatosan áttekintettük - a tárgy és az egyes emberi analizátorok közötti kölcsönhatásban való megjelenését kell vizsgálni tárgyává tennünk.

---

<sup>71</sup> Az „érzékszerv” terminus helyett ezt a pavlovi terminus technicust fogjuk használni, amely a tulajdonképpeni érzékszerv, a hozzácsatlakozó érzőidegek és az érzőkéregmező komplexumát jelenti. Másképp nem lehetne a pszichológia síkján értelmezni az esztétikai észlelés elemi jelenségeit és - a többi között - Marx vázlatos megjegyzéseit sem a szubjektív emberi érzékiség kifejlődő gazdagságáról, a zenei fülről, a forma szépségét érző szemről (l. i. m. 72-74.).

## Az elemi szép

A kérdést bonyolítja, hogy - a tartalomhoz hasonlóan (amelynek az iménti vizsgálat során igen összetettnek bizonyult lényeg csak egyik mozzanata) - a forma is komplex képződmény. Már maguk az analízátorok szétagolják a konkrét egész képét elvont látási, hallási stb. képekre, amelyeket az agykéreg analitikus-szintetikus tevékenysége tovább tagolhat a legelvontabb téri és idői formákig. Ezek az absztrakt formák teljesen közömbösek az iránt a valóságos objektum iránt, amelynek a formái: ugyanolyan gömbformája van egy fa- és egy acélgömbnek, ugyanaz a ritmusa lehet két különböző dallamnak, egy versnek, dobpergésnek stb. Az absztrakt formáknak az objektum nem *tartalmát*, csak *anyagát* adja.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy az absztrakt formáknak egyáltalán nem lehet tartalmuk. Ezeknek meglehet a hordozó objektumtól, az anyaguktól független, téri vagy idői jellegű saját belső lényegük; ezt a lényeget gyakran igen egyszerű és formaelemek struktúrájában érzékeltesen megjelenő törvényszerűség képviselheti. Az érzékelhető törvényszerűség legelemibb fajtája: a különböző szemléleti tárgyaknak vagy egy és ugyanazon tárgy különböző elemeinek valamilyen azonossága. Ez a törvényszerűség jelenik meg pl. a körben (kerületi pontjaik középponttól való távolsága), a gömbben (a szem recehártyájára való vetületeinek azonossága), a szimmetrikus vagy arányos alakokban, a különböző színű, de azonos térbeli szerkezettel bíró figurákban, a ritmusban (a figurák közötti térközök vagy a hangsúlyok közötti időközök azonossága) stb.

*Az ilyen elemi tartalmat (lényeget, törvényszerűséget) megnyilvánító elemi formák alkotják az elemi szépnak<sup>72</sup> a szféráját.*

Az elemi szép szférája nem merül ki a térbeli és az időbeli elrendeződés elvont tartalmait kifejező elvont formákkal. Ide tartoznak azok a vizuális és auditív formák is, amelyekben a velük közvetlen kölcsönhatásban levő objektív közegnek a belső törvényszerűsége jelenik meg.

Az ízlési, a szaglási és a tapintási (pontosabban az érintésre, a hőre és a fájdalomra érzékeny bőr) analízátorok receptorai közvetlenül érintkeznek a tárgyakkal.<sup>73</sup> A kölcsönhatás során - amelyben mindig az objektum a determináló, az analízátor pedig csak a módosító tényező - a dolog tartalmának (lényegének) biológiailag jelentős mozzanata nyilvánul meg: pl. a kellemes ízben megjelenik a tárgyat alkotó tápanyagok asszimilálhatósága, az elektromos áram kellemetlen ütésében pedig ennek képessége a szervezet szöveteinek szétroncsolására (az áramütés megtartja kellemetlen emocionális színezetét akkor is, amikor a szervezetre gyakorolt hatása hasznos, pl. a galván- és a farádkezelésnél - az inger színezetét az ingernek a fajfejlődés során kialakult feltétlen kapcsolatai határozzák meg; ugyanez a helyzet más kellemetlen színezetű, de biológiailag hasznos, illetve kellemes színezetű, de biológiailag káros ingerekkel). Itt, a továbbiak megvilágítása céljából, két megállapítást kell leszögeznünk: 1. az efféle érzékek tartalma - az érzékelt dolog lényegének megjelenő mozzanata - az érzékelés során nemcsak az állatban, hanem az emberben sem *tudatosul*; 2. ezeknek az érzeteknek mindig *emocionális színezetük van annak folytán, hogy nem tudatosuló tartalmuknak a szervezet valamely biológiai szükséglete számára jelentősége van.*

<sup>72</sup> Az elemi szépet gyakran *formálisnak* is nevezik. Ez az elnevezés csak akkor jogosult, ha formalitáson az anyagtól, a formát hordozó tárgy tartalmától való elvontságot értjük, de nem veszítjük szem elől, hogy ezek az elemi szép formák valamilyen tartalmat fejeznek ki - hiszen éppen azért szépek.

<sup>73</sup> A szag kettős (vegyi és hullám) természetére vonatkozó újabb hipotézisek alapján a szaglási analízátorról mindez csak félig mondható el, félig pedig azokat a vonásokat kell rá vonatkozóan is jellemzőnek tartanunk, amelyeket a következőkben a látási és a hallási analízátorokkal kapcsolatban fogunk vizsgálni. E hipotézisek értelmezhetővé tennék olyan biológiailag közömbös illatok kellemes hatását az emberre, mint a virágoké, a tavaszi földé, bizonyos szintetikus vegyszereké stb.

Ami mármost a látási és a hallási analízist illeti, ezek nincsenek közvetlen kapcsolatban a tárgyakkal, így *az általuk nyert érzetekben a tárgyak lényegének egyetlen mozzanata sem fejeződik ki közvetlenül*. Ezekben az érzetekben, mint formákban az elektromágneses hullámok, illetve a levegőrezgések törvényszerűségei nyilvánulnak meg közvetlen tartalomként. Így pl. a spektrum képében a rezgésszám fokozatos növekedésének törvényszerűsége jelenik meg; a színek egyes színeiben - a kevert színektől eltérően - tisztán fejeződik ki a rezgés törvényszerűsége, akár csak - a zörejektől eltérően - a zenei hangokban; a különböző színek, illetve hangok keverésénél vagy összekapcsolásánál szintén a közöttük fennálló viszony törvényszerűsége fejeződik ki.<sup>74</sup> Az elmondottakból következik, hogy az elemi szépségnek ez a fajtája is közömbös a formát hordozó anyag, a tárgy belső tartalma iránt: ugyanolyan színe lehet különböző tárgyaknak, ugyanazt a hangot vagy dallamot különböző tárgyak rezgése keltheti stb.

Az elemi szépségnek ehhez a csoportjához sorolhatók a csiszolt, sima felületű dolgok. Ezeknek a szépsége abból adódik, hogy az általuk visszavert fénysugarak elrendeződésében meghatározott törvényszerűség érzékelhető (szemben a csiszolatlan felületről visszaverődő fénysugarak kaotikus elrendeződésével). Az elemi szép külön fajtájának kell azonban talán tekinteni az olyan csiszolt tárgyak esztétikai tulajdonságát, amelyek csillognak, azaz úgy verik vissza vagy bontják a fényt, mintha saját maguk bocsátanák ki azt. Az ilyen tárgyak (pl. a drágakövek) vizuális képében, mint formában ez a fény jelenik meg belső tartalomként.

Azt, hogy a csillogó csiszolt tárgy szépségét az elemi szép szférájába soroltuk, az indokolja, hogy - e szféra korábban vizsgált két nagy csoportjához hasonlóan - itt is közvetlenül, érzékelhetően jelenik meg a külső formában a belső tartalom. Fel kell figyelni azonban két olyan különbségre, amelyek későbbi vizsgálódásaink számára majd igen lényegesek lesznek: 1. A drágakövek szépsége valójában már nem redukálódik egy elemi tartalmat kifejező elemi forma szépségére, hanem komplex képződmény, amelyben az imént említett ragyogás mellett szerepet játszik mozzanatként a kő térbeli alakjának szabályossága, fényének tisztasága és számos olyan tényező, amely már az elemi szépség szféráján kívül esik; 2. Míg a térbeli és az időbeli elrendeződéssel, valamint a színekkel és a hangokkal kapcsolatos elemi szép esetében a forma valóságos tartalmat - jóllehet nem magának a formát hordozó dolognak a tartalmát - fejez ki, addig a szóban forgó esetben a fény csak látszólag tartalma a tárgynak.

Az elmondottak alapján teljesen világos, hogy a metafizikus materialista felfogás miért korlátozódik kizárólag a tárgy valóságos belső tartalmától elvont elemi szépre. Az elemi szép szemléltetője olyan tárggyal áll szemben, amelynek mind a formája, mind a tartalma közvetlenül érzékelhető, természeti tulajdonság (a metafizikus materialisták - koncepciójuknak megfelelően - nem különítik el e tulajdonságokon belül a formát és a tartalmat). E tulajdonságok tagadhatatlanul léteztek az ember megjelenése előtt is a természet tárgyaiban; szemlélésük szinte minden történelmi korban, bármely osztály vagy réteg tagjainál tetszést váltott ki,<sup>75</sup> amennyiben sikerült e tulajdonságokat elvonatkoztatni a tárgy belső tartalmától (ahogyan pl. a *Csapajev* című film egyik jelenetében tette

<sup>74</sup> A szemléletben általában - így az embernek a valósághoz való esztétikai viszonyában is - a törvényszerűvel azonos meghatározottságot jelent a megszokásig ismétlődő. Ennek köszönhető, hogy bizonyos színek, illetve hangok megszokott összekapcsolása vagy keverése széppé válhat. Így vált pl. az emberi zenei fül számára széppé az oktáv után a kvint és a kvart, majd a szext és a terc, végül a szeptim és korunkban már a szekund is. Jóllehet itt már a természet emberiesítése során létrejövő, korábban nem létezett vagy az emberi gyakorlatba be nem vont tárgyakról és jelenségekről, elsősorban pedig - mint példánkban is - művészi alkotásokról van szó. mégis ezek ismétlődő formaelemei, pusztán a bennük megmutatkozó összefüggések szilárd megszokása alapján, a későbbiekben elemi formaszépségnek tűnhetnek fel.

<sup>75</sup> A későbbiek során majd érinteni fogjuk azt a kérdést, hogy bizonyos korok - pl. a romantika vagy a dekadencia kora - miért jelentenek kivételt ez alól.

egy vöröskatona, aki a rendezett sorokban, egyszerre, ritmikusan lépve közeledő fehérgárdisták láttán felkiáltott: „Szépen jönnek!”).

Az elemi, formális szépség azonban csak viszonylag független a tárgy tartalmától, ezért csak kivételképpen vonatkoztatható el teljességgel e tartalomtól. A dolgok konkrét érzéki formája a valóságban sokkal komplexebb képződmény, mint az elemi szép elvont formája. „Nem szabad összekeverni az olyan fogalmakat - írja *Sztolovics* -, mint »formális szépség« vagy »rútság« és az »esztétikai tulajdonság formája«. Az esztétikai tulajdonság formája: a tárgy egész érzéki-konkrét képe, amelyen keresztül megjelenik társadalmi-történelmi, emberi tartalma. Az úgynevezett formális szépség (vagy rútság) a tárgy vagy az ember külső képének rendszerint csak egyes oldalait, elemeit jellemzi.”<sup>76</sup> Ezért a formális szépség rendesen csak akkor vált ki tetszést, ha a többi formaelemenben, együtteseikben vagy a forma egészében kifejeződő emberi tartalom nem mond ellent ilyen esztétikai hatásnak.

Mielőtt a tárgy komplex formája és komplex tartalma közötti viszony problémájára rátérnénk, fel kell még vetnünk egy igen fontos kérdést az elemi szép pszichikai hatásmechanizmusával kapcsolatban.

### A szépélmény szükségleti-érzelmi komponensének problémája

Az ember számára elemi szépként megjelenő formákat más gerinces állatok is érzékelik. Az e formákban megnyilvánuló elemi tartalom felfogható számukra is. (A kérdés lényegével kapcsolatos logikus megfontolásokon túlmenően erre mutat *Pavlovnak* és tanítványainak számos kísérlete is, amelyekben sikerült feltételes reflexet kialakítani ingerek meghatározott struktúrájára, relációjára, majd a továbbiakban sikerült kiváltani a kiépített reflexet egészen más ingerek azonos struktúrájával, relációjával: pl. különböző színű, különböző nagyságú, de hasonló síkidomokká, két tetszés szerinti zenei hang meghatározott hangközével, különböző ingerek azonos ritmusával stb.)<sup>77</sup> Természetesen ez a tartalom az állatnál éppúgy nem tudatosul, mint a szaglási, az ízlelési és a bőrérzetek biológiaiilag jelentős tartalma. De hiszen *az elemi szép formák elemi tartalma az embernél sem tudatosul az esztétikai szemlélet során.*<sup>78</sup>

Ha azonban összehasonlítjuk egyfelől azoknak a fény-, illetve hangingereknek az észlelését, amelyek az elemi szép formát alkotják, másfelől a szaglási, az ízlelési és a bőringereknek az érzékelését, akkor a két csoport között elvi különbséget fedezhetünk fel. Az utóbbi érzeteknek, mint megállapítottuk, mindig emocionális színezetük van annak folytán, hogy tartalmuk az állat vagy az ember valamelyik biológiai szükséglete számára jelentőséggel bír. Ellenben a fény- és a hangjelenségek tartalmának - azaz az elemi téri és idői törvényszerűségeknek, valamint az elektromágneses és a levegőrezgések lényegének -, mint szintén megállapítottuk, nincs közvetlen biológiai jelentősége.<sup>79</sup> Ezért a fény és a hang észlelésének önmagában az állatoknál nincs emocionális színezete.

<sup>76</sup> *Столлович, Л. Н.*: i. m. 17.

<sup>77</sup> Ezek áttekintését 1. *Kardos L.*: *A lélektan alapproblémái és a pavlovi kutatások*. Budapest, Akadémiai, 1957, XVI. fej.

<sup>78</sup> Ez, természetesen, korántsem jelenti azt, hogy az ember egyáltalán nem tudatosíthatja ezeket a tartalmakat. (Ebben az esetben lehetetlen lett volna fenti elemzésüket adnunk.) De az elemi szép formában megnyilvánuló tartalomnak a tudatosítása a gondolkodásban történik meg, vagyis kívül esik az esztétikai szemlélet szféráján. Az utóbbinak a specifikuma az előbbivel szemben - mint majd megkíséreljük bizonyítani - éppen a tartalom nem tudatosuló jellege.

<sup>79</sup> Kivételt csak a túl erős vagy a monoton fény- és hangeffektusok képviselnek, amelyek az idegsejteket túlterheléssel vagy túlfárasztással fenyegetik, és károsodásukhoz vezethetnek. Ideiglenes jelentőséggel bír minden váratlan, új, a környezetből valamivel kiemelkedő fény- és hanginger, de ezt a jelentőséget, ha nem nyer feltételes, azaz *közvetett* biológiai megerősítést, azonnal elveszti, amint megszokottá válik.

Itt merül fel épp a kérdés: honnan ered az elemi szép formák szemlélésének érzelmi színezete az embernél? Az ember milyen szükséglete számára bírnak e formák tartalmi jelentőséggel?

A szép problémájának e pszichológiai mozzanata a szovjet esztétika említett három irányzatának egyikénél sem vetődött fel. Mindhárom irányzat képviselői csaknem kizárólag ismeretelméleti síkon, a lét és a tudat viszonyának szempontjából vizsgálták a szép egyes kérdéseit. Ez a módszer teljesen kielégítő a metafizikus materializmus álláspontján,<sup>80</sup> amely „a tárgyat, a valóságot, az érzékiséget csak az objektum vagy a szemlélet alakjában fogja fel”.<sup>81</sup> Az emberi gyakorlatból kiinduló dialektikus és történelmi materialista felfogás azonban vizsgálódásait nem korlátozhatja erre az aspektusra.

Az emberi tevékenységben ugyanis a cél tudata megelőzi a cél meglétét, a tudat determinálja az általa tartalmazott célnak megfelelően a valóságot - úgy néz ki tehát, mintha ez felborítaná a lét elsődlegességének és a tudat másodlagosságának materialista alapelvét (a metafizikus materializmust éppen ez a látszat riasztja vissza attól, hogy a gyakorlat elsődlegességét komolyan vegye). E látszatot nem hárítja el egyedül az az utalás, hogy a cél gondolata mindig a külvilágot tükröző, tehát a léttel szemben másodlagos tudati elemekből áll össze, hogy a cél csak a valóság objektív szükségszerűségeinek felismerése alapján és csak anyagi eszközök révén valósulhat meg. A lét végső determinánsa e folyamatban mégis a tudat volna, amely a valóságot tükröző elemekből a cél gondolatában olyan új szintézist hoz létre, amely semmi meglevőt nem tükröz. Ahhoz, hogy az idealizmus veszélyét elkerülje, az emberi gyakorlatból kiinduló dialektikus és történelmi materialista felfogásnak a tudatban tükröződő külvilág - a tudat külső anyagi determinánsa - mellett figyelembe kell vennie az emberi szükségleteket is, mint a tudat belső anyagi determinánsát. A külvilágot tükröző tudati elemeket a szükséglet szervezi a cél gondolatának egységévé.

A társadalom szintjén éppen a történelmi materializmus érdeme volt az a felfedezés, hogy az egyes társadalmi csoportok céljait nem a környező természet létéből lehet, de nem is a csoportot alkotó vagy vezető emberek tudatából kell levezetni, hanem a csoport, alapvetően pedig a fő társadalmi osztályok érdekéből. Az osztályérdek, a marxizmus felfogása szerint, az objektív valóság mellett a társadalmi tudat fő determinánsa. Ezt az összefüggést konkretizálja a marxista esztétika a társadalmi tudat művészeti tudatformájára, amikor megállapítja, hogy a művészet nemcsak reálisan, vagyis az objektív valóságnak megfelelően, hanem egyszersmind pártosan is, azaz az osztályérdeknek megfelelő „elfogultsággal” tükrözi a valóságot. Felfogásunk szerint a szép problémájának következetesen dialektikus materialista megoldásához *az osztályérdek, a pártosság megfelelő egyéni vetületét kellene megtalálni a kutatott szükségletben, az egyéni tudat belső determinánsában.*

<sup>80</sup> Azok, akik erről az álláspontról mégis érintették a szükségletek szerepének kérdését, az embernél és az állatnál közös szükségletekre mutattak rá. Így pl. *Csernisevskij*, kiindulva abból az igen helyes gondolatmenetből, hogy az ember által a szép szemlélésekor érzett „derűs örömmel” az oka az embernek a szép iránti szeretete - amiből „következik, hogy a szépben van valami kedves, drága a szívünknek. De ennek a valaminek rendkívül átfogónak kell lennie, képesnek legkülönbélebb formákat ölteni, rendkívül általánosnak, mert szépségnek rendkívül különféle tárgyak, egymásra egyáltalán nem hasonlító lények látszhatnak” -, arra a helytelen következtetésre jut, hogy „a legáltalánosabb abból, ami kedves az embernek és a világon legkedvesebb neki, az *élel*” (*Csernisevskij*, N. G.: i. m. 6.), tehát a szép élvezetének szükségleti alapja az élet szeretete. Ugyanakkor ez valóban annyira általános, hogy az állatokra is jellemző. Számos, még Darwinra visszanyúló kísérlet történt olyan irányban, hogy a szép szemléletének érzelmi színezetét a szexuális szükségletből vezessék le. Ha azután az állatéval közös szükségleten belül meg akarták jelölni a szép *emberi* élvezésének specifikus okát, akkor ezt ismét csak a tudatban vélték megtalálni (*Csernisevskij* pl. „fogalminkban” az életről, „amilyennek lennie kell”).

<sup>81</sup> *Marx, K.: Tézisek Feuerbachról.* MEM 3. k. Budapest, 1960, 7.

Az egyén szintjén általában magában a tudatban (az öntudatban) látják az osztályérdek, általában mindenféle társadalmi érdek vetületét. Amit tehát a társadalom szintjén vizsgálva még a tudat egyik fő anyagi determinánsának tekintettek, az itt feloldódik magában a tudatban, amely így belső determináns nélkül marad. Ez mindaddig nem okoz semmi zavart, amíg valamely probléma nem kíván az egyén szintjén végrehajtott pszichológiai elemzést; vagyis a filozófia által érintett kérdések zöménél elégséges, ha az egyént tudata által, tudatát pedig kívülről az objektív valóság és az osztályérdek által determinálnak fogjuk fel. Az etikában és az esztétikában azonban vannak olyan problémák, amelyek közvetlenül az *egyén* és a társadalom, az *egyén* és az osztály, az *egyén* és a másik ember, az *egyén* és a természet egyes tárgyai vagy jelenségei stb. viszonyára vonatkoznak - ezekben az egyén szükségleteit is érintő pszichológiai elemzés elhanyagolása alapvetően helyes összefüggések káros vulgarizálásához vagy az idealizmusnak tett engedményekhez vezethet. Ilyen a szép problémája is, amelynek ismertetett metafizikus materialista felfogásnál nem kevésbé leegyszerűsítő megoldását nyújtaná az olyan elképzelés, amely szerint az egyén a haladó osztály érdekének tudatos felismerése alapján tulajdonítana esztétikai értéket, szépséget azoknak a tárgyaknak, embereknek, természeti és társadalmi jelenségeknek, amelyek a haladás és az egyén fejlődése, valamint a társadalmi és az egyéni szabadság számára pozitív jelentőségűek.

Az osztályérdeknek, az esztétikai pártosságnak megfelelő egyéni szükséglet látszólag megoldhatatlan logikai ellentmondáshoz vezet. Az osztályérdek viszonylag önállósult az osztályt képező egyének létfenntartási szükségleteitől, fő mozzanata a természet feletti uralom eszközeivel (birtoklásukkal és fejlesztésükkel), valamint a társadalom többi része feletti uralom eszközével (az államhatalommal) kapcsolatos. A haladó osztály érdeke megfelel a társadalmi haladás, az emberi szabaddá válás objektív menetének, ezért az ilyen osztályérdekre épülő pártosság a valósághoz való esztétikai viszony síkján éppen az objektív szép iránti elfogultságot jelenti. Az egyéni szükségletek azonban, úgy tűnhet, tisztán szubjektív elfogultságot jelentenek egyes dolgok iránt vagy másokkal szemben, függetlenül a dolgok objektív tartalmától. Az egyéni szükségletek szempontjából - úgy tűnhet - a tárgyaknak és jelenségeknek csak a szubjektum, az egyén számára való jelentőségük a fontos, de közömbös az önmagukra vagy egyik-másik dologra reflektált jelentőségük, közömbös a jelentőségük a társadalom számára. Mintha a tárgyaknak és a jelenségeknek ezen objektív funkciója - amely esztétikai tulajdonságuknak is tartalmát alkotja - az egyénnek csak a tudata számára létezhetnék, amelyet a szükségletektől önállósultnak fognak fel.

Követelésünk látszólagos logikai ellentmondása megoldódna, a dologban levő dialektikus ellentmondásnak bizonyulna, ha sikerülne az embernél olyan szükségletet kimutatni, amely maga is *viszonylag önállósult a tisztán szubjektív és individuális létfenntartási szükségletektől, amely a szubjektum, az egyén szükséglete ugyan, mégis objektív és társadalmi jellegű.*

### **A sajátságosan emberi szükségletről**

*Pavlov* annak idején tanulmányozta a feltételes reflexláncok, az ún. *dinamikus sztereotípek* kiépülésének és manifesztációjának törvényszerűségeit. Megállapította, hogy a dinamikus sztereotip valamilyen többé vagy kevésbé bonyolult viselkedésforma többszöri ismétlése során épül ki. A szilárdan kialakult dinamikus sztereotip egyrészt valamilyen specifikus *képességnek* a fiziológiai alapjává válik, másrészt a megszilárdult dinamikus sztereotip manifesztációja az állat vagy az ember szükségletévé lesz: ha ezt a manifesztációt valamilyen módon akadályozzák, ez az állat „tombolásához” vezethet, vagyis kaotikus mozgásviharhoz, amelynek szemmel látható célja: megszabadulni a sztereotip manifesztációját zavaró akadályoktól. Ezek a reakciók mind külső formájuk, mind a vegetatív idegrendszer belső mobili-

záltsága tekintetében hasonlítanak az erős és elháríthatatlan fájdalomingerekhez, vagy az ilyen ingerek jelzéseire bekövetkező reakciókhoz. Ezért az ilyen reakciókat a fájdalom- és a félelemreakciókkal azonos mértékben tekinthetjük az emóciók fiziológiai alapjának. Különösen erősen nyilvánulnak meg az ilyesfajta „szabadulási” reakciók a fajra jellemző azon viselkedésformák esetében, amelyek révén a fajhoz tartozó egyedek létfenntartásukat biztosítják.

Az ember legjellegzetesebb tevékenységi formája, amellyel a létfenntartását biztosítja, mint ismeretes, a *munka*. „A munkafolyamat - írja Marx - ... egyszerű és elvont mozzanataiban... az ember és a természet között lefolyó anyagcsere általános előfeltétele, az emberi élet örök természeti feltétele, s ezért független ennek az életnek minden formájától, ellenkezőleg, az élet valamennyi társadalmi formájában egyformán közös.”<sup>82</sup> Az „egyszerű és elvont mozzanataiban” szemlélt munka lényege a *természetre való célszerű ráhatás, amely két mozzanatot foglal magában: a célkitűzést és a célmegvalósítást*. Feltételezésünk szerint az antropogenezis során a munkatevékenység hatására a munka emberi szerveinek (a kéznek), az emberi érzékszerveknek, valamint a beszéd és a gondolkodás szerveinek kialakulása mellett *kialakult a célkitűző és célmegvalósító tevékenység dinamikus sztereotípe is, aminek következtében létrejött az ilyen tevékenység specifikusan emberi képessége és szükséglete is*.

E hipotézist részletesebben *A szabadság és az értékek* c. tanulmányunkban fejtjük ki (1. jelen kötet 36-50.). A feltételezett specifikusan emberi szükségletet azért nevezzük *szabadság-szükségletnek*, mert ez a szükséglet, amely a természet feletti hatalmat, azaz az emberi szabadság magvát biztosító munkatevékenységben alakult ki, viszonylag önállósult a munkától, és kiterjedt minden emberi életmegnyilvánulásra: a tevékenység azon formáira is, amelyekkel az ember közvetlenül nem a természetre, hanem a másik emberre, kollektívára, osztályra, társadalomra hat, sőt a szemléletre, a megismerésre is, amelyben az ember természeti és társadalmi környezetét látszólag passzívan engedi magára hatni - mindezekre az életmegnyilvánulásokra a szükséglet ugyanazt a mércét, a munka lényegét alkotó szabadság mércéjét terjeszti ki. Felfogásunk szerint a *szabadságszükséglet nyilvánul meg specifikus módon az emberek, a tárgyak, a társadalmi és a természeti jelenségek esztétikai szemléletében is, ez kölcsönzi e szemléletnek az emocionális színezetét*.

A szabadságszükségletben, esztétikai vonatkozásainak vizsgálatára korlátozódva, a következő lényeges vonásokat kell kiemelni:

1. *A szabadságszükséglet viszonylag önállósult a létfenntartási szükségletektől*. Nem azonos annak tudatos belátásával, hogy az embernek - létfenntartása biztosításához - munkára, a természet feletti hatalomra, szabadságra van szüksége. Jóllehet ennek az objektív összefüggésnek az alapján alakult ki, megnyilvánul olyan formákban is, amelyek a létfenntartást még bonyolult közvetettséggel sem szolgálják. Ilyen pl. a tárgyak és a jelenségek esztétikai szemlélete is.

2. *A szabadságszükséglet a szubjektum objektív szükséglete*. Kialakulása abban a folyamatban ment végbe, amelyben a munkaeszköz elkészítése térben és időben elszakadt a létfenntartási szükséglet közvetlen kielégítésének céljából szolgáló tárgytól, és viszonylag önálló céllá vált. Ezt a célt már nem magának a tevékenységet folytató lénynak a szükségleteivel kapcsolatos szubjektív követelmények, hanem az eszköz segítségével majdan megmunkálendő tárgy tulajdonságaival kapcsolatos objektív követelmények határozzák meg. A szabadságszükséglet alapvetően olyan tevékenységben elégül ki, amelyben valamilyen tárgy az objektív követelményeknek megfelelő tartalmat nyer. Ha ilyen tartalom - vagyis a tárgy célszerű lényegi tulajdonságai - közvetlenül

---

<sup>82</sup> Marx, K.: *A tőke*. Első könyv. Budapest, 1978, 173-174.

a tárgy formájában szemlélhető, akkor a szabadságszükséglet kielégülése specifikusan esztétikai jellegű, és a tetszés, a gyönyörködés érzelmének a formáját ölti.

3. *A szabadságszükséglet az egyén társadalmi szükséglete.* Azok az objektív követelményeken alapuló, az egyén létfenntartási szükségleteitől viszonylag önállósult célok, amelyek megvalósítása során a szabadságszükséglet kielégül, alapvetően a társadalom, a haladó osztály céljai: a termelőerők fejlesztésével (az elmaradottabb és az előrehaladottabb tényezői közötti objektív feszültségeknek - az utóbbiak követelményeinek megfelelő - megoldásával), a termelési viszonyok megváltoztatásával (a termelőerők objektív követelményeinek megfelelően) kapcsolatosak (hanyatló társadalmak reakciós osztályainak tagjainál azok a célok, amelyek nem az egyén és az osztály fennmaradását szolgálják, a szubjektív önkény céljai). A társadalom alakítja ki azokat a természeti szükségszerűségekre vonatkozó ismereteket, amelyek - a dialektikus felfogás szerint - a szabadság alapját képezik, valamint ezen ismeretek alapján azokat az anyagi eszközöket, amelyek révén realizálható a szabadság, a természet feletti hatalom - ezek az ismeretek és anyagi eszközök minden korban megszabják a szabadságszükséglet kielégítésének általános keretét. Ezt a keretet az eszközök tulajdona kitágítja az eszközök fölött nem rendelkező személyek osztályának a rovására: a termelőeszközök - kisajátításuk következtében - már nemcsak a természet feletti hatalomnak, hanem a termelőeszközöket mozgásba hozó emberek munkája feletti hatalomnak is eszközei. Ennek eredményeképpen az osztálytársadalomban a szabadságszükséglet kielégítésének lehetősége alapvetően az osztályhelyezettől függ, tehát e szükséglet társadalmi jellegén belül az osztályjelleg dominál.

4. *A szabadságszükséglet képes szimbolikus kielégülésre.* A természet feletti hatalom gyakorlásához, a kitűzött célok megvalósításához, tehát a szabadságszükséglet valóságos kielégítéséhez az egyénnek elengedhetetlenül szüksége van a másik ember ismereteire, képességeire, erejére, méghozzá mind a másik ember aktuális tevékenységében megnyilvánuló eleven formában, mind az általa korábban létrehozott munkaeszközökben megtestesülő holt formában. Olyan társadalmi körülmények között, amelyek nem akadályozzák az ezen összefüggésre vonatkozó közvetlen tapasztalatok felhalmozódását, az összefüggés megszokása alapján a másik emberre, ismereteire, képességeire, erejére, tetteiben és az általa létrehozott tárgyakban megnyilvánuló természet feletti hatalmára vonatkozó igényem viszonylag elszakad szabadságszükségletem valóságos kielégítésétől, amellyel kapcsolatban eredetileg kialakult. Ettől kezdve szabadságszükségletem saját valóságos célkitűző és célmegvalósító tevékenységem nélkül is kielégül, pusztán a másik ember ilyen tevékenységének szemlélésekor, és általában minden olyan jelenség szemlélésekor, amelyben a másik embernek a természet feletti hatalom gyakorlásával, a kitűzött célok megvalósításával kapcsolatos képességei megnyilvánulnak, érzelmei kifejeződnek. Szabadságszükségletemnek ez a kielégülése nem valóságos kielégülés, hiszen nem valamilyen kitűzött cél megvalósítására irányuló tevékenységemben, hanem a szemlélődésben megy végbe: a szemlélt jelenség csak szimbolizálja számomra a benne megnyilvánuló emberi ismereteket, képességeket, erőt és valamilyen célnak vele lehetővé vált elérését, csak jelképesen fejezi ki a szabadságot, csak szimbolikus kielégüléshez juttatja szabadságszükségletemet. A szabadságszükséglet kielégülésének fiziológiai alapja mindkét esetben az ún. kinesztétikus ingerület, vagyis az egyes izmok mozgásáról az agykéreg mozgásérzékelő központjába érkező visszajelentés; ezek a mozgásérzékelő kérgi góccok nemcsak perifériálisan (az izmok felől), hanem centrálisan is ingerületbe hozhatók (pl. a látási központ felől más ember mozgásának - a többi között mimikájának - a szemlélésekor) - ilyenkor következik be a szabadságszükséglet szimbolikus kielégülése.

A valósághoz való esztétikai viszonynak sajátos dialektikája van: e viszony *szemlélődő*, de a közönséges szemlélet passzivitása nélkül; e viszony *aktív*, de aktivitása nem irányul sem a szemléletben feltáruló valóságnak a tagadására (mint az érzéki tevékenység), sem magának a



szemléleti képnek a tagadására (mint a gondolkodás). A szemlélődésben megnyilvánuló aktivitás nyitja: a szabadságszükséglet szimbolikus kielégülése (eltérően a valóságos aktivitást kísérő valóságos kielégüléstől). Hipotézisünkéből következik, hogy *az aktív esztétikai szemlélet, amelyben a szabadságszükséglet szimbolikus kielégül, a másik ember közvetlen külső megnyilvánulásainak - mozgásának, mimikájának, hangjának, alakjának - szemléletéből fejlődött ki.* Csak ebből vezethető le és érthető meg a természet tárgyainak és jelenségeinek esztétikai szemlélete: azoké, amelyekben valóságos emberi ismeretek, képességek, erő testesül meg és fejeződik ki emberi célok elérésének biztosítékaként, de azoké is, amelyeknek érzéki formájában embertől érintetlen természeti lényegük, belső törvényszerűségeik, állandóságuk fejeződik ki pozitív emberi funkció, célszerűség alapjaként, mind pedig azoké, amelyeknek külső formájában az emberi lényeg, az emberi szabadság csak szimbolikus, antropomorfizálás révén fejeződik ki.

### **Az esztétikai szemlélet szimbolikus jellegéről**

A szemlélő számára a másik ember külső megnyilvánulásainak érzéki formájában, mint láttuk - ennek az embernek belső tartalma fejeződhet ki. Ilyen esetben a másik ember vagy egy-egy konkrét megnyilvánulása (tette) pozitív esztétikai tulajdonsággal, szépséggel bír. E szépség objektív: a belső tartalom kifejeződése a külső formában azon alapszik, hogy az utóbbit (a mozgást, a mimikát, a beszéd- és az énekhangot) az előbbi (a különféle képességek, amelyek - célszerű realizálódásuk során - összességükben a természet feletti hatalmat biztosítják) determinálja.

Az ember szépsége az elemi széptől elsősorban abban különbözik, hogy az emberi test felszínéről visszavert fényhullámok vagy a hangszalagok által kibocsátott hanghullámok csak közvetve nyilvánítják a látási és a hallási analízátor számára az ember lényegét. Másodsorban: itt már nem elemi formában kifejeződő elemi tartalomról van szó, hanem az ember egész érzéki-konkrét képének komplex formájában megnyilvánuló komplex tartalomról, amely felöleli mind az adott ember „lényegi erőit”,<sup>83</sup> mind ezek célszerűségét, azaz pozitív funkcióját a kitűzött célok megvalósítása, a természet feletti hatalom az ember szabadsága szempontjából. Az embernek látható vagy hallható formában megnyilvánuló tartalma ily módon az ember komplex lényegének éppen a magvával kapcsolatos. Emellett a szép emberi alak - a forma egyik komponense - a tartalom antropológiai mozzanatát fejezi ki: normális anatómiai felépítést, amely normális fiziológiai működést tesz lehetővé, ugyanakkor bizonyos mértékig eredménye is az ilyen működésnek. A normális antropológiai alkat egyfelől előfeltétele a sokoldalú emberi képességeknek, másfelől következménye is ezek rendszeres kifejtésének - így az emberi képességeket megnyilvánító tettek, mozgások, mimika, beszéd, ének stb. szépsége lényegében összefügg az alak antropológiai szépségével. Bár olyan társadalmi körülmények között, amelyekben a szellemi tevékenység elválik a fizikaitól, a lelki,

<sup>83</sup> A „lényegi erők” a képességeken (ismereteken, erőn) kívül felölelik az emberi szükségleteket, vágyakat és az ezek kielégülésével vagy kielégítetlenségével kapcsolatos érzelmeket, szenvedélyeket, hangulatokat, indulatokat. Ezek is kifejeződnek külső mozgásos megnyilvánulásban (mimika, pantomimika, a beszéd és az ének hangszíne). Ilyen külső megnyilvánulások szemlélésekor a másik ember vágyai és érzelmei az imént áttekintett kinesztétikus mechanizmus alapján, együttérzően átélhetők. A másik ember vágyaival és érzelmeivel - köztük szenvedésével - való azonosulás bonyolultabb módon, több áttételen keresztül kapcsolódik a szabadságszükséglethez, mint a képességeivel való azonosulás. Jelen tanulmány keretei között csak annak leszögezésére korlátozódhatunk, hogy a vágyak és érzelmek érzéki formában való kifejeződésének szemlélete szintén szimbolikus kielégüléshez juttathatja a szabadságszükségletet, tehát az ilyen forma szintén szép lehet (1. erről még a *Modern szerelem vagy cinizmus?* c. tanulmányt, jelen kötet 117-134.).

szellemi, jellembeli képességek külső megnyilvánulásainak szépsége függetlenné válhat, sőt szembe is kerülhet az antropológiai szépséggel (e tény különösen a romantika és a dekadencia esztétikai szemléletében kapott erős hangsúlyozást), a külső emberi formában megjelenő kettős belső tartalom lényegi összefüggése mégis megnyilvánul abban a tényben, hogy általában az antropológiai szépségben is az ember szabadsága fejeződik ki az esztétikai szemlélet számára. Erre mutat pl. az antropológiai szépség osztályjellege, amelyet helyesen ismert fel, de helytelenül értelmezett *Csernisevskij*. A jelenség alapja szerint az, hogy a különböző osztályokhoz tartozó emberek különböző életmódjai különböző fogalmakat alakítottak ki „az életről, amilyennek lennie kell”, és az emberek e fogalmak alapján ítélik a saját életmódjuk által kialakított antropológiai alkatokat szépségnek. Valójában az antropológiai szépség osztályjellege úgy alakul ki, hogy az egyes osztályok tagjait - ha az osztályra jellemző élettevékenységet a *saját* tevékenységüknek, képességeik szabad kifejtésének érzik, amelyben kielégül a szabadságszükségletük - az az antropológiai alkat, amelyet e tevékenység alakított ki, maga is e szabad tevékenységre fogja emlékeztetni (objektíve, mint tőle determinált) és szemlélete szimbolikus kielégüléshez fogja juttatni a szabadságszükségletet.

A szimbolikus kielégülés ebben az esetben más pszichofiziológiai mechanizmus útján fog bekövetkezni, mint a másik ember mozgásának szemlélésekor. Itt nincs meg az a természetes kapcsolat, amelyet a másik ember mozgásának szemlélete és a saját mozgás érzékelése - a szabadságszükséglet kielégülése - között láttunk. A szép emberi alaknak az összefüggése az emberi szabadsággal, mint benne kifejeződő tartalommal sokkal közvetettebb. Ezt az összefüggést tulajdonképpen csak a gondolkodás tárhatja fel, amely az alak érzéki képétől a közvetítő fokok egymás utáni elérésén és elhagyásán keresztül halad a tartalom feltárása felé, egyenként sorra véve a vizsgált jelenség - jelen esetben az adott ember - valamennyi számba vehető kapcsolatát más jelenségekkel (a többi között a társadalommal, egyes osztályainak érdekeivel), amelyekben a tartalomnak más-más aspektusa tárul fel. A tartalomnak ebben a gondolati megismerésében a tartalom egyes közvetítő fokai és egyes mozzanatai egymástól viszonylag, a külső érzéki formától pedig teljesen önállóan tükröződnek: az emberi tudatot éppen az különbözteti meg a környezetnek az állat által való visszatükrözésétől, hogy az előbbi a tárgyaknak és a jelenségeknek viszonylagosan önálló tárgyiségükben, azaz a szubjektum szükségleteitől, érzékszerveinek megismerőkéességétől független létében, valamint más tárgyaktól is viszonylag elszigetelten való tükrözése: „A tudati tükrözés írja *Leontyev* - az állatokra jellemző pszichikai tükrözéstől eltérően a tárgyi valóságnak a szubjektum tárgyhoz való viszonyától elhatárolt tükrözése, azaz a tárgyak objektív, állandó sajátosságait kiemelő tükrözés. A tudatban a valóság képe nem folyik össze a szubjektum élményeivel.”<sup>84</sup> Ezt a tézist ki lehet terjeszteni a dolog egyes részeire, tartalmának egymást közvetítő mozzanataira, más tárgyakkal és jelenségekkel való kapcsolataira - mindezek akkor tükröződnek tudatosan, amikor más részekről, mozzanatokról, kapcsolatokról viszonylag elkülönülten tükröződnek.

Magától értetődik, hogy a tartalomnak ilyen önálló, tudatos tükrözése nem nyújt szépélményt, még akkor sem, ha e megismerési folyamat a külső forma - a vizsgált esetben az emberi alak - érzéki tükrözéséből indul ki. *Szépélmény, azaz a szabadságszükséglet szimbolikus kielégülése - a másik ember mozgásos megnyilvánulásának szemléléséhez hasonlóan - ebben az esetben is csak akkor keletkezhet, ha az antropológiai alkat szemléleti képe tölti ki a tudatot, és az ezzel az alkattal kapcsolatos emberi képességek, ezek szabad, a kitűzött célok elérését, a természet feletti hatalmat biztosító kifejtése, mint az érzéki formában kifejeződő tartalom nem tudatosult, a szemléleti képtől nem önállósult módon tükröződik, szervesen beépül a szemléleti képbe, sajátos színezetet, aktivitást kölcsönözve neki.*

<sup>84</sup> *Leontyev, A. N.: A pszichikum fejlődésének problémái. Budapest, Kossuth, 1964, 254.*

Mivel az antropológiai alkat, mint forma szemlélete és az ember „lényegi erői”, szabadsága, mint tartalom között nincs meg az a természetes fiziológiai kapcsolat, amely a másik ember mozgásának szemléletekor fennáll, ezért a szépélményhez szükséges kapcsolatot csak a megszokás biztosíthatja, mint feltételes, asszociatív kapcsolatot.<sup>85</sup> Problémánk szempontjából igen fontos, hogy a megszokás asszociatív kapcsolatot teremthet a forma, illetve a tartalom olyan mozzanataival vagy e mozzanatok olyan együtteseinek között is, amelyek sohasem tükröződtek tudatosulva (pl. az antropológiai alkat szemlélete és a szabadság élménye között létesülhet ilyen kapcsolat a közöttük levő objektív összefüggés tapasztalata alapján anélkül, hogy ez az összefüggés akár egyszer is tudatos megfogalmazást nyert volna). Az asszociatív kapcsolatok - akár tudatosan, akár nem tudatosult módon létesültek - összefonódhatnak egymással, másodlagos, harmadlagos stb. inadekvát asszociációkat képezve.<sup>86</sup> A szép tárgy vagy jelenség érzéki formájában kifejeződő emberi tartalmat a szubjektumban ilyen tudatosan vagy nem tudatosult módon bevéssett, részben inadekvát asszociatív tartalmak képviselik, amelyeknek felidézése - függetlenül a bevésés tudatosságától - nem tudatosuló, az érzéki tudattartalomba szintetikus beépülő módon megy mindig végbe.

Mindaz, amit itt az antropológiai alkat szépségére vonatkozóan megállapítottunk, érvényes az emberi képességek olyan, a tárgy vagy a jelenség felett hatalmat biztosító megnyilvánulásának szépségére is, amilyen az ember által az objektív követelménynek megfelelően elkészített eszköz. Itt az emberi „lényegi erők” eltárgyasulnak az eszköz objektív lényegében, belső törvényszerűségeiben, amelyeket kialakítanak, és amelyek az eszköz célszerűségének, más dolgok felett hatalmat biztosító funkciójának az alapját képezik. *Az eszköz szép formájában nem közvetlenül maguk az emberi képességek, hanem ez az általuk kialakított lényegi tulajdonság, belső törvényszerűség fejeződik ki az ember szabadságaként. Az eszközzé kiképzett tárgy tartalmának, az emberi szabadságnak a realizálását, a szabadságszükséglet valóságos kielégítését az eszköz tevékeny mozgatása biztosítaná.* Az ilyen tárgy szemlélete azonban maga is szimbolikus kielégülést nyújthat a tetszés, a gyönyörködés formájában, ha az objektív követelményekkel összhangban levő tartalma - vagyis célszerű lényegi tulajdonságai, belső törvényszerűsége - érzékileg megjelenik a formájában (vö. a szabadságszükséglet korábban említett második jegyével). Az eszköz tartalmának a forma szemlélése közbeni megjelenése a szépélményben éppúgy nem tudatosult, asszociatív tartalmaknak a formát tükröző tudati képbe való szintetikus beépülése útján megy végbe, mint a szép antropológiai alkat esetében láttuk.

A forma és a tartalom közötti asszociatív kapcsolatok létesülésének objektív alapja a kettő közötti szükségszerű összefüggés: a formát a tartalom determinálja. Ha egy tárgy formája és lényege, belső törvényszerűségei közötti kapcsolat véletlen, mert az előbbit nem az utóbbi, hanem valamilyen véletlen külső ok határozza meg, akkor a forma szemlélése nem válthatja ki a tartalom asszociációját, vagyis nem kelthet szépélményt; sőt, tekintettel az ilyen forma és a tartalom által belülről determinált forma közelségére, megjelenhet a tartalom nem tudatosult *negatív* asszociációja, a tartalom *hiányának* a formát tükröző tudati képbe szintetikus beépült, nem tudatosult képzete, ami a rútság élményét eredményezi.

A tárgy érzéki külsejének a tárgy saját lényege, belső törvényszerűségei általi determinálása a véletlen külső ok hatásának való kiszolgáltatottsággal szemben mintegy a tárgy „szuverenitását”, „szabadságát” jelenti, akárcsak az ember belülről determinált külső megnyilvánulásai. Az ilyen tárgy az ember szabadságát szimbolizálja, szemlélete a szabadságszükséglet

<sup>85</sup> Ezen alapszik az az ismert jelenség, hogy más antropológiai fajták, illetve más korok emberének szépsége iránt érzéketlenek lehetünk.

<sup>86</sup> Kardos L.: i. m. XIX. fejr. „Inadekvát asszociáció és idői kapcsolat”

szimbolikus kielégüléséhez, azaz szépélményhez vezethet akkor is, ha a tárgy nem emberi tevékenység terméke, és nem szolgál az ember valóságos hatalmát biztosító eszközként. Ez a titka annak, hogy a dolgoknak a maguk nemében kiváló példányai, vagyis azok, amelyeknek külső formája megfelel a belső tartalomnak, kifejezik a lényegét, tartalmazzák a szépség objektív *tendenciáját*. A szűz természet ilyen tárgyai és jelenségei csak azért jelenhetnek meg a szemléletben az emberi szabadság szimbólumaként, külső formájukat meghatározó belső tartalmuk csak azért jelképezheti az ember szuverén „lényegi erőit”, mert a tevékenységben ezek az emberi „lényegi erők” valóságosan a tárgyak és a jelenségek objektív lényegévé, belső törvényszerűségévé válnak, mert ezek a valóságosan emberiesített dolgok az ember és a természet ellentétében az ember oldalára kerülnek, mint szabadságának, természet feletti hatalmának az eszközei, mint „az ember testének szervetlen folytatásai”, mert az emberi célok megvalósítását előmozdító dolgok saját lényege, belső törvényszerűsége - akkor is, ha a szűz természetnek az emberi tevékenységbe bevont tárgyairól és jelenségeiről van szó - az emberi képességek valóságos folytatásává válik. Mivel az embernek a dolgokhoz való esztétikai viszonya nem valóságos, hanem a szemléletben megjelenő szimbolikus tevékenység, amelyben a dolog célszerűsége nem tudatosan felismert és gyakorlatban realizálódó formában van jelen, hanem csak a tárgy vagy a jelenség érzéki képébe beépült, nem tudatosult tartalomként - ezért nem keli valóságos külső célszerűségnek, egy másik dolog objektív követelményeinek megfelelnie, hanem lehet a dolog öncélúsága: a saját lényeg, a belső törvényszerűség objektív követelményének való megfelelés.

Az elmondottak alapján ésszerűen megragadhatóvá válik a természet antropomorf emberiesítésének, az antropomorf természeti szépség vagy rútság kialakulásának pszichológiai mechanizmusa. Az esztétikai szemlélet már eleve, már a másik ember külső megnyilvánulásainak szemléletekor szimbolikus természetű: emberi „lényegi erőket”, ezek tevékeny kifejtését, a tevékenység által biztosított hatalmat a természet felett, vagyis az emberi szabadságot jelképezik ezek a megnyilvánulások. Ez a szimbolika több áttétellel valósul meg az ember által eszközzé alakított dolgoknál, valamint azoknál, amelyek embertől érintetlen természeti tulajdonságaik révén segítik elő az emberi célok megvalósulását: ezeknél a tárgyaknál és jelenségeknél az érzéki forma képe felidézi a szemléltetőben a dolog saját lényegének, belső törvényszerűségeinek nem tudatosuló asszociatív tartalmát, és ez a természeti tartalom szimbolizálja a képességeket, mint emberi tartalmat. Az antropomorfizált természeti tárgyaknál a szimbolizálás útja kétféle lehet. Az egyik az előzővel azonos - természeti forma → természeti tartalom → emberi tartalom -, de azzal a különbséggel, hogy a dolog formájában kifejeződő lényegi tulajdonság, belső szükségszerűség nem valóságos folytatása, pusztán analógja valamilyen emberi „lényegi erőnek”, és az analógia alapján szimbolizálja az utóbbit; ide sorolhatók azok az imént vizsgált tárgyak és jelenségek is, amelyeknek lényege, belső törvényszerűsége „szuverénül” determinálja a külső megnyilvánulásokat, és ezáltal jelképezi az emberi „lényegi erők” analóg szuverenitását. A szimbolizálás másik útjánál a dolog formája tartalmaz valamilyen emberi tartalmat kifejező megnyilvánulási formával - emberi alakkal, mozgással, mimikával, hanggal - analóg elemet vagy struktúrát; a forma egészének szemlélésekor az egyes elemek vagy struktúrák általában nem tudatosulnak, így a velük analóg emberi formaelemekhez vagy struktúrákhoz kapcsolódott asszociatív emberi tartalmak is nem tudatosuló módon idéződnek fel és épülnek be szintetikusán a szemlélt természeti formába. A szimbolizálás útja ebben az esetben: természeti forma → emberi forma → emberi tartalom. A szimbolizálás két útja kombinálódhat: ilyenkor egy tárgy vagy egy jelenség szemlélt formája analóg eleme vagy struktúrája alapján egy másik dolog formáját szimbolizálja, amelyben emberi tartalmat jelképező természeti tartalom fejeződik ki (természeti forma → másik természeti forma → természeti tartalom → emberi tartalom).

Ezek az egyszerűbb vagy bonyolultabb utakon jön létre a természet egyes tárgyainak és jelenségeinek szépsége vagy rútsága, a többi között a dolognak már az ember előtt meglevő tulajdonságai is ezeken az utakon nyernek esztétikai funkciót. Ez érvényes az elemi szépre is: az elemi belső törvényszerűségek által „szuverénül” determinált érzéki forma (a többi között a csiszolt drágakövek érzéki külseje is, amelyet a látszólag belülről kibocsátott fény ural) csak az elmondottak következtében válik széppé. Az elemi szép főleg az élettelen természetben dominál. Az élő természetben a növényzet szépségét túlnyomóan a faj lényegének megfelelő, ezt célszerűen szolgáló külső formák nyújtják. Az állatvilágban, amely a természetnek az emberek világához legközelebb álló része, a szépség, illetve a rútság meghatározásában az antropomorfizálás dominál: az állatok viselkedésében fejeződik ki leginkább olyan belső tulajdonságok (pl. az oroszlán ereje, a ló gyorsasága, a macskafélék ruganyossága, számos állat ügyessége egyfelől - a lajhár lomhasága, a víziló esetlensége stb. másfelől), amelyek szabadságot biztosító, illetve kiszolgáltatottságra kárhoztató emberi tulajdonságokkal analógok, és így ezeket szimbolizálhatják; az állatok viselkedésében és alakjában találhatjuk meg leginkább azokat a formákat is, amelyek az emberi „lényegi erőket” nyilvánító emberi formákkal analógok, így ezeket vagy ezek hiányát szimbolizálhatják (ilyen természetű pl. a kecsesen úszó, fehér - azaz „tisztá” tollú hattyú szépsége, illetve az „elhízott” sertés, a láb nélküli, „alattomosan” csúszó-mászó kígyó, a „százlábú” rovarok stb. rútsága).

Bár kisebb mértékben, de megtalálható az antropomorf, a szimbolikus szépség az érzékelhető önmozgásra képtelen növényvilágban és az élettelen természetben is. Itt valamilyen láthatatlan külső hatásra - pl. a levegőmozgásnak, a hold változó vonzerejének, elektromos feszültségnek a hatására - bekövetkező mozgásban kifejeződő erő, amely a külső ok láthatatlansága folytán belső erőnek látszik, emberi erőt szimbolizálhat (innen ered, a többi között, a háborgó tenger, a vihar szépsége). Máskor a természeti forma itt is szép emberi formát szimbolizál (a „karcsú” nyírfa a lányok karcsúságát, a vastag, szilárd tölgy a férfi erejét kifejező izmos emberi formákat stb.). Ugyanígy megtalálható az elemi szép is az élővilágban (a virágok, a madártollak, az aranyhalpikkelyek színében, az élő formák szimmetriájában stb.). De fellelhető a maga nemében kiváló, a faj lényegét kifejező egyedek szépsége az állatvilágban is. *A valóság tárgyaiban és jelenségeiben fellelhető szépség, illetve rútság kialakulásának vázolt útjai tulajdonképpen csak tendenciák, amelyek a komplex tartalmat kifejező komplex forma szépségében, illetve rútságában többé vagy kevésbé bonyolult módon, egymást erősítve vagy gyengítve fonódnak össze.* A metafizikus materialista esztétika, a többi között, ennek a ténynek a felfogására képtelen. Pl. A. Jegorov könyvéből - láttuk (vö. jelen kötet 91-92.) - nem derül ki, hogy mi határozza meg, hogy a maguk nemében kiváló példányok közül mely nemhez tartozók szépek és melyek rútak. Valójában arról van szó, hogy a kígyónál pl. ezt a szépség irányába mutató tendenciát teljesen a visszájára fordítja az antropomorf, szimbolikus rútság tendenciája.

Azt a tételt, hogy a természeti tárgyak és jelenségek széppé válásának alapja bizonyos dolgok valóságos emberiesítése, átkerülése az ember és a természet ellentétében az ember oldalára, mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy a dolgoknak azon fajainál, amelyek lényegük-nél, belső törvényszerűségeiknél fogva szemben állnak az emberrel, akadályozzák bizonyos céljainak elérését, korlátozzák szabadságát a lényeg, a belső szükségszerűség kifejeződésére érzéki formában - nem lehet szép (ilyen pl. a „maga nemében kiváló” mocsár, amelynek példáját Csernisevszkij elemzi). Az ilyen tárgy vagy jelenség az embert általában nem szemlélődésre serkenti, hanem tevékenységre, amellyel a dolgot, annak lényegét, belső törvényszerűségét tagadja - így a rútság dolgokhoz való viszonyban az esztétikai mozzanat, amely az érzéki szemlélettel kapcsolatos, általában másodlagos szerepet játszik. Amennyiben a rútság mégis esztétikai szemlélet tárgyaként jelenik meg, akkor az élmény emocionális színezetében - a

legtöbbször uralkodó mozzanatként - a szorongás szerepel, ami - a szabadságélmény ellentéte lévén - ismét az esztétikai érzelmek és a szabadságszükséglet közti kapcsolatról tanúskodik.

Az ember valóságos munkatevékenységében az emberrel szemben álló célszerűtlen tárgyak átalakulnak az ember oldalán álló tárgyakká, amelyek emberiesített tartalmuknál – lényegüknél, belső törvényszerűségükkel - fogva, emberi célok megvalósítását segítik elő, a szabadság eszközévé váltak. A szabadság sematikus útja, amely ebben a folyamatban megvalósul, a dolog belső törvényszerűségétől a törvényszerűség tagadásán keresztül új törvényszerűség tételezéséhez halad. Szépnek általában azokat az elemi formákat érezzük, amelyekben szimbolikusan megjelenik a tartalomnak ez a mozgása, azaz amelyekben a törvényszerű a törvényszerűség megbontásán, a szükségszerű a véletlen, a harmónia a diszharmónián, az állandó a változón, a megszokott a szokatlanon keresztül fejeződik ki.

Ezen a viszonyon belül azonban különböző korok különböző osztályainak tagjainál érdekes eltolódás figyelhető meg, amelyet az elemi széppel, mint - felfogása szerint - örök természeti széppel operáló, a szép társadalmi tartalmát figyelembe nem vevő metafizikus materialista esztétika nem vett észre. A jelenség azzal kapcsolatos, hogy az ember nem homogén törvényszerűséggel áll szemben, hanem természeti törvények, gazdasági törvények, valamint politikai-jogi és erkölcsi törvények komplexumával. Hasonlóan ahhoz, ahogy, mint láttuk, a dolgok belső természeti törvényszerűségeiben az ember felismerheti a saját szabadságát, de ezek idegen, ellenséges erőként szemben is állhatnak az emberrel, a gazdasági és a politikai-jogi, illetve az erkölcsi törvényekhez is kétféle lehet az emberek viszonya. Itt azonban a viszony meghatározója már az osztályhelyzet: pl. a politikai-jogi törvényekben az uralkodó osztály tagjai szabadságuk, az elnyomott osztály tagjai kiszolgáltatottságuk forrását, a társadalmi haladás gazdasági törvényeiben a haladó osztály tagjai szabadságuk, a reakciós osztályok tagjai létbizonytalanságuk forrását ismerhetik fel. Tekintettel arra, hogy a törvények különböző fajtái többé-kevésbé szorosan összefonódnak egymással (különösen áll ez a kapitalizmus korára, amelyben a gazdasági törvények - és közvetítésükkel bizonyos mértékig még a politikai-jogi, sőt az erkölcsi törvények is - a dolgok belső törvényszerűségei gyanánt jelennek meg, hasonlóan a természeti törvényekhez), az egyikhez való szabad vagy elidegenedett viszony kiterjedhet a törvények komplexumára. A törvényhez, mint saját, illetve mint idegen erőhöz való általánossá vált viszony sajátos módon tükröződik egy-egy kor egyik vagy másik osztályának, rétegének esztétikai közízlésén, az elemi széphez való viszonyán. Olyan korok olyan osztályai, rétegei számára, amelyek a törvényszerűségben uralkodó mértékben felismerik saját szabadságukat, a törvényszerűt, a szükségszerűt, a harmóniát, az állandót, a megszokottat egyértelműbben kifejező formák hatnak szépnek. Ezt figyelhetjük meg pl. a klasszicizmus ízlésében, amely a 17. sz. második és a 18. sz. első felében Franciaországban az államot, a királyi törvényt a legfőbb jónak tekintő abszolutizmus uralkodó udvari ízlése volt; valami hasonlóval találkozhattunk a múlt század végétől kezdődően bizonyos polgári rétegek elvontan racionalista, dehumanizáló ízlésvilágában, amelynek gyökere a technika, a gépies törvényszerűség kultusza, művészeti megnyilvánulásai pedig az absztrakt művészetek, a kubizmus, az építészetben a konstruktivizmus, a zenében pl. a jazznek a gépies, monoton ritmust követő fajtái. Más korok, más osztályok, rétegek a törvényszerűségben kiszolgáltatottságuk, létbizonytalanságuk forrását ismerhetik fel; ezek számára a szépség, mint a szabadság érzéki kifejezése, a szabadságszükséglet szimbolikus kielégülése olyan formákban fog megjelenni, amelyeken keresztül a törvényszerűnek a tagadása, a szeszélyes véletlenség, a diszharmónia, az állandóság hiánya, a szokatlan fejeződik ki. A törvényszerűséghez való ilyen negatív viszony tükröződik a romantikában, amely szimbolikus lázadás a kispolgárság részéről a kapitalista gépi, nagyüzemi termelés és az ennek alapján kialakuló társadalom gépies törvényei ellen, amelyek a kispolgár szabadságát, létbiztonságát fenyegették;

hasonló szimbolikus lázadásként fogható fel egy személytelenül érvényesülő, így senki által nem kontrollálható törvényszerűség ellen a korunkban megfigyelhető „formaromboló” ízlés. Természetesen a törvényszerűséghez való viszony, amelyet itt igen vázlatosan jeleztünk, szintén nem tudatosan tevődik át a valóságos politikai tevékenység síkjáról az esztétikai szemléletben szimbolikusan kifejeződő tevékenység síkjára.

\*

Az esztétikai szemlélet, amelyben a forma tudatos képébe a tartalom nem tudatos módon épül be, az esztétikai viszonyoknak nem egyetlen formája. Az esztétikai viszony magában foglalja az esztétikai gondolkodást (azaz esztétikai tartalmak tudatosan kifejtett megismerését, ami pl. a műkritikát vagy az esztétika tudományát jellemzi) és az esztétikai alkotótevékenységet is. De az esztétikai viszonyoknak e két mozzanata csak a művészetnek, mint a valóság műalkotásokban objektivált esztétikai megismerésének vonatkozásában van jelen. Magukban a valóság tárgyai-ban nem lehet jelen, mert ezek tartalmának a gondolkodásban tudatosan kifejtett megismerése már az egyes tudományokra tartozik, célszerűségük, a társadalmi haladás folyamatában játszott pozitív vagy negatív szerepük tudatos felismerése már utilitáris szemszögből történik; hasonlóan utilitáris tevékenység ezeknek a valóságos tárgyaknak a megalkotása. Láttuk, hogy a valóság tárgyaihoz és jelenségeihez, mint a szabadságot szimbolikusan kifejező dolgokhoz való esztétikai viszony épp ebből az utilitáris viszonyból nőtt ki; de sem ezt a tényt meggyőzően bizonyítani, sem az esztétikai viszony minőségi sajátosságát tisztázni nem vagyunk képesek a tudatos és a nem tudatosuló mozzanatok dialektikájának figyelembevételével. *Vanszlov* és *Sztolovics* idézett könyvének egyik súlyos fogyatéka, hogy bár helyenként utalnak arra, hogy a szép társadalmi-emberi tartalma csak „megszűntén-megőrzött módon” tükröződik, de nem tisztázták ennek a megszűnve-megmaradásnak a konkrét természetét, és a kérdések konkrét elemzése során úgy kezelték, mintha a formát és a tartalmat egyaránt a tudat tükrözné. Ezzel mind a metafizikus materialista, mind a szubjektivizmusra hajló irányzat híveinek jó érveket nyújtottak, amelyek az elfogulatlan vizsgálatnak abból a helyes észrevételéből indultak ki, hogy az esztétikai szemlélet során a tudatban nem jelennek meg olyan bonyolult természeti-társadalmi tartalmak, mint amelyeket *Vanszlov* és *Sztolovics* a dolgok esztétikai hatásának forrásaként tekint. Innen vonták le azt a helytelen következtetést, hogy az esztétikai hatás forrásának vagy magukban a tudatban megjelenő érzéki tulajdonságokban, vagy a tudatban kell lennie.<sup>87</sup>

Ami a művészetet illeti, ott, mint említettük, megvan mind a tartalom tudatos tükrözése, mind a valóságos tevékenység. Meg kell azonban jegyeznünk - anélkül, hogy a művészeti visszautkrözés, a művészeti tartalom és forma problémáit jelen cikk keretein belül akár csak vázlatosan is érinteni tudnánk -, hogy öncsonkító egyoldalúsághoz vezetne, ha a műalkotással, mint a társadalmi tudat sajátos formájának objektívációjával kapcsolatban csak az ismeretelméleti kérdés felvetésére és megoldására korlátozódnánk, és ignorálnánk a társadalmi tudat és az egyéni tudat kölcsönös viszonyának problémáját a művészeti tudatformán belül. Pontosabban: itt sem az *egyéni tudat* és a műalkotásban objektivált *társadalmi tudat* viszonyát kell vizsgálni, hanem egyfelől az objektív valóságot és az osztályérdeket tükröző tudatos ismeretekkel, nem tudatosult asszociatív tartalmakkal, továbbá szabadságszükséglettel bíró szubjektumnak, másfelől a műalkotásnak a komplex viszonyát egyrészt a *művészi alkotás*, másrészt a *műélvezet* folyamatában. Persze, ez elsősorban a művészetpszichológia feladata. Megvan azonban esztétikai vetülete is. Csak a szubjektum és a műalkotás közötti komplex viszony figyelembevételével lehet egyáltalán igazolni a nem fogalmakban, hanem képze-

<sup>87</sup> *Sztolovics* nézeteinek további alakulására vonatkozóan 1. *A szép kategóriája és a társadalmi eszmény*. Budapest, Gondolat, 1974; valamint *Az esztétikai érték természete*. Budapest, Kossuth, 1977.

tekben végbemenő művészi tükrözés létjogosultságát, még hozzá nem mint pusztán ideiglenes megismerési formáét, amelyet a tudomány fejlődésének korunkban kibontakozó perspektívája halálra ítél (ma ez a felfogás a művészetek sorsáról igen széles - főleg polgári értelmiségi - körökben elterjedt, ami sürgetővé teszi meggyőző cáfolatát). Szükséges a szubjektum és a műalkotás komplex kölcsönhatásának figyelembevétele a művészet pártosságának differenciált (pl. a filozófia pártosságától megkülönböztető) felfogásához. A művészi kifejezés és a kifejező művészetek - elsősorban a zene - marxista esztétikájának a kidolgozása is csak a szabadságszükséglet szimbolikus kielégülésének konkrét vizsgálata alapján lehetséges.



## Modern szerelem vagy cinizmus?<sup>88</sup>

A szexuáletikai vitában<sup>89</sup> két különböző kérdés keveredik egymással: mai társadalmunk nemi erkölcsének és moralitásának kérdése egyfelől, és a kommunizmus koráé másfelől. Az utóbbi kérdés felvetése és a lehetőségek keretén belüli megválaszolása nélkül lehetetlen tudományos igényvel állást foglalni a másik kérdésben, a kizsákmányolásra épülő társadalom és a jövőendő társadalom közötti átmenet korának nyilvánvalóan alakuló, nyilvánvalóan szintén átmeneti jellegű nemi erkölcsét illetően. Más dolog azonban a kérdést, mint a perspektíva kérdését felvetni és a jelen problematikáját e perspektíva szemmel tartásával vizsgálni, és megint más dolog a jelent azonosítani a benne csírázó, de tőle mégis minőségileg különböző jövővel, akár úgy, hogy ma posztuláljuk azokat a követelményeket és lehetőségeket, amelyek akkor fognak az ember előtt állni, amikor a férfi és nő közötti kapcsolat elveszíti maradék gazdasági és gyermeknevelési funkcióját s tisztán két ember közötti emberi kapcsolattá válik, akkor, „amikor majd felnőtt egy új nemzedék, olyan férfiak nemzedéke, akik életük folyamán sohasem vásárolták meg a nő odaadását sem pénzért, sem más társadalmi, hatalmi eszközökkel - és olyan nők nemzedéke, akik sohasem kénytelenek magukat más okból odaadni, mint igazi szerelemből, sem pedig a gazdasági következményektől való félelmük miatt visszautasítani azt, akit szeretnek”<sup>90</sup> - akár pedig úgy, hogy a mai kor erkölcsi következményeinek és lehetőségeinek ajándékozunk örökkévalóságot, és a kommunista társadalom emberét is ezek korlátai közé zárjuk be képzeletben.

Az eddigi vita során főleg ez utóbbi tendencia érződött, ha nem is szavakban kifejezve, de mindenesetre olyan hallgatóságos (talán „magától értetődősége” miatt ki nem mondott) premisszaként, amelyre vissza enged - sőt kényszerít - következtetni *Dezséry, Nyíró* egy-egy konklúziója. Az azonosítás másik tendenciája abban mutatkozik meg, hogy az ellentétes álláspont képviselői közül egyesek (*Gyurkó, Heller*) szintén hallgatóságosan elvonatkoztatnak a család gazdasági és gyermeknevelési funkciójától, úgy téve, mintha a gazdasági feltételek már ma, nem pedig csupán a kommunista társadalomban, lehetővé tennék objektíve ezt az

<sup>88</sup> Megjelent: Magyar Filozófiai Szemle, 1963/4. 777-791.

<sup>89</sup> A Kossuth Könyvkiadó 1958-ban kiadta *Dezséry László Fiúk, lányok* c. kis könyvét, egy fiataloknak szánt, erkölcsnemesítő sorozat első köteteként. Amikor a sorozatnak további kötete megjelent, határozottan rajzolódtott ki az az értékrend, amely felé a fiatalokat orientálni kívánja. Az Új Írás c. folyóirat 1962/7. számában kritika jelent meg (*Az erkölcs és a dogmák*), amelyben *Gyurkó László* kimutatta, hogy a követésre felkínált erkölcsi, ezen belül a nemi erkölcsre vonatkozó értékrend konzervatív, a szocialista magyar társadalomnak már akkori aktualitásával, különösen pedig perspektíváival összeegyeztethetetlen. *Dezséry* válaszában (Új Írás, 1962/9.) elhárította a kritikának azt az állítását, amely szerint az ifjúság elé állított követelményei csak annyiban térnek el a vallás erkölcs hagyományos normáitól, hogy míg ezek érvényességét az Istentől való eredeztetéssel alapozzák meg, addig a párt kiadójánál megjelent szövegekben a megfelelő helyen a „Társadalom” szó áll, rámutatva annak a feltételezésnek a képtelenségére, hogy - református létére - a katolikus Tóth Tihamér „Tiszta férfiúság”-ának gondolatmenetét követné a szövegében. Kibontakozott a szexuáletikai vita, amelynek során megszólalt *Dezséry* nézetének, sőt világnézetének (1. *Két nézet - két világnézet?* Új Írás, 1962/10.) védelmében a kérdéses sorozat szerkesztője *S. Nyíró József*, majd a *Gyurkó* által felvetett kritikai észrevételeket továbbfejlesztő írást közölt ugyanabban a folyóiratban *Heller Ágnes* (1972/4.). A Magyar Filozófiai Szemle két olyan tanulmány közzétételével kapcsolódott be a vitába, amelyek egymással megegyező módon tértek el az Új Írásban képviselt mindkét állásponttól, jöllehet sem *Somogyi Zoltán* tanulmánya (*A szexuáletikai vitához*. 1973, 509-520.), sem pedig a jelen kötetben olvasható tanulmány nem titkolta el, hogy a *Dezséry-Nyíró*-féle felfogástól eltérése lényegi, míg a *Gyurkó-Heller*-féle koncepciótól csupán hangsúlybeli.

<sup>90</sup> *Engels, F.: A család, a magántulajdon és az állam eredete*. MEM 21. k. Budapest, 1977, 541-542.

absztrakciót, amelyen további fejtegetéseiket folytatják. Ezen álláspont hívei igenlik a házasságon kívüli (pontosabban: a házasság előtti) nemi kapcsolatot, mint olyan pozitív jelenséget, amelyben a jövő társadalom szabadságát és felelősségét már ma vállalni tudó és akaró ember törekvése fejeződik ki a félf feudális kispolgári normák korlátjai közül való kiszabadulásra, a modern emberhez méltó igazán emberi páros kapcsolat kiépítésére. A másik póluson egyértelműen elvetik a házasságon kívüli szexuális kapcsolatot, amelyet „az állati szintre redukált, a pillanat gyönyörére törő egyszeri nemi aktus”-ként (*Nyíró*), „a nemi cinizmus valóságos lejtője”-ként (*Dezséry*) kezelnek, emberellenesnek és a társadalomra nézve szerfelett veszélyesnek tartanak.

Vajon csakugyan ilyen polarizáltan, vagy-vagyként kell-e felvetni és lehet-e megoldani a házasságon kívüli nemi kapcsolat értékelésének kérdését? Ami az egyes eseteket illeti, *Nyíró* elismeri, hogy „létezhetnek még és léteznek akadályok, amelyek komplikációkat, jogi nehézségeket okozhatnak, gátolhatják becsületes, tiszta szándékoknak a megvalósulását. S ha ilyen akadályok kényszerítenek házasságon kívüli együttélésre egyeseket, ezt a társadalom elfogadja, tudomásul veszi” - vagyis elismeri, hogy a házasságon kívüli nemi kapcsolatnak is lehet pozitív erkölcsi tartalma; hasonlóan vélekedik *Dezséry* is: „nyilvánvaló, hogy ez esetben is megvannak, legalábbis meglehetnek éppen azok a társadalmi-emberi feltételek, amelyek a nemi életet erkölcsi színvonalon tartják: a másik teljes megbecsülése, készség a hűségre, a másiktól való gondoskodásra, a közös utódok nemzésére, a másik teljes és tökéletes vállalása, úgy amint az a házasság, a család keretében történik”. Nyilvánvaló, hogy a másik fél sem fogja tagadni olyan egyes esetek létezését, amelyek nem egyebek az ösztön állatias, felelőtlen kielégítésénél. Az értékelés poláris, egymást kölcsönösen kizáró jellege azonban még így is fennmarad abban, hogy az egyik nézet ezt, a másik amazzal tekinti a házasságon kívüli nemi kapcsolatra nézve tipikusnak, az ellentétes jelenséget pedig csupán lényegtelen véletlennek tartják. Ennek megfelelően homlokegyenest ellentétes az a következtetés is, amelyre a különböző állásponton állók a szocialista erkölcs adekvát normáit illetően jutnak, tudniillik mindkét fél az általa lényegesnek tartott jelenséghez idomítja az általa kívánatosnak tartott normákat.

Annak a kérdésnek az eldöntése, hogy melyik álláspont híveinek van igazuk, ily módon meglehetősen bonyolult feladatot jelentene: igen extenzív és egyben társadalmi rétegekre bontott differenciált szociológiai és pszichológiai felmérést követelne olyan raffinált metodikával, amely javarészt maga sincs még tudományosan kialakítva, annak eldöntésére, hogy a házasságon kívüli nemi kapcsolatok létesítésénél ténylegesen milyen arányban szerepelnek a különböző motívumok. Ilyen vizsgálatok híján mindkét álláspont hívei arra kényszerülnek, hogy a számukra megadatott szűkebb vagy tágabb körű, de bizonyos fokig mindenképpen véletlen tapasztalatok alapján intuitíve döntsenek az arányok kérdésében, vagyis abban a kérdésben, hogy melyik indíték veendő ma már vagy ma még tipikusnak, és melyik másodlagosnak, jelentéktelennek, lényegtelennek, elhanyagolhatónak.

Mi más úton próbáljuk ugyanezt a problémát megközelíteni, felismerve az objektív, adatszerű megközelítés ma még elháríthatatlan akadályait: bizonyos pszichológiai természetű megfontolások útján.

\*

Igen figyelemre méltó a két szélsőségesen ellentétes álláspontnak egy közös vonása: tulajdonképpen egyik sem tud mit kezdeni elméleti rendszerében a szerelemmel. Mindkét fél hitet tesz mellette (sőt, *Nyíró* még tanítani is akarja: „helyesebb volna, ha előbb megmagyaráznánk gyermekeinknek, fiataljainknak, hogy mi a szerelem”)- De egyik fél sem tudja mire használni koncepciójához. Tulajdonképpen mindkét póluson csak sajátos öngigazolásul

szolgál: az egyik álláspont hívei jelzik vele, hogy nem akármilyen nemi kapcsolatot igeneinek, csak azt, amelyik szerelemmel jár - a másik álláspont hívei pedig nem akármilyen házasságot akarnak, hanem természetesen szerelmi házasságot. Hogy azonban mennyire nem tulajdonítanak komolyabb jelentőséget magának ennek a tényezőnek, azonnal kitűnik az egyik oldalon akkor, amikor a szerelem nem jár együtt határozottan kifejezett szexualitással, a másik oldalon pedig akkor, amikor nem házasság keretein belül nyilvánul meg. Az egyik fél az előbbit éppúgy hajlamos kimondva vagy hallgatólagosan erkölcsileg negatívan megítélni, afféle filiszterségnek bélyegezni, ahogyan a másik fél az utóbbit állatias cinizmusnak kiáltja ki, feledve egy bekezdéssel korábban hangoztatott költői szavait a szerelemtől.

Az ellentétben és a mögötte meghúzódó azonosságban a szerelem azonos felfogása rejlik. A köznapi szóhasználat a „szerelem” szót gyakran alkalmazza a legközönségesebb, akár még az anyagilag megvásárolt nemi kapcsolatra is. A szóhasználat mögött az a közfelfogás rejlik, amely a szerelem lényegének éppen a szexualitást tekint, legfeljebb ezen belül megengedi olyan járulékos mozzanatok létezését, amelyek sajátosan színezik, díszítik, hasonlóan ahhoz, ahogyan az iparművész által alkalmazott ornamensek kívülről tetszetősebbé teszik a lényegét tekintve ilyen vagy olyan hasznos célra szolgáló tárgyat. Szerelemnek legtöbbször ezt a fellangozott szexualitást nevezik, de a kétféle szóhasználat lépten-nyomon keveredik egymással, jelezve, hogy a lényegét mégsem a sallang teszi. Mármost a szexualitási vitában jelentkező két nézet mindegyike magáévá teszi ezt a felfogást, és a vita kizárólag az ebben való hallgatólagos egyetértés alapján folyik. Az ellentét ott jelentkezik, hogy az egyik álláspont hívei a mai ember szexualitását magát humanizálnak tekintik, következésképp a nemi ösztön szabad megnyilvánulásának pozitív emberi, erkölcsi értéket tulajdonítanak, míg az üres, azaz teljessé fejlett szexualitást nem tartalmazó járulékos „ornamentikában” nem tudnak ilyet felfedezni - a másik álláspont hívei pedig a nemi ösztönt önmagában állatiasnak tekintik, minden külső díszítés ellenére, és az emberi csak külső társadalmi korlátozásként, jogilag rögzített és jogilag számon kérhető kötelességként, nagyon ritka kivételképpen bensőleg korlátozó kötelességtudatként létezik számukra.

Szerintünk minden látszólagos, a felszín tanúságára támaszkodó és részben a megszokásból fakadó evidenciája ellenére magát a kölcsönösen elfogadott kiindulópontot, a további következtetéseknek a szerelem felfogásában gyökerező alapját kell elvetni. Szerintünk a szerelem monocentrikus - egyedül a szexualitás köré koncentráló - felfogását fel kell váltani egy bifokális - a jelenségeket két fókusz együttes hatósugarába elrendező - felfogással.

„Az embernek az emberhez való közvetlen, természetes, szükségszerű viszonya - írja *Marx* - a férfinak a nőhöz való viszonya. Ebben a természetes nembeli viszonyban az embernek a természethez való viszonya közvetlenül az emberhez való viszonya, mint ahogy az emberhez való viszonya közvetlenül a természethez való viszonya... a férfinak a nőhöz való viszonya az embernek az emberhez való legtermészetesebb viszonya. Benne tehát megmutatkozik, mennyire lett az ember természetes viszonyulása emberivé... mennyire lett az ember szükséglete emberi szükségletté, mennyire lett neki tehát a másik ember, mint ember szükségletté...”<sup>91</sup>

*Marx* szerint tehát a férfinak a nőhöz (és nyilvánvalóan ugyanígy a nőnek a férfihoz) való viszonyában két különböző viszony nyilvánul meg: a természethez való viszony, amelyben természeti szükséglet fejeződik ki, és a másik emberhez való viszony, amelyben emberi szükséglet, a másik embert, mint embert igénylő szükséglet nyer kifejezést.

Miben áll a másik emberhez való emberi viszonynak és a benne kifejeződő emberi szükségletnek a lényege?

---

<sup>91</sup> *Marx, K.: Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Budapest, 1962, 68.

Felfogásunk szerint, mint minden specifikusan emberi, úgy ez is a munkából, nevezetesen a munkából, mint társas, a másik emberrel együttesen - közös célokért és közös eszközökkel - végzett tevékenységből érthető meg logikailag, minthogy belőle származott történetileg.

A közös cél megvalósításáért folytatott együttműködés során az egyes emberek ereje, képességei, ismeretei együttesen testesülnek meg a sikeresen megvalósított célban, amely a továbbiakban közös eszközt nyújt az egyes emberek szükségleteinek, vágyainak rövidebb vagy hosszabb kerülő úton való kielégítéséhez. Mivel az embernél az ilyen jellegű célok kitűzésére és megvalósítására, az ilyen természetű eszközök elkészítésére és használatára irányuló tevékenység viszonylag önálló szükségletté vált,<sup>92</sup> az emberre nézve jellemző, specifikusan emberi alapszükségletté, ez által az ember fogékonyságot nyert a másik ember képességei, illetve szükségletei iránt, utóbbiakat kezdte saját céljaiként, előbbieket saját eszközeiként igényelni. Ez az igény, amely a másik ember sokoldalú, gazdag, differenciált „lényegi erői”-re, a másik emberre, mint a „lényegi erők” ilyen gazdagságával bíró totális lényre irányul, nem egyéb, mint a *Marx* által megjelölt szükséglet a másik emberre, mint emberre.

E szükséglet, miután a kollektív munkában kialakult, viszonylagos önállóságot nyer, és különböző személyekhez kapcsolódva valóságos közös célokhoz és eszközökhöz kapcsolódó tevékenységen kívül is megnyilvánulhat. Megnyilvánulásának két alapformája, valamint ezek különböző kombinációja lehetséges: megnyilvánulhat a másik ember segítségének igényeként, a másakra való ráutaltság, a zálogát a másik személy erejében, képességeiben, ismereteiben bíró biztonság érzésében, valamint törekvésné a másik individuum tetteinek és élményeinek együttérző átélésére, a másik ember személyében való önfeledt feloldódásra.

A másik személy elsősorban a maga eleveenségében - közvetlenül látható, illetve hallható, vagy emlékezetben, képzetben felidézhető mozgásában, mimikájában, énekes beszédhangjában, amelyekben ereje, képességei, ismeretei, valamint szükségletei, vágyai és az ezek teljesüléséből, illetve nem teljesüléséből eredő érzelmei, érzelmileg színezett élményei nyilvánulnak meg - adott az őt igénylő szubjektum számára. E megnyilvánulások utánzása, szemlélése vagy elképzelése, utóbbinak közvetítésével pedig a „lényegi erők” legkülönbözőbb objektivációinak szemlélése vagy elképzelése is - függetlenül attól, hogy jelentenek-e tényleges segítséget az egyéni célok megvalósításához, vagy sem - szimbolikus kielégüléshez juttatja a munkatevékenységben kialakult specifikusan emberi szükségletet.<sup>93</sup>

A szimbolikus kielégülés foka egyrészt az erőnek, a képességeknek, az ismereteknek, másrészt a vágyaknak és kielégülésüknek, vagy kielégületlenségüknek a másik ember tetteiben, beszédében, mimikájában stb. megnyilvánuló mértékétől függ. Ez az összefüggés azt eredményezi, hogy a másik ember iránti igény kiegészülhet egy ösztönös törekvéssel a megnyilvánuló „lényegi erők” növelésére. A törekvés két formát ölthet: segítő tett formáját, amely a másik ember vágyainak, kívánságainak teljesülési mértékét növeli, élményeit teszi szebbé valóságosan, vagy azt a formát, amelyet *Stendhal* „kristályosítás”-nak nevez és a szerelem lényeges mozzanataként ír le,<sup>94</sup> és amelynek lényege a másik ember erejének,

<sup>92</sup> Vö. *A szabadságszükséglet néhány elvi kérdése*. In: Pszichológiai tanulmányok IV. Budapest, Akadémiai, 1962; *A vallási elidegenedés pszichológiája*. Magyar Pszichológiai Szemle, 1962/2.; *A szép pszichológiája*. L. jelen kötet 89-116.

<sup>93</sup> A specifikus emberi szükségletnek, a szabadságszükségletnek szimbolikus kielégülését behatóan vizsgálta *A szép pszichológiája* c. idézett tanulmány. Az ottani fejtegetések a jelen fejtegetésekkel egybevetve rávilágíthatnak a szerelem és az esztétikum közötti közismert, de tudományosan távolról sem tisztázott összefüggés mélyebb meghatározóira, amelyek figyelembevételre szintén nem lényegtelen jelen vita szempontjából.

<sup>94</sup> *L. Stendhal: A szerelemről*. Budapest, Gondolat, 1967.

képességeinek, ismereteinek, általában minden pozitív tulajdonságának képzeletben való növelése.

Ezen a szükségleti alapon bontakoznak ki a másik emberhez való érzelmileg színezett emberi viszony különböző formái az olyan egyenlőtlen viszonyoktól kezdve, mint a patriarchális úrszolga viszony, vagy a különböző korokban fellelhető személyi kultusz, illetve sztárkultusz (amelyek közül ez előbbiben a valóságos segítség igénye, az utóbbiban pedig a tettek és élmények együttérző átélésére való törekvés dominál, mindkettő nagyfokú „kristályosítás”-sal párosulva), vagy a felnőtt és a gyermek közötti intimebb kapcsolat (akár családon belül, akár családon kívül), olyan egyenlő viszonyokig, amelyek skálája a futó szimpátiától a testvéri szeretetig, a mély barátságig és a szerelemig terjed.

A szerelem esetében tehát egyáltalán nem arról van szó, hogy a természeti, szexuális tartalom magára vesz bizonyos emberi formákat, hanem arról, hogy a természeti és az emberi tartalom, a szexuális ösztön objektumához való természeti viszony és a másik emberhez való emberi viszony kapcsolódik össze egymással. Ilyen összekapcsolódás esetén a másik ember szexuális jegyei par excellence emberi jegyekkel párosulva keltik fel az érdeklődést, a vonzódást; a „kristályosítás” kiterjed a szexuális jegyekre is; végül a segítségigénybe és a másik ember megsegítésére irányuló ösztönös törekvésbe beépül a szexuális ösztön is, amely ezáltal átalakul ösztönös törekvéssé egymás szexuális gyönyörének kölcsönös fokozására, valamint az esetek jelentős részében az utódápolási ösztön is.

Az ösztön ezáltal humanizálódik. *Hellernek* tehát igaza van, amikor *Dezséryvel* és *Nyirővel* szemben kimutatja, hogy a szexuális ösztönt nem kell a társadalomnak külső korlátokkal, tilalmakkal és követelményekkel humanizálnia, mert az ember nemi ösztöne maga a történelmi fejlődés során emberivé válik. Ugyanakkor helytelen volna az ösztön emberiesülését úgy képzelni, hogy a humanizálódásnak az a foka, amelyet a társadalom történetileg elért, automatikusan adva van a társadalom minden egyes tagjának, mintha az ösztönrel együtt vele születne, vagy mintha a történelmi fejlettség adott fokán a társadalom minden egyes tagja humanizált nemi ösztönrel születnék.

Valójában a szexualitás humanizálódásának mind osztársadalmi, mind egyéni szinten ugyanazok a jól körülhatárolható feltételei vannak. Az emberiesülés mértéke attól függ, hogy a társadalom, az osztály, illetve az egyén létfeltételei mennyiben teszik lehetővé az ember számára, hogy a másik személy iránti emberi igény kifejlődjék nála, hogy ez az igény az ellenkező nem felé irányuljon, hogy az igény, konkrét tartalmát tekintve, milyen emberi „lényegi erők”-re irányul, hogy az igényen belül az egyes mozzanatok (pl. a „kristályosítás”-ra és a valóságos segítségre irányuló törekvés) milyen arányban vannak meg stb. Olyan korban pl., mint amilyen az athéni demokrácia virágkora volt, amikor az emberi igény irányát a szabad férfiaknál társadalmi átlagban a közéleti tevékenység során szövődött személyes kapcsolatok szabták meg, amikor a nők - kivéve a hetérákat - a gyermekszülésnek és a háztartás ellátásának eszközeivé degradálódtak, nem kapcsolódhatott a képességeiben és szükségleteiben differenciált, gazdag lelkivilággal rendelkező ember iránti igény a férfiaknál a nőkhez, hanem - egyes kivételektől eltekintve, társadalmi átlagban - szükségszerűen realizálódott a férfiak közötti barátságban; koncepciónk szemszögéből nem tekinthető véletlennek az sem, hogy a férfiak ilyen feltételek között „a fiúszerelem útvesztőjébe tévedtek” (*Engels*).

A kapitalista társadalomban a feltételek, mint ismeretes, egyáltalán nem kedveznek a másik ember, mint ember iránti igényen alapuló intimebb interperszonális viszonyok kialakulásának. Az a tény, hogy a másik ember képességei áruvá váltak, pénzért bérbe vehetők, és aki bérbe veszi, az sajátjaként használhatja azokat, gátolja már magának az igénynek a kibontakozását a másik ember iránt, önzetlen segítő tette iránt, korlátozza a másik emberre való ráutaltság

érzésének a kibontakozását. Az árutermelő társadalom versenyharca minimálisra redukálja másfelől a másik ember segítségére irányuló ösztönös törekvést is. E két tendencia természetesen kölcsönösen erősíti egymást. „Én a magam számára termeltem és nem a te számodra - írja *Marx* az árucserére épülő társadalomról -, mint ahogy te a magad számára termeltél és nem az én számomra... Ami az én dolgom iránti szükségletednek számomra értéket, méltóságot, hatékonyságot ad, az egyedül a te tárgyad, az én tárgyamnak az egyenértéke. A mi kölcsönös termékünk tehát a mi egymásra való kölcsönös szükségleteink eszköze, közvetítése, szerszáma, elismert hatalma... Mint puszta ember, e nélkül a szerszám nélkül a te keresleted kielégítetlen törekvés részedről, számomra pedig egy nem meglevő ötlet... Az egyetlen érthető nyelv, amelyen egymáshoz beszélünk, a tárgyaink a maguk egymásra való vonatkozásában. Emberi nyelvet nem értenék meg, és az hatástalan maradna; az egyik oldalról kérésnek, könyörgésnek, és ezért megalázkodásnak tudnák, éreznék, és ezért szégyenkezve, a meghunyászkodás érzésével hozakodnának elő vele, a másik oldalról szégyentelenségként fogadnák és visszautasítanák.”<sup>95</sup>

Emellett és egy sor más - közismert - tényező mellett, amelyek akadályozzák, hogy a másik ember iránti igény valóságos (segítség jellegű) mozzanata kibontakozzék, több tényező gátolja az igény képzeleti („kristályosító” és a másik személy tetteinek és élményeinek együttérző átélésre törekvő) mozzanatának kibontakozását is. Ezek közül a gátló tényezők közül a leglényegesebb az az uniformizáló hatás, amelyet a polgári társadalom gyakorol tagjaira, elsősorban a pénz hatása révén, amely a dolgok, közvetítésükkel pedig a megfelelő emberi „lényegi erők” - képességek és szükségletek - minőségi sokszínűségét szürke mennyiségi különbségekre redukálja; ehhez az alapvető hatáshoz egy sor - lényegesebb vagy kevésbé lényeges - járulékos hatás kapcsolódik: a polgári demokratikus állam a formális egyenlőség elvével és az elv bürokratikus érvényre juttatásával, a technika bizonyos fokú standardizáló szerepe, a sajtó, a rádió és a televízió széles tömegekre nézve egyforma hatása stb. Az uniformizálás következtében az egyes emberek jelentős mértékben kölcsönösen érdektelenné válnak egymás számára. Az egyik ember tettei és élményei között ugyanis ritkán akad olyan, amelyhez hasonló ne szerepelne a másik ember életében is, s így az egyik ember élményének együttérző átélése nem képes szimbolikusan kitágítani a másik életének a korlátait, azaz nem juttathatja a másik embert olyan szimbolikus kielégüléshez, amelyet ez a saját valóságos élettevékenységével ne tudna megszerezni magának. Ugyanez az uniformizálás akadályozza a „kristályosítást” is, hiszen több-kevesebb valószínűséggel, pontossággal a másik ember a priori ismerését jelenti, és a másik emberről való minden valóságos ismeret korlátozza a lehetőségét vonásai képzeletbeli kiegészítésének.

A kapitalista társadalom e vázlatosan érintett hatása problémánk vonatkozásában igen sajátos paradox, önellentmondó eredménnyel jár.

Egyfelől az egymástól elidegenült, egymás iránt gyanakvóan közönyös emberek között valamelyest is bensőségesebb, emocionálisabb kapcsolatot társadalmi átlagban csak a szexuális ösztön létesíthet. Ez megszabja azt az egyetlen irányt, amelyben a másik embernek szóló igény kibontakozhat és realizálódhat. Így a kapitalista társadalomban társadalmi átlagban - nem pedig pusztán partikuláris kivételként, mint korábbi korokban - létrejön a másik ember iránti természetes szükséglet és emberi szükséglet történelmi jelentőségű összekapcsolódása, kialakul az individuális szerelem.

Másfelől ugyanakkor a szexuális szükséglettel történelmileg a kapitalista társadalom feltételei által korlátozott emberi igény - egy képességeiben és szükségleteiben, egész élményvilágában

---

<sup>95</sup> *Marx, K.*: i. m. 145-146.

korlátozott embernek egy másik hasonlóan korlátozott emberre irányuló szükséglete - kapcsolódott össze.

Ami a másik ember iránti igény képzeleti mozzanatát illeti, ez a szimpátia kisebb vagy nagyobb fokú kibontakozására korlátozódik. A szimpátia „kristályosítás”: a másik eleven személy érzékileg adott képébe, annak egy-egy nem tudatosított eleme köré kirakodnak a nem tudatosuló fantáziaműködés „kristályai”, a tudati kép ilyen nem tudatos képzeleti elemekkel színezve jelenik meg. A másik személy érzéki képében kifejeződnek ezek a nem tudatosuló tartalmak, ez pedig mindig az emberi szükséglet szimbolikus kielégülésével jár együtt.<sup>96</sup> Normálisan a szimpátia a szerelemben a „kristályosítás” kezdete, és megindít egy láncreakciót: az ember fokozottabban keresi a közelséget az esztétikai természetű élvezetet, szimbolikus kielégülést nyújtó másik személlyel, a közelség újabb támpontokat szolgáltat a fantáziának nem tudatos „kristályosító” működéséhez, a fokozott „kristályosítás” fokozza az esztétikai természetű szimbolikus kielégülést, tehát növeli a vágyat az esztétikai élmény forrása iránt. A fokozódó közelség ugyanakkor természetes módon korlátot szab a „kristályosító” fantáziaműködésnek, hiszen a másik ember valóságos vonásainak megismerése csak egy ideig nyújthat újabb támpontokat a fantáziának, a továbbiakban korlátja lesz a fantázia szabad kibontakozásának. A másik ember iránti igény képzeleti mozzanatának helyét fokozatosan átveszi a valóságos mozzanat: a másik ember segítségére való ösztönös törekvés és a másik ember segítségének igénye, amely magában foglalja, méghozzá centrális elemként, egymás szexuális kielégítését. A szimpátiával kezdődő szerelem tehát normálisan egy természetes kibontakozási folyamaton megy keresztül, amíg eljut a szexuális és emberi kiteljesüléshez és beteljesüléshez. Ennek során belsőleg, valóságos emberi tartalmából kiérlel bizonyos esztétikai jellegű formákat - koronként, népenként, osztályonként és (ami igen fontos) egyénenként is többé vagy kevésbé eltérőeket, amelyek azonban nem nélkülöznek bizonyos közös vonásokat -, amelyekben harmonikusan jelenik meg az emberi tartalommal egységbe fonódva a szexuális tartalom is; ezek a formák legpregnansabban a különböző művészeti alkotásokban öltenek testet, a szerelmi líra műveitől az ötvösművészet alkotásaiig.

Mármost a polgári társadalomban társadalmi átlagban - mint jeleztük lehetetlenné válik a „kristályosító” fantáziaműködés kibontakozása, tehát lehetetlenné válik a szerelem vázolt fejlődési útjának normális végigjárása az emberi tartalmat kifejező és ezáltal esztétikai jellegű formák egyéni kialakításával. Ezért az átlagpolgár, amikor szerelmes, szerelmének esztétikai formáját csak kívülről veheti, a művészeti alkotások által közkinccsé tett formák között válogatva; e formák természetesen elvesztik igazi esztétikai jellegüket, amikor elszakítják őket a bennük eredetileg kifejezésre jutó különös emberi tartalomtól és külsődlegesen összekapcsolják egy egészen másfajta, számukra tehát inadekvát, jelentős mértékben uniformizált belső tartalommal; az esztétikai forma átalakul konvencionális, banális formalitássá, amelyhez az átlagpolgár rendszerint már készen, ilyen állapotban jut hozzá, nem eredeti művészi alkotásokból, hanem ilyenek giccses utánzataiból, és amely formák a tényleges belső tartalom külső felszíngozására szolgálnak. Így jön létre az a polgári beállítottság, amely egyfelől igényli és értékeli az ilyen „ornamentikát”, másfelől ugyanakkor lényegtelennek tartja az általa burkolt belső tartalomhoz képest.

Ami mármost a polgári szerelem ezen belső tartalmát illeti, ezt az a funkció határozza meg, amelyet a tartalom két, egymással összefonódó komponense - a kölcsönös segítség iránti emberi igény és a szexualitás - a magántulajdonra épülő társadalomban nyer. A szexualitás alapvető funkciója ilyen társadalomban az életképes és biológiai leszármazását tekintve kétségbevonhatatlan örökösöknek a létrehozása. Ennek megfelelően a szexualitással

<sup>96</sup> A folyamat részletesebb elemzését l: *A szép pszichológiája*. Jelen kötet 89-116.

összekapcsolódó emberi igényen belül is háttérbe szorul a szexuális kielégülésre irányuló törekvés: a polgári pár asszonyától igényelt segítség elsősorban nem a szexuális szükséglettel kapcsolatos, hanem éppen a kívánt örökös létrehozásával és a célnak megfelelő felnevelésével, valamint a magánjellegű fogyasztás igényeivel (háztartásvezetés). Ugyanígy a férfitől is elsősorban a magánjellegű termelésből következő segítséget igényelnek (eltartás). A kölcsönös segítségigény homlokterébe tehát gazdasági funkciók kerülnek. Ezzel azonban paradox helyzet áll elő. Mint fejtegetésünk elején jeleztük, az átlagpolgár éppen gazdasági okok következtében és gazdasági vonatkozásban szigetelődik el a másik embertől, éppen e tekintetben képtelen vele egymás kölcsönös kielégítésén, segítségén alapuló emberi kapcsolatot létesíteni - ezért válik az emberi kapcsolat társadalmi átlagban kizárólagos bázisává a szexualitás. A szexualitás azonban általában a továbbiakban alárendelődik a gazdasági kapcsolatnak, és ezzel magába az emberi kapcsolat egyetlen lehetséges közegébe is bekerül az a tényező, amely az emberi viszonyt bomlasztja, a másik ember iránti igényt elfojtja. Ilyen körülmények között a férfi és nő kapcsolata nem épülhet kellő biztonsággal egymás kölcsönös együttérző segítségének spontán, belülről fakadó tendenciáira, hiszen a kölcsönös segítségen belül akármikor eltolódhat a hangsúly arról, amit én adok, arra, amit a másiktól megkövetelek, a másik emberre való ráutaltságom érzéséről a másik ember rámutaltságának tudatára, ami a másik fél számára állandó létbizonytalanság forrása lenne. Kellő kölcsönös biztonságot csak az teremthet, ha az egymás segítésére irányuló belső hajlandóságot külső kötelezés támasztja alá, ha a felek kölcsönös szolgálataikat jogilag számonkérhető formában, kölcsönös kötelességek-ként rögzítik. Így a polgári szerelemhez fogalmilag hozzátartozik a házasság is, a polgári szerelem saját lényegét tekintve csak szerelmi házasságként létezhet; a házassági szerződésben csak azt rögzítik biztonságot nyújtó formában, külső kötelességként, amit a szerelmesek bizonytalanul - bizonytalan ideig - belső hajlandóságként éreznek.

A kapitalista társadalom tehát problémánk vonatkozásában azt a paradoxont produkálja, hogy amikor történelmileg első ízben egyesíti a szexualitást az emberi szférával, amikor ennek folytán társadalmi átlagban humanizálódik a nemi ösztön, ugyanakkor az emberi szférát elidegeníti önmagától, aminek folytán a nemi ösztön humanizációja a dehumanizáció általános keretein belül megy végbe. Az emberi mozzanatok ilyen körülmények között szükség-szerűen vannak elidegenült alakban képviselve a szerelemben: konvencionális formaként, illetve jogi szerződésként.

Az elidegenült forma azután igen tág kereteket ad a legkülönbözőbb tartalmi arányoknak: mély érzelmeken alapuló, egymásnak szerzett és egymással megosztott mély élményekkel járó tartós belső hajlandóság egymás kölcsönös segítésére az egyik póluson, és nyílt vagy képmutatóan, belső hit nélkül leplezett érdekházasság a másikon, a felek egyenjogú viszonya egyfelől, és az egyik fél - rendszerint a férfi - abszolút uralma másfelől stb. Az olyan járulékos tartalmakról, mint a prostitúció és a házasságtörés, már sok szó esett az említett vitában.

Az elidegenülés polgári bírálói mindig az elidegenült formára irányították kritikájuk tüzeit. Bírálták a vallást, szem elöl tévesztve, hogy „az a tény, ... hogy a világi alap elválik önmagától és mint önálló birodalom a fellegekben rögzítődik meg, csakis azzal magyarázható, hogy ez a világi alap meghasonlott önmagával és ellentmond önmagának”.<sup>97</sup> Az anarchisták meg akarták szüntetni az államot, nem véve tudomást a társadalom azon belső tartalmi ellentmondásáról, amely létrehozta. Ugyanígy indított támadást az anarchizmus a házasság ellen is.

Az elidegenült formáknak ilyenkor mindig két védelmezőjük akadt. Az egyik kimutatta, hogy vallásra, államra, házasságra stb. szükség van, mert nélkülük az emberek állatok lennének.

<sup>97</sup> Marx, K.: *Tézisek Feuerbachról*. 4. Feuerbach-tézis. MEM 3. k. Budapest, 1960, 8.



Ami a házasságot illeti, eddigi fejtegetéseink alapján támadhatatlannak kell elfogadnunk ennek az álláspontnak a premisszáját: olyan körülmények között, amikor a szerelem emberi mozzanata elidegenült formában fejlődik ki, e forma felszámolásával ténylegesen nem maradna más, mint az állati mozzanat. A „pohár víz”-elmélet, amelyet *Lenin* bírál, nyíltan hirdette is, hogy ezt az állati mozzanatot, ennek a szabadságát követeli. A *Dezséry-Nyírő-féle* álláspont hívei pedig viszonylagos jogosultsággal járnak el, amikor elkövetik azt a logikai hibát, hogy ezzel a nyílt anarchista nézettel azonosítják hallgatólágosan az elidegenült forma ellen indított támadást, amikor a házasságon kívüli nemi életről úgy beszélnek, hogy fogalmát közben önmaguk számára is észrevétlenül felcserélik az állati, a szerelem nélküli szeretkezés fogalmával,<sup>98</sup> hiszen ami a polgári átlagszerelemből az állati ösztönökön kívül megmaradt, ha absztrahálunk a házassági szerződésben jogilag rögzített köteleességektől, az - a kezdeti szimpátia, a giccses „ornamentika” (amely elidegenült voltánál fogva szintén régóta áll az ironikus támadások középpontjában) és a segítőkész szeretet, amelynek hangsúlya fokozatosan eltolódhat a kölcsönös önzés irányába - igazán méltó az ignorálásra. Azok az ideológusok, akik a szerelemnek ebből az első, osztársadalmi méretekben megjelent formájából indulnak ki, nem is juthatnak más következtetésre, mint hogy az emberit szinte kizárólagossággal képviselő elidegenült formák támadása, tagadása - cinizmus. A marxizmus klasszikusai egyébként több ízben kimutatták, hogy az effajta cinikus tagadás csak visszájára fordítása a filiszteri igenlésnek, és közös forrásuk az elidegenült, az önmagával meghasonlott, kibékíthetetlen belső ellentmondásba került alapok elfogadása.

Létezik azonban az elidegenült formáknak egy más álláspontból való „megvédelmezése”. Így ismeretes pl., hogy *Lenin* megvédte az anarchista követelésekkel szemben az államot. Tudunk olyan esetekről is, amikor a polgári gyökerű „baloldali” túlkapásoktól a vallást kellett megvédeni és így tovább, általában valamennyi olyan formát, amelyben elidegenülten fejeződött ki valamilyen emberi tartalom. Hasonló módon megvédte *Lenin* azokat az elidegenült formákat is, amelyekben a polgári társadalomban önmagával meghasonlott ember nemi élete lezajlik, és a korábbi álláspontból védelmezők lépten-nyomon hivatkoznak *Lenin* idevágó nyilatkozataira. Csakhogy itt nyilvánvalóan nem az állam, a vallás, a házasság stb. igenléséről van szó, hanem a marxizmusnak arról a felismeréséről, hogy az elidegenülés felszámolását a tartalommal kell kezdeni, hogy a meghasonlott, önellentmondó „alapot kell... először a maga ellentmondásában megérteni és azután az ellentmondás kiküszöbölésével gyakorlatilag forradalmasítani. Így pl. miután felfedeztük, hogy a földi család a szent család nyitja” (és problémánk vonatkozásában hozzátehetjük: az átlagpolgár családról kialakított eszményvilágának, családi és nemi erkölcsének és jogszabályozásának a nyitja), „az előbbi magát kell elméletileg bírálat alá vetnünk és a gyakorlatban forradalmilag átalakítanunk”.<sup>99</sup> A forradalmi bírálatot a formával kezdeni nyilvánvalóan nem több következetes, esetleg forradalmian radikális polgári fellépésnél, hiszen a polgárság a maga forradalmában éppen a feudális formák ellen lépett fel, érintetlenül hagyva a tartalmat, a kizsákmányolást. Hasonló fellépés az egész emberi életet forradalmasító szocialista forradalom idején bármilyen másodlagos kérdésben - tehát pl. nemcsak az állam kérdésében, hanem a házasság kérdésében is - forradalomellenes lehet, elterelhet a lényeges, a tartalmi jellegű forradalmasítástól, amelynek megvan a maga belsőleg szükségszerű szukcesszivitása. Ezért és ilyen értelemben lépett fel *Lenin* a hasonló kísérletek ellen. Ezt nem árt figyelembe venni azoknak, akik nyilatkozatait

<sup>98</sup> „Egyesek a házasságon kívüli nemi viszonyt »modernség«-nek nevezik. De bármennyire változzék is körülöttünk a világ, egy biztos: a szeretkezés szerelem nélkül valóban állati dolog.” (*M. Berényi Eta* hozzászólásából.) Hasonló azonosítás végigvonul *Dezséry* és *Nyírő* hozzászólásaiban is, csak illusztrálására hosszabb idézetekre lenne szükség.

<sup>99</sup> *Marx, K.; Tézisek Feuerbachról*. i. m.

történelmi (és olykor szövegi) összefüggéseiből kiragadva idézik, azt sugallva, mintha *Lenin* szerint soha, a tartalom forradalmasításának későbbi szakaszán sem kellene felvetni a forma kritikájának kérdéseit.

A kérdés tehát, amely a vita tárgyát képezi, most így vetődik fel: mennyiben érkezett el a tartalom alakulásának következtében az ideje a szerelmi viszony (nem a nemi kapcsolat, hanem a bifokálisan felfogott szerelmi viszony, a humanizált szexualitás!) formáival kapcsolatos kérdés új felvetésének, kritikus vizsgálatának? Másképpen fogalmazva: a szocialista társadalom építésének tizennyolcadik évében mennyire lehet és kell társadalmi átlagnak tekinteni a szerelem történetileg első ízben általánossá vált polgári alakját, mennyiben lehet és kell ma a szexualitás humanizáltságának abból a fokából kiindulni, amelyből *Lenin* negyven évvel ezelőtt kiindult, és amelyből azok, akik lépten-nyomon idézik, ma kiindulnak? Ha korábban viszonylag jogosultnak ismertük el azt a logikai hibát, amelyet tulajdonképpen a szerelem és a házasság hallgatólagos azonosításával követnek el a polgári szerelemből kiindulva, akkor most felvetődik magának a kiindulópont jogosultságának a kérdése.

Ezzel visszakanyarodtunk ahhoz a kérdéshez, amelynek konkrét megoldását korábban a szociológiai és pszichológiai felmérések hatókörébe utaltuk, jelezve egyben a felmérés nehézségének a fokát. A szerelem bifokális felfogása azonban most módot nyújt a válasz bizonyos fokú elméleti megközelítéséhez.

A kérdés e felfogás szerint így vetődik fel: mennyire fejlődhetett ki új társadalmunkban a másik ember iránti szükséglet és az ennek alapján létesülő, érzelmileg színezett emberi viszony a másik emberhez, továbbá mennyire kapcsolódott össze ez a szükséglet és ez a viszony a szexualitással és a ráépülő természeti viszonnal, belsőleg humanizálva ezt?

Egészen elvontan szemlélve, a proletariátusnál már a kapitalista társadalomban újfajta szerelmi kapcsolatnak kellene kialakulnia, mivel a magántulajdon hiánya miatt sem a szexualitásnak, sem az emberi igénynek nem kell gazdasági funkciók alá rendelődnie. Valójában azonban a klasszikus kapitalizmus idején a pauperizálódás, amely a munkás életét egészében állati szintre szorította, akadályozta a szexualitás humanizálódását is. Ma egyes munkáskategóriák magasabb életszínvonala mellett pedig azt kell számításba venni, hogy olyan társadalomban, ahol a termelőeszközök és a fogyasztási cikkek azonos formában jelennek meg, nevezetesen pénzvagyongként, különösképpen a tartós fogyasztási cikkek, illetve a tulajdonuk bizonyos mértékig produkálhatják ugyanazon pszichológiai hatásokat, amelyeket a termelőeszközök magántulajdona előidézik (a gyarapítás és az öröklés kérdésének, a család gazdasági funkciójának előtérbe kerülése). A kapitalista társadalomban egyébként a proletárt nagyjából ugyanazok, a másik embertől elidegenítő hatások érik, mint a polgárt. Az elidegenítő hatást csak fokozza a nő munkába állítása, amellyel az elidegenülés a családon belül is jelentős tért nyer (a polgári családokban ez a fejlemény tömegméretekben jóval később, csak századunkban következett be).

A döntő lépést az új típusú szerelem pszichológiájában a forradalmi munkásmozgalom kibontakozása jelentette. Persze távolról sem a közélet és magánélet párhuzamának olyan merev felfogása értelmében, amilyen pl. *Nyírőnél* találoztunk, aki a szerelmi állhatatlanság és a társadalmi ügy elárulása között a jellembe adott kapcsolatot tételez fel. Tény azonban az, hogy a nagy közös cél érdekében folytatott mindennapi tevékenység létrehozta a lelki diszpozíciót olyan érzelmi színezetű emberi kapcsolatok létesítésére, amelyek filogenetikailag először éppen a közös célért, közös eszközzel folytatott tevékenység során és hatására alakultak ki, a másik ember iránti szükséglet kifejlődésére, amelynek kibontakozását a kapitalizmus vázlatosan említett tényezői akadályozták. Persze a másik ember iránti szükséglet, az emberi interperszonális kapcsolatok eleinte igen szorosan kötődtek a tényleges

közös célhoz, különösen az illegalitás nehéz, veszélyes, embertelen körülményei között. Így elsősorban elvtársi, bajtársi kapcsolatokban realizálódtak, legfőképpen pedig interperszonális kapcsolatok helyett az egyénnek a kollektívához, az osztály egészéhez, a nemzetközi proletariátushoz fűződő más természetű, intellektuálisabb jellegű viszonyaiban fejlődtek ki. Másfelől ott, ahol a mozgalomban a reformizmus kerekedett felül, ott maga a nagy közös cél említett pszichológiai hatása csökkent vagy szűnt meg teljesen, e tekintetben is a polgári tendenciák erősödtek. Magyarországon a munkásosztály szerelmi és házassági pszichológiájával kapcsolatban mindkét hatást figyelembe kell venni.

Ott és akkor, ahol és amikor a társadalmi feltételek lehetővé tették, hogy a másik ember iránti szükséglet, az interperszonális kapcsolatok létesítésére irányuló lelki diszpozíció viszonylag önállósuljon magától a tényleges közös céltól, anélkül, hogy ez megszűnnék az ember mindennapi tevékenységében és élményeiben eleven célként funkcionálni, lehetővé válik, hogy ez a mélyebb és gazdagabb emberi szükséglet, az erre épülő emberi viszony egyesüljön a szexualitással, és humanizálja a nemi szférát. Ez a lehetőség, a feltételekből adódóan, jelentős mértékben fokozódik a szocialista forradalom után, a szocializmus viszonylag békés építésének szakaszában; ugyanekkor jelentősen bővül azoknak a köre is, akik a közös célt magukénak vállalják, és belső hajlandóságból kapcsolódnak be a megvalósításáért folytatandó tevékenységbe, akikben tehát e közös tevékenység kialakítja a jelzett diszpozíciót, a másik ember, mint ember iránti szükségletet. Természetesen itt nem egy csapásra bekövetkező fejleményekről van szó, hanem hosszabb fejlődési folyamatról, amelyet egy sor ellentendencia akadályoz. A legfőbb akadály a pénzgazdálkodás, a magánkeresetre épülő személyi fogyasztás fennmaradása, különös tekintettel arra az imént jelzett hasonló pszichológiai hatásra, amelyet a fogyasztást szolgáló magánvagyon felhalmozása, illetve a termelőeszközként funkcionáló magánvagyon felhalmozása gyakorol az emberre. Fel kell itt ismernünk a szocializmus építése során elkövetett hibákból fakadó ellentendenciákat is: a szektás hibák csökkentették a nagy cél vonzóerejét a szélesebb tömegekre, azokkal szemben pedig, akik bensőleg vállalták a célt, túl szigorú követelményeket támasztottak, túlzott áldozatvállalást követelve rendelték alá a magánéletet a közös cél érdekében - vagy vélt érdekében - folytatandó tevékenységnek; később a kiábrándulás fokozta a fogékonyságot a növekvő jólétben rejlő említett kispolgári pszichológiai hatások iránt is stb.

Mindezek együttes hatásaként ma igen ellentmondásos a helyzet. Az új típusú szerelem, a magas szinten humanizált szexualitás kétségbevonhatatlanul kialakult. Ez már a kapitalista társadalom keretein belül sem véletlen kivétel volt, hanem szükségszerű kivétel, mert a társadalomnak egy szükségszerű tendenciájából fakadt. Magától értetődik, hogy még kevésbé lehet véletlennek tekinteni ma, amikor társadalmunk alaptendenciájából adódik. Ugyanakkor kétségtelen az is, hogy vannak melléktendenciák - köztük pl. a pénzgazdálkodással kapcsolatos, már említett szükségszerű folyamat -, amelyek a polgári szerelmet, egy alacsonyabb szinten, dehumanizált keretek között humanizált szexualitást konzerválják.

Hogy a kétfajta, a tartalmilag modern és a tartalmilag konzervatív szerelem számszerűen milyen arányban van egymással, ennek mai eszközeinkkel való eldönthetetlenségéről már szóltunk. Eldöntése azonban teljesen lényegtelennek is válik ezek után, ha a kérdést úgy vetjük fel, hogy van-e valamilyen tudományos-ideológiai alapja annak, hogy két egyaránt meglevő, minőségileg különböző tartalmat ugyanabba a formába kényszerítsünk bele, ráadásul a történelmi fejlődés alacsonyabb fokát képviselő tartalom formájába. Nyilvánvaló, hogy egy ilyen felfogás a tudományos dialektikus világnézet alapján tarthatatlan.

A konzervatív tartalom formáinak híveit azonban szemmel láthatóan nem elméleti megfontolások vezetik, hanem elsősorban a pedagógiai gyakorlat szempontjai, a társadalom felfogásuk szerinti gyakorlati érdeke.

Ezzel kapcsolatban nem kívánunk itt annak elemzésébe belemenni, hogy mennyiben engedhet meg éppen a proletariátus egy olyan, a pragmatizmusra emlékeztető módszert, amely a gyakorlati érdeknek megfelelő követelményeket az objektív elméleti igazságra való tekintet nélkül akarja meghatározni. Eltekintünk annak taglalásától is, hogy milyen összefüggései vannak a cinizmussal, és ennél fogva milyen cinifikáló hatásai lehetnek egyáltalán egy olyan beállítottságnak, amely az igazság figyelembevételét az aktuális érdektől teszi függővé (ha természetesen nem is az egyéni érdektől).

Feltétlenül rá kell azonban mutatnunk arra, hogy materialista nézőpontból szemlélve, gyakorlatilag is kivihetetlennek kell tartani a jelzett szándékot: a régi formák és normák hivatalos rögzítésével lehet késleltetni, lehet derekasán megnehezíteni, lehet rengeteg felesleges egyéni szenvedéssel megkeseríteni, de nem lehet megakadályozni, hogy az új tartalom kialakítsa a maga adekvát formáit. Ugyanakkor természetesen az a veszély sem fenyeget, hogy a kommunista szerelmi kapcsolat formáit sikerülni fog ráerőszakolni valaha is olyan párra, akiknek szerelmi kapcsolata polgári tartalmú. Ilyen veszély pillanatnyilag azért sem fenyeget, mert a szóban forgó új formák még távolról sem alakultak ki. Ma inkább csak az világos még, hogy a régi formák nem felelnek meg: sem az álesztétikus „ornamentika”, amely eltakarja, ahelyett, hogy kifejezné a tartalmat; sem a magánjövedelemre és a magánfogyasztásra épülő házasság, amely a két fél közül legalább az egyik - természetesen a nő - számára lehetetlenné teszi, vagy csak egy harmadik személy (valamilyik nagyszülő, háztartási alkalmazott vagy sajnos nagyon sokszor a gyerek) rovására teszi lehetővé a társadalmi tevékenységben - munkában, közéletben, művelődésben, kulturált szórakozásban - való igazi részvételt, a modern szerelmi kapcsolat egyik lényeges tartalmi mozzanatát. Ebben a tekintetben nem lehet egyetérteni *Nyíróvel*, amikor úgy véli, hogy „a rombolás korszakán már túl vagyunk”. Márpedig a megszokott formák rombolása nem vonzhatja a kispolgárt, mert távolról sem nyújtja azt a biztonságot, amelyet minden területen, így az általa létesített páros kapcsolatban is első helyen igényel. De a kispolgári pártnak nyilvánvalóan nem felelne meg készen, végső kicsiszolt állapotában sem egy olyan forma, amelynek adekvát tartalmában lényeges mozzanat az osztálytársadalmi célért tudatosan folytatott tevékenységben való közös részvétel, a tevékenység során szerzett sokrétű élmények megosztása egymással, hiszen a kispolgárból az ilyen igény hiányzik. A kispolgári szerelmi kapcsolat formája továbbra is, mindaddig, amíg ilyen tartalmú szerelmi viszony egyáltalán létezik, a monogám házasság lesz, jogilag garantált biztonságával és magánjellegű, az anyagi javak gyarapításának, a szórakozásnak és a pihenésnek szűk körben mozgó céljaival. Akkor is így lesz, ha a monogám család létesítését nem tesszük külön erkölcsi követeléssé. Sőt, a monogám család létesítésére való spontán törekvés fenntartja az ilyen család erkölcsi normáit, sőt az ilyen normák uralkodó helyzetét is a köztudatban anélkül is, hogy e normákat a hivatalos ideológia szintjén az egyedül üdvözítő, a társadalom érdekét és az egyén boldogságát egyedül szolgáló erkölcs feltétlen követelményeiként, vagy éppenséggel a kommunista erkölcs örök érvényű törvényeiként rögzítenénk, misztifikálva az általános emberi erkölcs távolról sem kidolgozott kérdését.

Vagyis a férfi és a nő közötti kapcsolat régi formáinak feltétlen rákényszerítése az új tartalomra nemcsak hogy lehetetlen, hanem szükségtelen is. Hiszen a régi formák szívósságát mi sem bizonyítja jobban, mint hogy különböző, spontánul ható okok kényszerű következményeként - elsősorban azért, mert a gyermeknevelésnek a gazdasági és pedagógiai lehetőségek mai keretein belül szükségszerűen a családon belüli nevelés és anyagi gondoskodás az uralkodó formája - ma még az új tartalom is, az esetek döntő többségében, a régi formát veszi

fel anélkül, hogy ezzel, akár csak távolról is, feltétlenül garantálná az emberi és nemi viszonyba lépő pár és gyerekeik boldogságát vagy a társadalom érdekét.

Ne kerüljük meg azonban a cinizmus kérdését. Hiszen voltaképpen arról van szó, hogy ha megengedjük, akár csak ritka kivételképpen is, a szerelem régi, elidegenült formáinak a megszegését, nem ássa-e alá ez a formák tekintélyét annyira, hogy lehetővé váljék tagadásuk és rombolásuk olyan esetben is, amikor kizárólag ezek képviselik az emberi mozzanatot. Megengedheti-e a társadalom az új tartalomnak, hogy szétfeszítse a régi formákat anélkül, hogy ugyanezt engedélyezni kényszerüljön a régi tartalomnak, az alacsony szinten humanizált szexualitásnak is, amely a formarombolással cinikus módon tör megnyilvánulásra?

A kérdés feltevésének naiv voltát (vagyis azt, hogy az új formák kialakítása bárkinek az engedélyétől is függhetne) már jeleztük. Az összefüggésnek helyes tisztázása céljából azonban rá kell még mutatni a cinizmusnak egy olyan vonására, amelyet a kérdés ilyen feltevésekor teljesen figyelmen kívül hagynak.

A cinizmus, lényegét tekintve, a társadalmi fejlődés során kialakult és a további fejlődést elősegítő emberi értékek tagadása és rombolása. Az értéktagadás és az értékrombolás lehet pusztán eszköze az egoista érdekek, az alacsony szinten humanizált ösztönök érvényre juttatásának, amit a kultúra értékei korlátoznának. Ez jellemzi általában az átlagpolgár cinizmusát. Maga az értéktagadás mozzanata azonban különböző hangsúlyt kaphat a cinizmuson belül. A cinizmus parazita válfajában éppen ez a tagadás és rombolás válik öncéllá.

Ez a hangsúlyeltolódás a szexualitáson belül úgy jelentkezik, hogy maga a nemi kapcsolat realizálása az értéktagadás céljából annak eszközévé fokozódik le. Ilyen eszközszerere a szexualitás két szempontból is igen alkalmas. Egyrészt a szexualitáson alapuló viszony, ha nem vált emberivé, akkor egy olyan lényhez való viszonyt jelent, aki valóságosan ember, e viszonyban azonban pusztán szexuális partnerre degradálódik; aki valóságosan sokoldalú képességekkel, gazdag élményvilággal bír, e viszonyban azonban csak néhány tulajdonsággal: elsődleges és másodlagos nemi jellegekkel; aki valóságosan saját céljait szabadon megválasztó lény, a nemi ösztön által meghatározott szemléletben csak önálló akarat nélküli, a partner akaratának alávetett tárgy, akinek egyetlen rendeltetése, hogy a partner szexuális szükségletét kielégítse. Tehát a pusztán szexuális kapcsolat létesítésében intenzíven élhető át a másik ember emberi értékeinek tagadása és rombolása, az ember degradálása állattá. A parazita cinizmus rafinált metodikát alakított ki a célból, hogy a szexuális jellegű együttlétekben éppen ez a negatívum kapjon kihívó hangsúlyt, az, ami a kapcsolatban elpusztul, ne pedig pusztán a kapcsolat pozitív oldala, vagyis pusztán a nemi ösztön, amelynek kielégítése a kapcsolatban megvalósul. Másrészt a nemi szférát igen szigorú, az emberek széles körében örök emberi értékeknek tekintett erkölcsi normák korlátozzák, amelyek megszegése olyan csábító esete az értéktagadásnak, amellyel többnyire nem jár együtt a jogi büntetés komolyabb kockázata, mint más, pl. a tulajdonnal kapcsolatos törvények esetében.

Az elmondottakból világosan kitűnik, hogy az ilyen indítékokból fakadó szexuális cinizmus ellen teljesen hatástalan a nemi ösztön korlátozásával, szigorú erkölcsi normák hirdetésével harcolni, mivel fő forrása nem a nemi ösztön, a szigorú erkölcsi normák pedig még erősebb ösztönzést nyújthatnak irányában. Márpedig *Dezsérynek*, aki önálló könyvben foglalkozik a cinizmussal, és *Nyirőnek*, aki ezt a könyvet szerkesztette, tudnia kell, hogy a mai magyar fiatalok között a cinizmusnak nem a létbizonytalanságból eredő átlagpolgári változata, hanem éppen a céltalanság érzéséből eredő parazita változata jelenti a fő veszélyt. Azt pedig, hogy a parazita cinizmussal szemben a szigorú erkölcsi normák teljesen hatástalanok, bizonyítja az a jól ismert tény, hogy a cinikus beállítottságú kollektívák kialakítják saját ellen norma- és értékrendszerüket, és megvetnek, kiközösítenek mindenkit, aki - akár a legmélyebb belső

hajlandóságból - a „hivatalos” normákat követi. Nem ritkán találkozhatunk iskolai osztályokban és más „mikrostrukturális” csoportokban olyan személyekkel, akik erőszakot kényszerülnek elkövetni egyik vagy másik spontán érzelmi tendenciájukon, hogy valamelyik, általuk elfogadott norma megsértésével kiérdemeljék a „mikrostrukturális” csoportba való bekeverülést. Komikusan hangzik, de találkozhatunk „ellenképmutatással” is, amikor kifelé színlelik az erkölcsi norma megszegését. A cinizmus ilyen jelenségeivel szemben - az erkölcsnevelés síkján - a pozitív normák hirdetése helyett sokkal hatásosabbnak látszik a cinikus normarendszer rombolása, mégpedig magukká a cinikus értékrombolás ironikus eszközeivel.

Egészében véve azonban a cinizmusnak és általában az ifjúság páros kapcsolatainak problémája nem kizárólag, még csak nem is elsősorban erkölcsi probléma. Jellemző, hogy tulajdonképpen a moralisták sem tekintik annak, hiszen olyan erkölcsi normák mellett kardoskodnak, amelyek a nemi kapcsolatot jogi szabályozásnak vetik alá, beismerve ezzel, hogy a csupán erkölcsi szabályozásban nem bíznak. A probléma teljes megoldását alapvetően a társadalom gazdasági fejlődése fogja magával hozni, átalakítva a felépítmény és társadalmi tudat különböző formáit. Meggyőződésünk, hogy e megoldás nem a páros kapcsolatok régi formáinak megszilárdításában, hanem az új tartalom általánossá válásában és kifejlődésében, a szexualitás teljes humanizálásában fog állani, egyszersmind az új tartalomnak megfelelő új formák kibontakozásához szükséges gazdasági lehetőségek megteremtésében.

A tudat - de általában a társadalmi és az egyéni pszichológia - céltudatos alakításának is ebben az irányban kell haladnia, ezt a folyamatot kell elősegítenie.

A leglényegesebb feladat ezen a síkon, a nevelés síkján sem ilyen vagy olyan normák hirdetése.

Néhányan felvetették a vita során a munkára, illetve a munkával való nevelés kérdését, anélkül, hogy a tulajdonképpeni problémával szervezettebb kapcsolatba tudták volna hozni. Nos, az az összefüggés, amely egyfelől a kollektív munkatevékenység és a másik ember iránti szükséglet, a másik emberhez való emberi viszony között, másfelől ez utóbbi és a szexualitás humanizálása, az emberi szerelem között fennáll, egyértelműen kijelöli a munka központi szerepét az ifjúság szexuális nevelésében. A koedukált kollektíva által rendszeresen és lehetőleg szukcesszíve kapcsolódó célok megvalósítása érdekében folytatott olyan közös tevékenység, amelyet a közösség többsége, vagy legalábbis magja bensőleg magáévá fogad, nemcsak a kollektívát kovácsolja össze, hatékonyá téve ezáltal az egyes személyek viselkedésének erkölcsi szabályozását, hanem az egyes emberekben kialakítja a fogékonyságot egymás emberi „lényegi erői” iránt, gazdagon kifejleszti magukat ezeket a „lényegi erőket”, az egyes emberek élményvilágát, vagyis az érzelmileg színezett interperszonális kapcsolatoknak, a többi között a szerelemnek az alapját.

Igen fontos, hogy ezt a nevelő célzatú munkatevékenységet minél szorosabban tudjuk a társadalom valódi céljaihoz, méghozzá minél lényegesebb céljaihoz kapcsolni az imént említett feltétel szigorú betartásával, vagyis úgy, hogy e célokat a kollektíva alapján bensőleg magáévá fogadja. Itt már szerepe van azoknak az ideológusoknak is, akik írásban szólnak az ifjúsághoz: meg kell találni vagy - dialektikusan - akár át kell venni azokat a megfelelő módszereket, amelyek révén a leghatásosabban sikerül megismertetni és elfogadtatni az ifjúsággal ezeket a célokat. Ezen belül feltétlenül szükséges fejlődésünk távolabbi perspektíváinak, a többi között a problémákkal kapcsolatos perspektíváknak is az ismertetése olyan összefüggések evidens megvilágosításával, mint amilyenek a kommunista társadalom és a hozzá való átmenet, a kommunista társadalom emberének nagyfokú szabadsága és ugyanolyan nagyfokú felelőssége stb. között szükségszerűen fennállnak.

Ezen a bázison bontakozhat ki a tulajdonképpeni erkölcsi nevelés, ezen belül a nemi erkölcs normáinak elfogadtatása. Ahhoz, amit *Somogyi Zoltán* az ifjúságnak hirdetendő normák kérdésében elmondott,<sup>100</sup> csupán egyet lehet és kell hozzátenni. Serdülőkorban a szerelem kibontakozása, tehát az a folyamat, amíg a szimpátiától a „kristályosításon” és egymás megismerésén keresztül eljut egymás kölcsönös szexuális kielégítésének igényéig, normálisan lényegesen hosszabb, mint a későbbi életkorban. A serdülő szerelmében lényegesen több helyet és időt foglal el a „kristályosítás”, az esztétikum, még akkor is, ha nem ún. „bakfisszerelem”-ről van szó, vagyis egy távoli személy idealizálásáról és eszményített alakja iránti plátói vonzódásról, hanem két eleven ember kölcsönös kapcsolatáról. Mármint a leghatározottabban fel kell lépni az ellen az egyes kollektívákban, elsősorban némely középiskolai osztályban uralkodó szellem ellen, amely e harmonikus kibontakozási folyamat erőszakos lezárására kényszerít azáltal, hogy a szerelmi viszony kiteljesedett szexuális tartalmát az ember erkölcsi értékességének kritériumává, „ellenormává” teszi. Fel kell lépni ez ellen a szellem ellen akkor is, ha indítékait tekintve nem cinikus, mivel a szexualitás jogát csak a szerelmen belül ismeri el, de ez esetben egyszersmind kötelezővé is teszi a „modern szerelem” jelszavával, elfojtva a másik ember, mint ember iránti szükségletéből eredő belső tendenciákat, ennyiben tehát - emberi értékeket romboló hatása miatt - következményében cinikusnak bizonyul. Még meg nem érett szerelemre szexuális funkciókat kényszeríteni éppen olyan embertelen, mint a normálisan kibontakozott szerelem szexuális igényét indokolatlanul elfojtani.

A szexuális vonatkozású erkölcsi nevelést végül esztétikai és tudományos neveléssel kell kiegészíteni. Az esztétikai nevelés a közvetlen élmény, az önfeledt érzelmi azonosulás síkján ismerteti meg az embert a művész által ábrázolt személyek szerelmével, segít elsajátítani ezek szerelmének pozitív érzelmi tartalmait, egyben segít kialakítani a belső tartalomnak megfelelő adekvát esztétikai formát. Problémánk szempontjából igen fontos, hogy az esztétikai nevelés kiterjedjen az ember külsejének (öltözködés, hajviselet stb.), mozgásának és beszédének, egész viselkedésének esztétikájára is. A tudományos nevelés - problémánk felvetése szerint - a nemi étellel, a nemi higiénáival kapcsolatos alapos felvilágosításból áll, amelynek feltétlenül ki kell terjednie a terhességmegelőzés kérdéseire is. E komplex felvilágosítás nevelő és nem pusztán oktató jellege magától értetődik, hiszen jobb iránymutatást nyújthat a tekintetben, hogy a nemi kapcsolatban mitől kell tartózkodni, mint a legszigorúbb erkölcsi követelmények.

Csak az ilyen komplex nevelés képes - a társadalom általános gazdasági és a felépítményben bekövetkező fejlődés alapján - elősegíteni annak a társadalomnak a megteremtését, amely „a két nem viszonyát tisztán magántermészetű viszonyná fogja tenni, amely csak a részvevő személyekre tartozik, és amelybe a társadalomnak semmi beleavatkozni valója nincs.”<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Somogyi Z.: i. m. 518-520.

<sup>101</sup> Engels, F.: *A kommunizmus alapelvei*. MEM 4. k. Budapest, 1959, 361.

## Freud és a modern emberfelfogás<sup>102</sup>

*Sigmund Freud*, a bécsi ideggyógyász már elméletének kidolgozásakor szenvedélyes állásfoglalásra készítette kortársait. A lelkesedés és a gúny csatájának hevét érthetővé teszi, hogy olyan gondolati rendszerről volt szó, amely közvetlenül az emberrel foglalkozott, méghozzá a szenvedéseitől való megváltás ígéretével. S emellett olyan elméletről volt szó, *amely gyökeresen szakított a hagyományos, köznapi, polgári emberfelfogással.*

A köznapi felfogás szerint az embert anyagi érdekei mozgatják, és környezetét tükröző ismeretei kormányozzák: *tudatára ébred* szükségleteinek és annak, hogy bizonyos vágyairól le kell mondania - kötelességtudatból vagy külső kényszer hatására. Ez a felfogás *Freud* megjelenésének idején annyira általános volt, hogy még az egyébként vallásos, idealista szemléletű emberek is ebből indultak ki, legalábbis hallgatólagosan, amikor mindennapi életvitelük során más emberekkel kerültek szembe. E hagyományos felfogás szerint tehát *ha az érdekek és vágyak tudatosulnak az emberben, akkor érvényesülésre törnek, és érvényre jutásukat csak egy szintén tudatos, külső vagy belső ellenérő tudja megakadályozni. Ha ellenben a vágyak nem válnak tudatossá, vagy az ember a korlátok ismétlődése miatt végül letesz róluk, elfelejti őket, akkor semmi befolyásuk sincs az emberre.*

*Freud* ezzel az általános felfogással találta magát szemben, amikor kifejtette elméletét. Felfedezésének lényege ugyanis éppen abban állt, *hogy azok a vágyak, amelyeket a társadalom által támasztott követelmények nem engednek érvényesülni, nem vesznek el hatékonyságukat*, hanem a tudatból kiszorulva, tudattalanul fejtik ki hatásukat: meghatározzák álmokképeinket, félreolvasatnak vagy elíratnak velünk szövegeket, elfeledtetik különböző emlékeinket, a legkülönbébb értelmetlen cselekvéseket végeztetik velünk, alaptalanul rokon- és ellenszenveket szülnek, bizonyos esetekben pedig a legsúlyosabb ideggyógyászati, sőt belgyógyászati betegségeknek lehetnek okozói. Mi több, *Freud* később felfedezte, hogy az egyes emberekben maguk az erkölcsi indítékok, amelyek kiszorítják a tudatból az erkölcstelen vágyakat, szintén úgy fejthetik ki ilyen hatásukat, hogy az ember erről mit sem tud.

*Freud* nézeteinek terjedését elősegítette a hagyományos felfogás egyre világosabb csődje, mely különösen az első világháború kitörésekor vált nyilvánvalóvá. A behívóparancs éppúgy ellentmondott a civilből katonává minősített egyén tudatos létfenntartási érdekeinek, mint a gyilkolással kapcsolatos tudatos erkölcsi elveinek. Mégis, a bevonulóknak egy nem jelentéktelen része lelkesedett a háborúért (ha lelkesedése nem is tartott hosszú ideig). Később a fasiszmus tömeghódítása vált kirívó bírálatává a hagyományos emberfelfogásnak.

Közben a modern élet hétköznapijaiban is szaporodtak a szokásos módon megmagyarázhatatlan jelenségek. Ilyen mindennapos jelenség lett például az „ideges” ember: agya és egyéb szervei teljesen épek, az ésszerű érvelést megérti és elfogadja mégis magas a vérnyomása, különböző szervi fájdalmakat, indokolatlan szorongást érez, vagy olyan tetteket követ el, amelyek ellenkeznek érdekeivel és erkölcsi beállítottságával. Mindez zavarja, sőt gyötri, mégsem lehet sem meggyőződéssel, sem büntetéssel leszoktatni” tetteiről, vagy meggyőzni panaszainak alaptalanságáról.

Ezekre a társadalmi és egyéni élettényekre kínált magyarázatot, sőt gyógymodot *Freud*. Pontosabban a társadalmi jelenségek - például a háború - esetében ezek méretei visszariasztották a gyógyítás lehetőségében való túlzott bizakodástól. Hiszen nem lehet a társadalom minden tagja mellé egy pszichoanalitikus orvost rendelni.

<sup>102</sup> Megjelent: a Népszabadság 1964-es karácsonyi számában. Eredetileg *Freud* halálának 25. évfordulója alkalmából íródott.



Az egyén, illetve a társadalom gyógyítására kínálgató lehetőségek különbözősége egy olyan elképzelést alakított ki, mely szerint a *személyiség* megnyilvánulásainak törvényszerűségeit vizsgáló freudi tudományt egyesíteni kell a *társadalmi* megnyilvánulások törvényszerűségeit feltáró marxi tudománnyal. Bár a freudisták többsége kategorikusan tagadja az ilyen szintézis szükségességét, magától *Freudtól* azonban munkássága utolsó szakaszában valószínűleg nem állott távol ez a gondolat. 1932-ben például így írt a marxistákról: „... egyszerűen azzal a megjegyzéssel intézik el a kérdést, hogy az emberek úgynevezett ideológiái nem mások, mint a mindenkor gazdasági viszonyok eredményei és fölépítményei. Ez *lényegében igaz*, de valószínűleg nem tartalmazza még a teljes igazságot.” S hozzáteszi, hogy a múlt nyomai az emberi személyiségben sokáig fennmaradnak, és a jelen gazdasági viszonyoktól független szerepet játszanak az ember életében.

Ami a marxistákat illeti, állásfoglalásuk *Freuddal* kapcsolatban nem volt egységes. Voltak, akik megtagadtak tőle mindenféle tudományos elismerést, áltudósnak nevezték, aki egész elméletét megtévesztő szándékkal hozta létre, hogy az ember ösztöneinek számlájára írja azokat a bűnöket, amelyek a kapitalizmus lelkiismeretét terhelik (például a világháborút). Mások szerint *Freud* új jelenségeket (a tudattalant) fedezett fel, helyesen vetette fel a bennük rejlő problémákat, de ezeket megoldani, a jelenségek alapját megtalálni már nem tudta. Voltak végül olyanok is, akik úgy vélték, hogy *Freud* teljesen kielégítő magyarázó elveket talált az egyén lelkivilágának jelenségeire, a hibát csak ott követte el, amikor ezeket az elveket a társadalom egészére kiterjesztette, amikor a társadalmi jelenségeket - az erkölcsöt, a művészetet, a vallást, az egész emberi kultúrát - az egyes emberek lelki jelenségeiből akarta megérteni.

A marxisták ez utóbbi csoportja a marxizmus és a freudizmus egyesítésének eszméjét a 20-30-as években magáévá tette. Nyilvánvalóan fontos szerepe volt ebben annak az elméleti és gyakorlati nehézségnek, amit a munkásmozgalomnak okoztak a már említett társadalmi jelenségek: az, ahogy a munkásság nem jelentéktelen rétege az első világháborút, illetve (főként Németországban) a fasizmust fogadta. Úgy nézett ki, mintha az osztály *racionális* viselkedését a marxizmus magyarázná a helyesen tudatosított osztályérdekből, - az ilyen *irracionális* viselkedést pedig, amely a szocialista forradalom kivívása helyett a másik nemzet vagy a másik „faj” elleni harcot tűzi ki célul, a freudizmus tudná értelmezni a tudattalanul ható ösztönökkel, amelyek megakadályozzák az érdekek helyes tudatosítását.

A marxizmus és freudizmus egyesítésével foglalkozó gondolatnak volt még egy igen érdekes forrása: a két gondolatrendszer közötti látszólagos párhuzam. *Freud* ugyanis az egyén tudatát az ösztönök anyagi természetű (a tudattól függetlenül érvényesülő) hajtóerőire vezette vissza - *Marx* pedig a társadalmi tudatot vezette vissza a társadalmi létre, az anyagi természetű gazdasági szférára. Jelen cikk *Freud* elméletének csupán ezt a modern emberfelfogás szempontjából lényeges összefüggését vizsgálja.

Fontos tisztázni, hogyan történik *Marxnál* ez a visszavezetés. Mert nem gazdasági *termékekre* nyúlt vissza, amelyek fogyasztásra ösztönzik az embert, nem is gazdasági *viszonyokra* önmagukban véve, amelyekhez alkalmazkodni kell, hanem alapvetően a *termelőtevékenységre*, amely az osztálytársadalmi praxis alapja, és amelybe az egyes emberek élettevékenysége valamilyen módon beépül. Az élettevékenység egészének az irányát, lényegét az a helyzet szabja meg, amelyet az ember a termelésben elfoglal. Osztálytársadalomban ez az osztályhelyzet, amelyből érdekek meghatározott köre ered - az élettevékenység fő irányát ez az érdekkör határozza meg.

Az élettevékenységnek ezek az igazi meghatározói azonban az osztály tudatában nem valódi osztálytermészetükben jelennek meg, hanem megideologizálva, általános érvényűként bemutatva. Például: a feudális uralkodó osztály az életvitelt meghatározó osztályérdeket isteni

elrendelésként tudatosítja, amely mindenkinek sorsszerűen kijelöli a helyét azon a hűbéri lépcsőn, amelynek csúcsán isten, legalsó fokán pedig a jobbágy barma áll; a tőkejavak minél gyorsabb gyarapításaért folytatott kíméletlen küzdelem a tőkésben úgy tudatosul, mintha az a létért való általános küzdelem egyik formája volna.

*Marx* a valóságos társadalmi összefüggéseknek ezt a torz tükröződését *hamis tudatnak* nevezi, és létrejöttének feltételeit sokoldalúan elemzi. Számunkra itt a hamis tudatnak egyetlen vonatkozása érdekes: általa *az osztályérdek nélkül fejt ki ösztönző hatását az élettevékenységre, hogy igazi lényegében tudatosulna*. Nem arról az esetről van szó, amikor az ember tudatosan követi az érdekét, aztán tudatos képmutatásból leplezi a „piszkos anyagi” indítékot valami „tisztá eszmeivel” vagy az állatvilág általános törvényeire való hivatkozással. Nem is arról, amikor véletlenül téved, vagy amikor a tudományok fejletlenségéből, illetve az összefüggések bonyolultságából adódóan nem látja pontosan tevékenységének társadalmi meghatározóit - ilyenkor a felvilágosító szó viszonylag könnyen meggyőzheti őt. A hamis tudat azonban ellenáll a legmeggyőzőbb felvilágosításnak is: *ugyanaz az érdekmechanizmus, amely az ember élettevékenységét meghatározza, akadályozza meg őt abban, hogy ennek meghatározó szerepét felismerje*.

Ez a *Marx* által felfedezett összefüggés éppúgy ellentmond a hagyományos emberfelfogásnak, mint *Freud* elgondolásai. Valóban szembeötlő hasonlóságot mutat a hamis tudatról, mint társadalmi jelenségről vallott marxi felfogás és az ösztönök hatásától eltorzult egyéni tudatról alkotott freudi elképzelés.

Éppoly szembeötlő azonban a különbség is a két elmélet között. *Freudnál* a mozgóerők ösztönök - változatlan természeti, biológiai tényezők; a társadalmi viszonyok nála csak az ösztönök elfojtóiként szerepelnek. *Marxnál* viszont éppen a társadalmi tényezők töltik be az emberi cselekvés rugóinak szerepét.

Ennek következtében a személyiség freudi mechanizmusaival minden látszólagos párhuzam ellenére sem lehetséges pszichológiai magyarázatát adni annak az igen érdekes összefüggésnek, amelyet *Marx* a társadalom szintjén értelmezett. *Freudnál* az ösztönző és elfojtó erők tudattalan voltának a pszichoanalitikus orvos beavatkozása nélkül többnyire irracionális, alkalmazkodásra ilyen vagy olyan vonatkozásban képtelen viselkedés a következménye. A hamis tudat esetében azonban az életvitelt alapvetően az érdekek határozzák meg, így az ember lényegileg racionálisan alkalmazkodik társadalmi környezetéhez. Az érdekes az, hogy az alkalmazkodás egyik lényeges előfeltétele éppen a társadalmi összefüggések tudatosításának torzított volta: a szépirodalom gyakran ábrázolta, hogy az „illúziók elvesztése” hogyan zavarja meg, legalábbis egy időre, a kizsákmányolónak a lelkiismeretét, a nem forradalmi helyzetben élő kizsákmányoltak a belenyugvását stb., vagyis hogyan akadályozza társadalmi helyzetükhöz való normális alkalmazkodásukat.

De mi történik akkor, amikor a társadalmi viszonyok gyors és gyökeres változáson mennek át? Világos, hogy ilyen esetben a hamis tudatnak ez az alkalmazkodást elősegítő szerepe csődbe kerül. Különösen olyankor, amikor a megváltozott társadalmi viszonyokhoz az adott osztály helyzetéből egyáltalán nem lehet alkalmazkodni, például a forradalomhoz az általa megsemmisülésre ítélt régi uralkodó osztály helyzetéből.

*Freud* akkor dolgozta ki a rendszerét, amikor - a 20. században, a forradalmak és ellenforradalmak korában - az ilyen alkalmazkodóképtelenség mindennapos tünetté vált, különösen az ő polgári társadalmi közegében. A hamis tudat kialakult formái csődöt mondtak - és *Freud* rendelőiben megjelentek azok a betegek, akiknél a legkülönbébb neurotikus tünetek fejlődtek ki ennek következtében.

A bécsi tudós figyelmét ezek a tünetek ragadták meg. Igazi tudós módjára járt el, amikor elégtelennek tekintve a felszíni tüneteknek a megállapítását és gyógyítását, elemzésével a „lélek mélyére” akart hatolni. Amikor felfedezte a „mélyben” az ellentétes erők harcát, amelynek során az egyik elfojtja a másikat, megakadályozza tudatosulását, amikor feltárta azokat a mechanizmusokat (sűrítés, szimbolizálás, áttevés stb.), amelyek közvetítésével az elfojtott ösztönző erők mégis utat törnek maguknak - *Freud* csaknem tökéletes munkát végzett. De ott, hogy mi az a mozgósító erő, amely elfojtódik, és mi az, ami elfojtja, a „mélylélektan” megrekedt a felszínnél.

Azok az ösztönző erők ugyanis, amelyekhez *Freud* eljutott, *maguk is tüneti termékek: abban a folyamatban jönnek létre a személyiségben, amelyet a társadalom szintjén a hamis tudat kialakulásával kapcsolatban Marx elemez.* Például a normális emberi tevékenység szerves egységben foglal magában két ellentétes tendenciát: valami fennállónak a lerombolását és valami újnak a felépítését. Amikor a személyiséget a fennálló viszonyok fenntartására ösztönzik, arra kényszerítik, hogy nap mint nap, változatlanul ismétlődő módon építse újjá önmaguktól elhasználódó létfeltételeit, akkor tevékenységének ez a tendenciája elfojtja a rombolási tendenciát. Az élettevékenységet megideologizáló hamis tudat megerősíti az elfojtást azáltal, hogy az ilyen szűk körben megújuló életet az emberhez egyedül méltónak mutatja be. Amikor az alkalmazkodó élettevékenység lehetősége csökken, amikor a hamis tudati rendszer kezd felbomlani, akkor a korábban elfojtott rombolási tendencia a tudattól függetlenül létező önálló erőként kezd hatni - most már a freudi mechanizmusok szerint.

*Freud* azonban csak ezt a végső szakaszt vizsgálja. Az önállósult rombolási tendencia kialakulásának problémája nem létezik számára. A folyamat végtermékét „ösvalami”-nek fogja fel, öröktől létező, önálló tudattalan erőnek, destrukciós vagy halálösztönnek. Az a bonyolult képződmény, amelyet nemi ösztönnek nevez, szintén ilyen társadalmi végtermék, és nem azonos a biológiai értelemben vett faj fenntartási ösztönrel.

*Freud* akkor árulja el módszerének titkát, amikor az erkölcsi indítékot, amely az ösztönöket tudattalanul elfojtja, és amelynek társadalmi tartalmával ő is tisztában van, szintén az „ösvalami”-ből származtatja. Tulajdonképpen arról van szó, hogy felismeri, hogy *egyén és társadalom között sokkal mélyebb a kapcsolat, mint ezt a hagyományos felfogás számon tartja:* például az erkölcsi követelményeket nem egyszerűen tudomásul vesszük, hanem ezek személyiségünk legmélyén gyökereznek. De képtelen felismerni, hogy ez a mély kapcsolat úgy jön létre, hogy az egyén lelkivilágának legmélyebb rétegét is a társadalom alakítja ki. Ezért szükségképpen jut el az ellenkező irányú következtetéshez: ha a „mélylélekre” nem hat a társadalom, és a kettő között mégis szoros összefüggés mutatkozik, akkor tehát a „mélylélek” hat a társadalomra, vagyis erkölcs, művészet, vallás, az egész emberi kultúra és a társadalmi élet valamennyi jelensége (forradalmak, háborúk stb.) nem más, mint a lélek mélyén rejlő örök biológiai ösztönök valamilyen megjelenési formája.

A marxista emberfelfogás alapján tehát nem elég *Freudnak* ezeket a társadalmat illető végkövetkeztetéseit bírálni. A társadalomra vonatkozó nézetei szükségszerűen következnek személyiségpszichológiai elméletéből, azaz, ha ott tévedett, akkor már itt, az egyénnel kapcsolatosan sem lehet vele egyetérteni.

A hamis elméleti alap szab például korlátot a freudi gyógykezelésnek is, amelynek célja az „én” megbékítése az „ösvalamivel”. *Freud* ezt úgy fogalmazza, hogy a tudattalannal szemben a tudatot kell erősíteni - ám valójában a hamis tudat erősítéséről van szó, melynek feladata elviselhetővé tenni azt a társadalmi helyzetet, amely bizonyos normális lelki tendenciák elfojtására kényszerít, és így ezeket „ösztönné” merevíti.

A személyiség pszichológiájának és gyógyításának (valamint nevelésének) igazi mély problémái ott kezdődnek, ahol *Freud* a maga vizsgálódásait abbahagyta.

A társadalmunkban végbemenő forradalom jelen szakaszában egyre inkább megköveteli a személyiségpszichológiai megoldások kutatását. Volt egy időszak, amikor a társadalom érdekében szükséges soron levő feladatok kijelölését egyetlen személyiség hatáskörébe utalták - a többi ember szerepe kimerült abban, hogy azokra az „ingerekre”, amelyek a rárótt részfeladatot jelezték számára, megfelelő viselkedéssel „reagált”. A XX. kongresszus azonban hozzásegített ahhoz a felismeréshez, hogy a társadalomnak olyan személyiségekre van szüksége, akik kívülről kapott ingerek nélkül is, *belső ösztönzésre a társadalom érdekében cselekszenek, vagyis akikben a társadalom érdeke belső ösztönzéssé válik.*

Ez a felismerés állította a társadalomtudományi érdeklődés középpontjába például az anyagi ösztönzés kérdését. Olyan anyagi ösztönzési rendszer kidolgozása, amely az egyéni kezdeményezéseket a társadalmi érdekek megfelelő irányba tereli, természetesen elsősorban közgazdasági feladat. Az a kérdés, hogy az anyagi ösztönzést hogyan lehet erkölcsi és politikai-jogi ösztönzéssel célszerűen kombinálni, elsősorban szociológiai és politikai megoldást követel. Ahhoz azonban, hogy a társadalmi ösztönzések tényleg a társadalom számára hasznos irányba ösztönözzék az egyéni kezdeményezéseket, *tudományos módon kell feltárni azokat a személyiségpszichológiai mechanizmusokat, amelyek a társadalmi ösztönző hatásokat közvetítik.*

A freudizmus iránti megújuló érdeklődésben is kifejezésre jut ennek a társadalmi igénynek a megérzése azzal a felismeréssel karöltve, hogy a hagyományos emberfelfogás nem alkalmas az igény kielégítésére. Az új társadalmi feladatok megoldásához természetesen a freudizmus sem használható. Elengedhetetlenül szükséges azonban egy olyan személyiségpszichológiát kidolgozni, amely valóban a személyiség mélyére hatol, és a freudi „ösztönök” felszínétől eljut az igazi emberi ösztönző erők dinamikájának feltárásához. Az ilyen személyiség-tudomány minden új eredményét lehet is, elengedhetetlen is alkalmazni a társadalmi problémák gazdasági, politikai, jogi, szociológiai, erkölcsi megoldásánál.

## A konfliktusról<sup>103</sup>

Az az elméleti-metodológiai vita, amely a nyugati szaksajtóban a pozitivista és a dialektikus társadalomtudomány képviselői között kibontakozott,<sup>104</sup> az utóbbi években elérte a szociálpszichológiát is.

A szociálpszichológiának különleges státusa van a társadalomtudományok között. A pszichológia részeként magától értetődően tekinthetné a maga számára érvényesnek azokat a normákat, amelyek a tudományos pszichológia kutatásainak egészét jellemzik: 1. hogy tárgyának objektív megfigyelése útján nyerje adatait; 2. hogy ezek elméleti általánosítására csak akkor vállalkozzon, ha a szituáció megismétlésével statisztikailag érvényes mértékben hasonló adatokhoz jutott. A pszichológiának ezek a metodológiai elvei a klasszikus természettudományos kutatás általánosan elfogadott normái voltak, az elméleti-metodológiai vita középpontjában pedig az a kérdés állott, hogy alkalmazhatók-e vajon ezek az elvek a társadalom megismerésére.

A szociálpszichológus úgy biztosítja a feltételeket a természettudományos metodológiai elvek alkalmazásához, hogy ennek érdekében ösztönösen az *egyénből* indul ki, amelynek megnyilvánulásait a kutató kívülről, objektív módszerekkel megfigyelheti, majd a megfigyelési adatokat összehasonlítja más egyéneken megismételt megfigyeléseinek eredményeivel. Ha ugyanis ehelyett a társadalmi viszonyok bármilyen hálózatát tanulmányozná, amelyben a vizsgálandó egyének meghatározott helyet foglalnak el, akkor szembe kellene néznie azzal az összefüggéssel, hogy e hálózatban ő maga is helyet foglal (legalábbis a megfigyelő helyét), tehát nem képes azt kívülről szemlélni, továbbá, hogyha e hálózatban egy egyszer már megtörtént esemény megismétlődik egy másik egyénnel, akkor ez utóbbi történés éppen mint utánzat fog lényegesen különbözni az eredetitől úgy, hogy megfigyelési adataik éppen ezért lehetnek egymással nem összehasonlíthatóak.

A szociálpszichológiát érintő elméleti-metodológiai vita mármint az egyénből való kiindulás tudományos indokoltsága körül zajlik, függetlenül attól a jelenségtartománytól, amely a közvetlen ürügyet szolgáltatja hozzá. Ez a kérdés vonul annak a vitának a mélyén is, amely a *konfliktusok* szociálpszichológiai kutatása kapcsán az *European Journal of Social Psychology* hasábjain zajlott *Morton Deutsch* és *Michel Plon* között.<sup>105</sup>

### I. Deutsch és Plon vitája a konfliktusról

*Deutsch* kiindulópontja két egyén, akik egymással úgy állnak interakcióban, hogy érdekeik egymással ellentétesek. *Deutsch* a két egyén érdekellentétéből való kiindulást olyan következetesen vállalja, hogy e modellt alkalmazhatónak tekinti olyan konfliktusokra is, amelyekben csoportok, államok vagy államszervezetek állnak egymással szemben. Problémája tulajdonképpen az, hogy hogyan alakul a konfliktus olyankor, amikor fellép egy harmadik tényező,

<sup>103</sup> A tanulmány eredeti változata *Conflicts and economic paradigm* címmel megjelent: *Dialectics and Humanism*, 1977/2.

<sup>104</sup> L. pl. *Papp Zs. (szerk.): Tény, érték, ideológia*. Budapest, Gondolat, 1976.

<sup>105</sup> *Deutsch, M.: The social-psychological study of conflict: Rejoinder to a critic*. *Eur. J. Soc. Psychol.*, 1974/4. 441-456; *Plon, M.: On the meaning of the notion of conflict and its study in social psychology*. *Eur. J. Soc. Psychol.*, 1974/4. 389-436; 457-467.

amellyel szemben a konfliktusban álló két félnek közös konfliktusa, tehát ezzel összefüggő közös érdeke is van. A konfliktusnak ezt a megközelítését alkalmazta már Sherif<sup>106</sup>, aki azt vizsgálta, hogy két csoport vetélkedését hogyan *váltja fel* együttműködés olyankor, amikor váratlanul valamilyen közös, külső ellenfelük támad: pl. egy nyári táborban két táborozó gyerekcsapat megszűnik hadat viselni egymás ellen, amikor a táborot kiszolgáló technikai berendezések sorozatban bekövetkező üzemzavaraival találja magát szemben, amelyeket csak együttműködésük háríthat el. Deutsch problémakezelésének sajátosságai csak annyi, hogy ő azt vizsgálja - elméletileg, majd kísérletileg -, hogy ha a felek úgy állnak konfliktusban egymással, hogy *egyidejűleg* közös konfliktusuk van egy harmadik tényezővel, akkor mitől és hogyan függ, hogy bármelyikük e másikkal szembeni érdekeit érvényesíti-e, vagy pedig kettőjük azonos érdekeit a közös ellenféllel szemben.

Deutsch a matematikai játékelmélet fogalmát alkalmazva „nem zéró végösszegű játék”-ként kezeli az ilyen konfliktusokat: ha a partnerek nyereségének összege egy játékban nem zéró, ez arra mutat, hogy nem csak egymás rovására fokozhatják a maguk nyereségét, hanem van olyan lépésük, amely egy harmadik fél hátrányára azonos előnyhöz juttatja mindkettőjüket, s olyan lépésük is, amelyben a partnerrel együtt szenvedett hátránynak a harmadik fél élvezi előnyét. Hogy egy ilyen játékban egy játékos a két lehetséges lépés melyikét teszi meg, Deutsch szerint attól függ, vajon gyanakszik-e a partnerére, hogy azt inkább egymással való konfliktusuk motiválja, vagy bízik-e a partnerben, hogy azt is inkább közös, külső konfliktusuk szempontjai vezérlik. A gyanakvás vagy a bizalom határozza meg az amerikai szociálpszichológus szerint annak a konfliktusnak a mindenkor kimenetelét is, amely a munkások és a tőkések között feszül, s amelynek kimenetelét ezért kedvezően befolyásolhatja a szociálpszichológia alkalmazása, hozzásegítve a feleket, hogy a kölcsönös gyanakvástól eljussanak a kölcsönös bizalomhoz.

Merőben ellentétes ezzel Plon álláspontja. Szerinte két osztály konfliktusa nem függ az osztályt reprezentáló egyének között empirikusan adott és esetleg a bizalmatlanságban tudatosuló érdekellentétől, minthogy ez a konfliktus nem az egyéni interakciók szintjén alakul ki és oldódik meg, hanem az egyénektől független történelmi folyamat szintjén van adva és áll fenn anélkül, hogy az egyének közötti kompromisszumok révén bármilyen megoldáshoz juthatna. Plon szerint a konfliktus a társadalmi struktúra azon ellentétes helyei között jön létre, amelyek egyikét, illetve másikat az empirikusan adott tőkések, illetve munkások egyedek csak betöltik, függetlenül attól, hogy tudatukban milyen ideológia alakult ki ellentétes helyükből fakadó érdekeik természetére vonatkozóan. Ennek megfelelően elutasítja a szociálpszichológiát mint az osztálykonfliktus vizsgálatára szolgáló eszközt, minthogy az szükségképpen azokból az empirikusan adott tudattartamokból indul ki, amelyek szerint az empirikusan adott egyének konfliktusait gerjeszteni, illetve megoldani vélik. Vele szemben a pszichoanalízis Lacan-féle változatát vonultatja fel, amely szerint a konfliktusok nem az egyén tudatában, hanem a tudattalanban léteznek, a tudattalan pedig nem az egyén pszichikumának egy másik tartománya a tudat mellett (vagy a „tudat alatt”), hanem egyének feletti struktúra, melyen belül különböző pozíciók vannak, és ezek viszonya egymáshoz (pl. konfliktusuk) független azoknak az egyéneknek a tudatától, akik e pozíciókat betöltik.<sup>107</sup>

<sup>106</sup> Sherif, M.: *In common predicament: Social psychology of intergroup conflict and cooperation*. Boston, Houghton Mifflin, 1966; Sherif, M. et al: *Intergroup conflict and cooperation. The robbers cave experiment*. Norman, Oklahoma, University Book Exchange, 1961.

<sup>107</sup> Erős F.: *A szociálpszichológia és a társadalmi konfliktusok. Morton Deutsch és Michel Plon vitájáról*. Valóság, 1976/9. 58-64.

*Deutsch* és *Plon* álláspontja nem úgy áll szemben egymással, mint két ellentétes válasz egy meghatározott logika szerint értelmesen feltett kérdésre, hanem vitájuk egyszerre folyik bizonyos tartalmak felől és ama logikai formák felől, amelyekben ezek a tartalmak értelmesen elrendezhetők. Ez hallatlanul megnehezíti, ha ugyan nem teszi egyáltalán kilátástalanná vitájukat. És éppen ezáltal a vita mintegy modellt nyújt a konfliktusok igazi természetéről.

## II. Értékviszonyok kétszintű szerveződése

A tudományos vita úgy jön létre, hogy egy tudós felállít egy bizonyos *A*-tételt, egy másik pedig egy *B*-tételt, és mind a ketten kritériumként kezelik a maguk tételét egy meghatározott pozitív értékre vonatkozóan, amely a tudomány esetében az *igazság*. Az egyikük - legyen *a* tudós - azt állítja, hogy az igazság kritériuma *A*-tétel, minden olyan további tétel tehát, amely *A*-val összeegyeztethetetlen, hamis; *b* tudós hasonlóképpen azt állítja, hogy a *B*-tétel a kritérium, a *B*-vel összeegyeztethetetlen kijelentések pedig hamisak. Ha ezt követően *a* és *b* tudósok vitába szállnak egymással, ez annak a jele, hogy egymás tételeit kölcsönösen hamisnak tekintik, tehát *a* úgy véli, hogy *B* összeegyeztethetetlen *A*-val, míg *b* úgy vélekedik, hogy *A* összeegyeztethetetlen *B*-vel. Tételük logikai összeegyeztethetlenségét illetően tehát *a* és *b* egyetértenek egymással; vitájuk alapja ez az egyetértés egy olyan szinten, amely a vitatott tételekhez képest magasabb, ún. metaszint, minthogy annak a kijelentésnek, hogy „*A* és *B* összeegyeztethetetlen egymással”, éppen úgy tárgya *A*-tétel és *B*-tétel, mint ahogy *A*-nak és *B*-nek tárgya a valóság egy szelete. De *a*-val és *b*-vel szemben felléphet a tudós azzal a kijelentéssel, amely szerint *A* és *B* nemhogy kizárnák egymást, hanem éppen ellenkezőleg, ha egyikük igaz, a másikuk is igaz, és ha egyikük hamis, a másikuk is hamis. Eközben *c* megteheti azt, hogy tárgyi szinten nem állít semmit *A*, illetve *B* igazsága, illetve hamissága felől, metaszinten mégis kialakulhat egy vita, amelyben *a* és *b* immár egységesen lépnek fel *c*-vel szemben, minthogy számukra az igazság kritériuma metaszinten egyaránt az, hogy *A* és *B* kizárják egymást, az ezzel összeegyeztethetetlen metaszintű állítások pedig hamisak, míg *c* számára az igazság kritériuma metaszinten az, hogy *A* és *B* egymást feltételezzék, ezért hamisnak fog tekinteni minden, ezzel összeegyeztethetetlen metaszintű kijelentést.

Hasonló módon bontakozhatnak ki konfliktusok más értékekkel kapcsolatban is ama kérdés körül, hogy ezekhez milyen kritériumok és hogyan rendelhetők. Például erkölcsi konfliktusok bontakoznak ki olyankor, amikor a társadalom egy bizonyos kategóriája a jót, mint legfőbb erkölcsi értéket meghatározott erkölcsi normák betartásának kritériumához köti, a normák megszegőit tehát gonoszoknak ítéli, míg egy másik kategória más erkölcsi normákat kezel hasonló módon, és a két kategória egymás normáit a maga szemszögéből kölcsönösen normaszegésnek minősíti és bünteti. Metaszinten itt is megfigyelhető a két ellentétes erkölcsi rendszer azonossága például abban, hogy egymás híveit, mint gonoszokat kölcsönösen üldözik, míg egy harmadik kategória mindkettőjükkel szemben felléphet metaszinten annak hirdetésével, hogy a jó kritériuma a türelem a más hitet vallókkal szemben.

A szociálpszichológia - tudja magáról vagy sem - az értékrendszer és a hozzá rendelhető kritériumrendszer közötti összefüggéseket vizsgálja úgy, ahogy ezek az értékek és kritériumaik a különböző egyének tudatában megjelennek. Így a konfliktusok szociálpszichológiai vizsgálata sem más, mint azoknak a konfliktusoknak a vizsgálata, amelyek úgy állnak elő, hogy különböző egyének különböző kritériumokat vagy/és különböző módon rendelnek az egyes értékekhez.

A szociálpszichológia e vizsgálat során többnyire elvonatkoztat attól a tényről, hogy a kritériumok hozzárendelése az értékekhez több szinten történik.

Az absztrakciónak azonban így éppen a lényeg esik áldozatul. Ez olyan esetek vizsgálatakor látható be, amikor a metasztintű konfrontációt ugyanaz a két fél képviseli, amelyik tárgyszinten szemben áll egymással.

Ez a viszony jellemzi a társadalmi osztályokat.

### III. Az osztályviszonyok szerveződésének két szintje

Az osztályviszonyokról *Marx* és *Engels* a következő megállapítást teszi: „Az egyes egyének csak annyiban képeznek osztályt, amennyiben közös harcot kell folytatniuk egy másik osztály ellen; egyébként a konkurenciában ismét ellenségesen állnak szemben egymással. A másik oldalon az osztály viszont önállósul az egyénekkel szemben úgy, hogy ezek életfeltételeiket eleve-elrendelten készen találják, az osztály kijelöli élethelyzetüket és ezzel személyes fejlődésüket is, maga alá besorolja őket.”<sup>108</sup>

Az összefüggés egyik oldala nyilvánvalóan *Deutsch* konfliktuselméletével csengene össze, a másik oldala *Plonéval* mutatna összhangot - ha a két oldal *Marx* és *Engels* álláspontja szerint nem egyazon vonatkozásban lenne érvényes.

Ez a vonatkozás nem lehet pusztán a tárgyszinten való konfrontációé. Ha abból indulunk ki, hogy adva van a kisajátítható tárgyaknak (termelési eszközöknek) egy véges mennyisége, és az egyének között harc folyik azért, hogy ebből melyiküknek jusson, akkor be kell látni, hogy ezt a harcot az egyének, mint egyének folytatják, még akkor is, ha azok, akiknek aktuálisan nincs, többé vagy kevésbé tartós szövetségre lépnek egymással azok ellen, akiknek aktuálisan van. Ebben az értelemben semmiképpen sem állítható, hogy az egyének e harc folytatásával kapcsolatos életfeltételeiket eleve elrendelten készen találnák, mint az osztály által kijelölt élethelyzetet, hiszen élethelyzetét ki-ki számára a harc mindenkori szakaszának a kimenetele dönti csak el. Ha viszont abból indulnánk ki, hogy az egyének egy csoportja, mint osztály eleve elrendelten rögzítve van a termelési eszközökhöz, mint életfeltételekhez, s a többiek, mint osztály ugyanígy vannak rögzítve a maguk életfeltételeihez, amely számukra a termelési eszközök hiánya, akkor az egyéneknek semmilyen valóságos létezését nem tulajdoníthatnánk az osztályfeltételeiktől függetlenül. Ugyanezért semmiképpen sem lenne állítható, hogy az ellentétes osztályba tartozó egyének bármiféle racionális érdekekért harcot folytatnának egymással, hiszen az egyik osztály tagját tárgyának elvesztése éppúgy az életfeltételeitől fosztaná meg, mint a másik osztály tagját ennek az idegen tárgynak az elnyerése.

Ennek megfelelően *Deutsch* nem is tud beépíteni a gondolatrendszerébe semmilyen felismerést az egyénekkel szemben önállósult, élethelyzetüket kijelölő osztályról. Számára az osztály csak olyan azonossága az egyéneknek, amely a közöttük fennálló konfliktus aktuális kimeneteleként jön létre, és amely tulajdonképpen nem érinti a konfliktus további sorsát: a konfliktus végül is nem az osztályon belül és nem is az osztályok között áll fenn, hanem egyének között, akik tartozhatnak akár azonos, akár különböző osztályhoz, mindenképpen létezik közöttük az az objektív viszony, hogy egy harmadik féllel közös konfliktusuk is van, és ennek hátterén kettejük konfliktusa „nem zéró végösszegű játéknak” bizonyul. Ezért *Deutsch* logikája szerint a konfliktusoknak mindig van értelmes, azaz kompromisszumra épülő megoldásuk: ha két munkás felismeri, hogy munkáért folytatott versengésüknek csak a tőkés látja hasznát; ha egyazon vállalat munkása és tőkése felismeri, hogy a jövedelemelosztás arányai körüli harcuknak csak a konkurencia látja hasznát, ha ugyanazon iparág két vállalatának képviselői felismerik, hogy a piacért való konkurálásuknak csak vevőikük látja

<sup>108</sup> MEM 3. k. Budapest, 1960, 65.



hasznát; ha a nemzeti piacon különböző áruikat kicserélő termelők felismerik, hogy az árarányok körül folyó versenyüknek csak a külföld látja hasznát; és így tovább egész addig a felismerésig, hogy az ember és a természet küzdelmében a természet kiszipolyozása és szennyezése egyaránt káros a természetre és az emberre nézve - megannyi lehetőség a konfliktusok értelmes megoldására. Ezzel szemben *Plon* gondolatrendszerében az a felismerés nem kap helyet, hogy az egyéneknek el kell jutniuk az osztályá szerveződéshez az osztályon belüli konfliktusoknak és az osztályok közötti kompromisszumok csábításának tudatos-aktív legyőzésén keresztül.

Az a vonatkozás, amelyben az összefüggés mindkét oldala egyszerre fennáll, nem lehet a metaszinten való konfrontációé sem. Ez tulajdonképpen a fentiek analógiájára könnyen belátható: ha az egyének számára az osztálytársadalom politikai berendezéséért folytatott harcban életre-halálra képviselt ideológia tekintetében is „az osztály jelöli ki élethelyzetüket”, akkor logikailag kizárt, hogy csak a másik osztállyal szembeni harci közösség tenné őket osztállyá - ha viszont tényleg úgy van, hogy „az egyes egyének csak annyiban képeznek osztályt, amennyiben közös harcot kell folytatniuk egy másik osztály ellen”, akkor logikai képtelenség, hogy e politikai harcban elfoglalt ideológiai pozíciójukat eleve elrendelné számukra az az osztályhelyzet, amelyet csak ez a harc alakítana ki.

A látszólagos logikai ellentmondás dialektikus feloldását az a felismerés kínálja, hogy *Marx* és *Engels* álláspontja szerint az idézett összefüggés tárgyszinten és metaszinten *egyszerre* érvényes.

*Marx*nak és *Engels*nek arról a történetfilozófiai és társadalomfilozófiai felismeréséről van szó, hogy a politikai-ideológiai harcok nem „bellum omnium contra omnes”, amelyből időről időre egy véletlenül éppen győztesként kikerült csoport hatalmat nyerne a többiek felett (amint ezt a felvilágosodás filozófiájának némely képviselője, pl. *Holbach* elgondolta), de nem is egy egyének felett álló Észnek a cseleltése, amely a társadalmon belül ható partikuláris érdekek ütköztetésével és kibékítésével a maga, történelmileg éppen soron következő célját valósítaná meg (ahogyan *Hegel* értelmezte). A felismerés lényege az, hogy az államban, illetve a vallásban mindig a partikuláris érdekek egyike fejeződik ki oly módon, hogy hordozója, az egyik gazdasági osztály a másik osztályt és önmagát egyszerre szervezi meg politikailag, illetve ideológiailag; és ha ez ellen a partikuláris érdek ellen egy másik partikuláris érdek egy csoportot harcra ösztönöz, e csoportnak mindaddig vállalnia kell, hogy fellépése nem egy másik csoport ellen, hanem az állam, illetve a vallás ellen irányul, amíg nem támad objektív lehetősége arra, hogy érdekét egy forradalomban az „igazi államérdekként”, illetve az „igaz hitként” állítsa szembe a fennálló politikai, illetve ideológiai elvvel.

Ezért állítható a társadalmi osztályokról, hogy az a viszony jellemzi őket, amely mellett a metaszintű konfrontációt ugyanaz a két fél képviseli, amelyik tárgyszinten szemben áll egymással. Így a munkásosztály például, *Marx* elmélete szerint, nem csupán azért áll szemben a burzsoáziával, mert azé a tőke, és a célja nem az, hogy e helyett a maga osztálytulajdonába vegye; a konfliktus tárgya „metaszinten” is adott az olyan társadalmi viszonyokban, amelyekben a munka felett az rendelkezik, akié a tőke, a tőketulajdon feltétele pedig, hogy a társadalom egy része meg legyen fosztva tőle. Ezzel szemben a proletariátus a társadalmi viszonyoknak olyan logikáját állítja, amely szerint a tulajdon feltétele, hogy a társadalom egésze rendelkezze vele, míg a munka felett maguknak a dolgozóknak kell rendelkezniük. Ez ad értelmet *Marx* olyan megállapításának, amely szerint a proletariátus a forradalomban nemcsak a burzsoáziát számolja fel, hanem önmagát is, mint osztályt, vagy *Engels* azon kijelentésének, amely szerint a munkásosztály nem szabadíthatja fel önmagát anélkül, hogy az egész társadalmat fel ne szabadítaná.

Tárgyszinten két osztály szembenállását a tulajdonviszonyok határozzák meg, amelyeknek ellentétes pólusait foglalják el - metaszinten pedig szembenállásuk olyan politikai, illetve ideológiai viszonyokat határoz meg, amelynek egyik pólusán a fennálló tulajdonviszonyokat rögzítik, másik pólusán pedig felforgatják.

#### IV. A kétszintű szerveződés paradoxonai

*Marx és Engels* társadalomfilozófiájának az a sokat vitatott vagy hallgatólagosan megkerült tétele, amely szerint a társadalmi viszonyok összességének alapját a termelési viszonyok képezik, lehetővé tesz egy olyan *paradigmatikus* értelmezést, amely a szociálpszichológia és a személyiségpszichológia számára különösen gyümölcsöző lehet.

Eszerint a legkülönbözőbb társadalmi viszonyok - egyebek között a mikroszociológiai viszonyok - struktúrájának vizsgálatakor a tulajdonviszonyok struktúrájából hasznos kiindulni, az előbbi az utóbbi mintája szerint analizálva, azaz a viszonyoknak olyan pólusait keresve, amelyek mindegyike, miközben tárgyszinten hat a másikra, egyszersmind metaszinten rögzíti vagy felforgatja e hatás szervezeti kereteit.

A tulajdonviszonyok paradigmája szerint vizsgált viszony alapján azután világossá válik a szociálpszichológiai és személyiségpszichológiai viszonyoknak egy olyan minősége, amely a konfliktusok szempontjából meghatározó fontosságú.

A tárgyszint és a metaszint összefüggéseinek logikai-filozófiai vizsgálatából ismeretes, hogy a két szint összefonódása olyan kijelentésekben, amelyek tárgyába maga a szóban forgó kijelentés is beletartozik, logikai paradoxont eredményez.

Az ógörög filozófiában megfogalmazott példa szerint: ha egy krétai kijelenti, hogy minden krétai hazug, akkor a kijelentés értelmében ő maga is hazug, tehát nem igaz, hogy minden krétai hazug, tehát van olyan krétai, aki igazat mond, így lehet, hogy ő maga is ilyen, mely esetben mégiscsak igaz a kijelentése, mely szerint minden krétai hazug stb. Más típusú paradoxont kapnánk egy olyan kijelentés esetében, amelyben a krétai azt állítaná, hogy minden krétai igazmondó: ha feltételeznénk, hogy igazat mondott, ebből következne, hogy a krétaiak valóban igazmondók, így a szóban forgó krétai is, tehát feltevésünk logikailag igazolná önmagát - míg ha azt tételeznénk fel, hogy hazudott, ebből az következne, hogy állításával ellentétben van olyan krétai, aki hazudik, tehát ő maga is lehet egy ilyen hazug krétai, ami logikailag ismét csak igazolná feltevésünknek legalábbis a lehetőségét.

A tulajdonviszonyok paradigmája szerint vizsgált viszonyban az egyes kategóriák ilyen önmagukat minősítő jellegűek, tehát a fenti paradoxonok valamelyike jellemzi őket. Az önminősítés eközben nem a fentihez hasonló kijelentés révén történik, hanem magának a viszonynak a révén, amelybe a kategória önmagát és a másik kategóriát elhelyezi.

Vizsgáljuk meg például ebből a szempontból az uralom és az alárendeltség viszonyát. Ez a viszony két olyan társadalmi kategória között áll fenn, amelyek egyikének tagjai parancsokat fogalmaznak meg, a másik tagjai pedig a parancsoknak engedelmeskednek. A viszony lényegét az „uralkodó” kategória határozza meg, és ez a lényeg verbális megfogalmazásra is kerülhet egy parancsban, amelyet ez a kategória bocsátana ki, és amely legegyszerűbb formájában így hangozhatna: „Mi parancsoljunk, ti pedig engedelmeskedjete”. A viszony lényegén azonban nem változtat, hogy sor került-e ténylegesen erre a verbális megfogalmazásra: az önminősítés mozzanatát ettől függetlenül megadja maga a viszony, amelyet az „uralkodó” kategória a maga és a másik kategória számára tételez.

Az önminősítésnek megfelelően a viszonyt egy paradoxon jellemzi, amely más és más módon a viszonynak mindkét pólusán megnyilvánul.

Az uralom pólusán, ha a kérdéses kategória valóban „uralkodó”, ez érvényt ad annak a parancsnak, amellyel saját uralmát törvénybe iktatja, miáltal a kategória „uralkodó” jellege törvényesen fennáll. Ha a kategória nem „uralkodó”, akkor az általa kiadott parancs érvénytelen, tehát a kategóriának nincs alapja az uralkodásra. A parancs kibocsátója az előbbi esetben „törvényes”, az utóbbiban „törvénytelen”.

Az alárendeltség pólusán a kategórián belül lép fel az alternatíva: ha valaki engedelmeskedik a parancsnak, amely előírja az engedelmisséget, akkor a parancs értelmében valóban engedelmeskednie kell - ha viszont nem engedelmeskedik a parancsnak, akkor nem is kell engedelmeskednie, minthogy ezt az elutasított parancs írja elő. Az előbbi esetben „szociálisan alkalmazkodó” lesz, az utóbbiban „szociálisan deviáns”.

Lehetőségünk volt több alkalommal megfigyelni a kategorizációs folyamatokat olyan kísérleti nagycsoportban, amelyben az uralom és az alárendeltség viszonyát negatív határozták meg olyan módon, amelynek verbális megfogalmazása így hangozhatna: „Senki se parancsoljon és senki se engedelmeskedjen!” A Pszichoterápiás Hétvégek kísérleti nagycsoportjairól van szó, amelyekben az ún. nondirektív módszer került tréningyszerű bemutatásra.<sup>109</sup>

A nondirektív módszernek negatív paradoxon implikációi vannak: „senki se parancsoljon”, tehát azok se, akik ezt a parancsot kibocsátották, vagyis ez a parancs se legyen érvényes, tehát igenis megtehessek némelyek, hogy parancsoljanak, köztük esetleg azok is, akik ezt a parancsot kibocsátották, tehát a parancs esetleg mégis érvényes stb.; és „senki se engedelmeskedjen”, tehát a kapott paranccsal szemben igenis engedelmeskedjenek, vagyis tartsák magukat a parancshoz, miszerint ne engedelmeskedjenek stb.

A paradoxonok sem az ilyen negatív, sem a fentebb leírt pozitív önminősítő kategóriák esetében nincsenek feltétlenül tudatosan reprezentálva. Akár tudatos reprezentációval azonban, akár anélkül, az önmagukat minősítő kategóriákon megnyilvánulnak. *Felfogásunk szerint megnyilvánulásuk szociálpszichológiai, illetve személyiségpszichológiai releváns módja az interperszonális, illetve az intraperszonális konfliktus.*

A konfliktus nem azonos a vetélkedéssel. Tegyük fel, hogy *A* és *B* vetélkednek a hatalomért. Ha eközben kettejük számára azonos a hatalom birtoklásának kritériuma, akkor vetélkedésük ennek a kritériumnak a maguk számára történő biztosításaért folyik, és közvetlenül nem konfliktusos természetű. Ha ez a kritérium pl. a kinevezés, akkor *A* célja, hogy ő legyen kinevezve, *B*-é pedig, hogy őt szemelje ki a felsőbb instancia, miközben metasztantú azonosságuk lehetővé teszi - és csak ez teszi lehetővé -, hogy felismerjék, miszerint játékkuk „nem zéró végösszegű”, tehát mindkettőjük számára egyaránt léteznek előnyösebb és hátrányosabb lépések is. Merőben más a helyzet olyankor, ha pl. *A* kinevezés útján elnyerte a formális hatalmat, *B* pedig a tagok többségének spontán választása alapján élvezzi az informális hatalmat. A hatalmat gyakorolva *A* manifestálni fogja, hogy a hatalom kritériuma a kinevezés, - *B* pedig, miközben ugyanott a maga hatalmát realizálja, azt teszi nyilvánvalóvá, hogy a hatalom kritériuma a megválasztás. Ezt mind a ketten tételesen is kifejezésre juttathatják, manifestációjuknak azonban e nélkül is súlyt ad az a tény, hogy a hatalom pozíciójából történik. Ezért *A* számára a maga hatalma teljes mértékben törvényes, minthogy kinevezés útján nyerte el, a kinevezés kritériumának pedig a hatalom ad érvényt, *B* számára

<sup>109</sup> Garai L.: Kategorizációs paradoxon megfigyelése kísérleti nagycsoportban. Magyar Pszichológiai Szemle, 1976/6. 544-553.

pedig a maga hatalma azért törvényes, mert megválasztás révén élvezi azt, a megválasztás kritériumának pedig ismét a hatalom ad súlyt. Evidens mármost, hogy *A* számára *B* hatalma törvénytelen, mivel kinevezés híján bitorolja azt - s éppígy *B* számára *A* hatalma, minthogy nem áll mögötte a tagok többségének akarata. Ebben az esetben *A* és *B* között konfliktus áll fenn, amelynek a *Deutsch* által körülírt optimális megoldása nem létezik: a két fél, még ha el is jutna a „gyanakvás” szintjéről a „bizalom” szintjére, akkor sem tudná logikusan belátni, hogy melyik döntés lenne egyaránt előnyösebb mindkettőjük számára, mert logikájuk különböző. Ha pl. *A* olyan taktikát választana, amellyel lehetővé tenné, hogy meghatározott feltételek mellett *B*-t nevezzék ki, ezzel *metaszinten* a maga kompromisszummentes győzelmét könyvelhetné el, s éppígy *B*, ha taktikájával megengedné, hogy esetleg *A* legyen megválasztva. Hogy a konfliktusnak ez a rétege pszichológiailag milyen fontos, ezt bizonyítja az a tény, hogy a versengés sokszor olyankor is fennáll, amikor ezt tárgyszinten semmi sem indokolja: *A* egészen más csoportban gyakorolja kinevezéssel nyert hatalmát, mint ahol *B*-nek megválasztása folytán hatalma van, ráadásul egyik sem akarja a másik csoportját a maga hatalma alá anektálni, mégis akár a legádázabb harcot folytathatják egymás ellen, mert amíg az egyik a maga kritériuma szerint gyakorolja a hatalmat és a maga hatalma szerint erősíti meg a kritériumot, addig logikai evidenciával demonstrálja, hogy a másiknak más kritérium szerinti hatalma „törvénytelen”.

Hasonlóképpen az intraperszonális konfliktusok sem azonosak a motívumok harcával vagy a különböző szociális normák versengésével a személyiségben belül. Amíg a személyiségnek pl. a behívóparancs és a vallási tilalom közötti kollíziót kell megoldania, addig megvan az elvi lehetőség egy olyan általános értékszempontra érvényesítésére, amelyből az empirikusan adott normákat súlyozni lehet, hogy közülük összeütközésük esetén a súlyosabbik mellett lehessen dönteni. Merőben más a helyzet olyankor, amikor nem egy empirikusan adott tartalmú normával kapcsolatban kell dönteni az engedelmesség felől, hanem egy olyan normával, amely magát az engedelmességet írja elő. Itt ismét egy olyan konfliktus jön létre; amelyben a döntést lehetetlen egy általános értékszempontra szerint előzetesen mérlegelni, mert az értékszempontra magában a döntésben születik meg: előzetesen semmilyen általános szempontra szerint nem tekinthető sem jobbnak, sem rosszabbnak az a döntés, amellyel valaki az engedelmességet előíró felszólításnak engedelmeskedik, s ennek értelmében valóban engedelmeskedik, mint az, amellyel valaki nem engedelmeskedik ennek a felszólításnak, s e döntésnek megfelelően valóban nem engedelmeskedik - miután azonban a döntés egyszer megszületett, ez hosszú időre meghatározza a személyiség további döntéseinek irányát.

Hogy a megoldhatatlan intraperszonális konfliktus önminősítő megoldásának milyen paradox hatása lehet, ezt megdöbbentően illusztrálják pl. *Milgram* kísérletének<sup>110</sup> nagy feltűnést keltett eredményei. A szociálpszichológiai laboratóriumi kísérlet szituációja amúgy is implikálja, de ebben a kísérletben külön meg is fogalmazta az instrukció, hogy a kísérleti személyektől csak azt kívánják meg, hogy az instrukciót pontosan hajtsák végre. Miután a kísérlet szempontjából kedvező önminősítő döntést a személyiség már tulajdonképpen akkor meghozta, amikor kísérleti személynek jelentkezett, elszántságát, hogy a kísérleti instrukciót pontosan végrehajtsa, az az instrukció, amely erre szólít fel, paradox módon fixálja. Ennek következtében a kísérleti személyek az instrukció végrehajtásának további, normálisan egyre terheesebb lépéseinél egyre nehezebben tudják kivonni magukat alóla, s így 62%-uk a maximális 450 V-ig hajlandó növelni annak az áramnak a feszültségét, amellyel - hite szerint - a másik kísérleti személyt sokkolja.

---

<sup>110</sup> *Milgram, S.: Obedience to authority.* (Harper Colophon Books.) 1975, Harper and Row.

## V. A tragikus konfliktus

A szociálpszichológiai és személyiségpszichológiai viszonyoknak a tulajdonviszonyok paradigmája szerinti vizsgálatát hallatlanul megnehezíti az a tény, hogy a kategória pozitív önminősítése esetén a paradox viszony olyan hamis evidenciákat teremt, amelynek nemcsak a vizsgálati személy esik áldozatául, de a pszichológus is, minthogy ő maga is szervesen benne van a viszonyban, amelyet vizsgál. Ilyen evidencia pl. mindkét fél számára, hogy az instrukcióhoz, ha jól fogalmazzák meg és kellő motiváló erőt biztosítanak hozzá, szükségképpen társul a pontos végrehajtás. A pszichológus ennek megfelelően csak ott fog problémát látni, ahol a pontos végrehajtás csorbát szenved, ahol azonban zökkenőmentes, ott ez magától értetődő lesz, s a tény mögött rejlő paradoxon figyelmen kívül marad.

Könnyebb tetten érni a paradox viszonyt olyankor, amikor a kategória önminősítése negatív: ilyenkor a kategória, mint láttuk, az önminősítés révén önmaga visszájára fordul, s az ezzel kapcsolatos hatás olyan frappáns lehet, hogy az ilyen paradoxon mindenkor a komikus hatáskeltés egyik eszköze volt (vö. pl.: „Azt hittem, hogy hipochonder vagyok, de kiderült, hogy csak bebeszélem.”). Negatív önminősítő kategória azonban a valóságban csak válság-, illetve forradalmi helyzetekben áll elő, és tudományos megfigyelése ilyenkor nem könnyű (ha egyáltalán lehetséges).

S a kérdéses viszony laboratóriumi előállítására sem sokkal egyszerűbb feladat. A fentiek együttes eredményeként a pszichológia többnyire a pozitív önminősítő kategóriákat tanulmányozza oly módon, hogy a hamis evidenciák közben elfedi az önminősítés tényét és a vele járó paradox viszonyt. A „hipochonder” kategóriája helyett pl. leírják a „beteg” szerepét, mint amely evidens módon illeszkedik az „orvos” szerepével. Ami azután lehetetlenné teszi annak a paradoxonnak a felismerését, amely az önminősítés következtében itt is jelen van, minthogy a viszony mindkét pólusát az „orvos” definiálja: ő határozza meg, mi a kritériuma annak, hogy valaki az „orvos” kategóriájába tartozzék, és mi annak, hogy a „betegébe”. E paradoxon felismerése nélkül is pompás leírásokat lehet adni olyan vetélkedések szociálpszichológiai természetéről, amelyben két orvos egy státusért vagy két beteg egy orvosért harcol egymással; nem kevésbé nagyszerű elemzések adhatók olyan motívumok harcának személyiségpszichológiai lényegéről, amely pl. a beteg betegsége és egészséges embert megkövetelő élethivatása, vagy az orvosi norma és egy gyilkolásra felszólító parancs között kibontakozhat. Lehetetlen azonban a *konfliktust* megragadni. Az interperszonális konfliktust, amely pl. úgy állhat elő, hogy a beteg nem tekinti magát betegnek, ami az elmeorvos számára annak csalhatatlan jele lehet, hogy tényleg beteg. Vagy pl. azt az intraperszonális konfliktust, hogy az orvosnak ahhoz, hogy orvos legyen, kell hogy legyen betege, s ha orvos, mindent el kell követnie, hogy betege megszűnjék beteg lenni, sőt, hogy potenciális betegénél megelőzze, hogy az tényleg beteg legyen, tehát az orvos saját létfeltételének megszüntetésén kell hogy fáradozzék. S ugyanezek a paradox struktúrák a legkülönbözőbb szereprelációkat egyaránt jellemezhetik: pl. a „mestertanítvány” viszonyban - amelynek mindkét pólusát a „mester” definiálja - felléphet ugyanaz az interperszonális konfliktustípus egy olyan tanítvány között, aki úgy ítéli meg, hogy már mindazt tudja, amire szüksége van, és a mester között, aki ebből arra következtethet, hogy tanítványa oly mértékben tudatlan, hogy még azt sem tudja, milyen tudásra lenne szüksége; s felléphet az az interperszonális konfliktustípus is, amely azzal függ össze, hogy a mesternek ahhoz, hogy mester legyen, tanítványra van szüksége, de ha mester, minél nagyobb hatásokkal kell tanítványában kialakítani azt a kompetenciát, amelytől megszűnik tanítvány lenni.

Az ilyen, igazi konfliktusok tragikus jelleget kölcsönözhetnek a szerepviszonyoknak és általában a társadalmi kategóriák közötti és ilyen kategóriákon belüli viszonyoknak. E kategóriák önminősítő jellegének felismerése és a tulajdonviszony paradigmája szerinti elemzése a konfliktuózus viszonyokat e tragikus jellegükben teszi megragadhatókká.

A köznyelv mindenféle kollízió végzetes kimenetelét tragikusnak nevezi. Valakit elsodort a lavina vagy elgázolt a villamos, valaki elesett a háborúban vagy falhoz állították egy polgárháborúban, valakit tönkretett a konkurrencia, mást öngyilkosságba hajszolt helyzete a családban, vagy gyilkosságig zaklatott a féltékenység - megannyi tragikus esemény a mindennapi tudat számára.

Az esztétikai érvényű tragikumhoz azonban a legvégzetesebb kimenetelű összeütközés, amelyben mindkét fél belepusztul, sem biztosítja az elégséges feltételt.

Tegyük fel, két család hosszú időn keresztül viszálykodik egymással, s az újra meg újra fel-lépő tömegverekedésekben mindkettő halottakat hagy hátra - e tragikus történéssorra esztétikai érvényű tragédiát nem lehetne ráépíteni. Tegyük fel ismét, hogy valamelyik családon belül a másik családdal való megbékélésnek támadnának hívei, s köztük és a háborúpártiak között most már a családon belül törne ki a viszály, amely netán újabb halálos áldozatokat követelne - e köznap értelemben még tragikusabb esemény még mindig nem hordozna esztétikai érvényű tragikumot. Romeo tragikuma, hogy azért keveredik a másik család képviselőjével harcba, mert az vele harcolni, míg ő azzal megbékélni akar, így akik között a hagyományos ellentét fennállott, azok képviselik most a metaszint ellentétes pólusait is, amelyek ellentétes módon minősítve a tárgyszint pólusait, ily módon saját magukat is minősítik.

Tegyük fel, hogy valaki megvonja bizalmát a feleségétől, aki pedig megérdemelte volna a bizalmat - az újsághír úgy jellemezheti az eseményt, mint „családi tragédiát okozó féltékenységet”. S tegyük fel ismét, hogy valaki megbízik abban, akit barátjának hisz, s akiről kiderül, hogy nem érdemelte meg a bizalmat - végzetes következmények esetén az újság megint csak arról tudósíthat, hogy „tragédiához vezetett a hiszékenység”. Othello tragikumát nem az hordozza, hogy az emberismeretbeli hibát mindkét lehetséges irányban egyszerre elköveti. Desdemona Shakespeare-nél nem egyszerűen méltó, s Jago nem egyszerűen méltatlan a bizalomra, hanem e tekintetben a világ két legszélső értékét képviselik: Desdemonával szemben csak az lehet bizalmatlan, aki a világon senkinek sem hisz, Jago iránt pedig csak az lehet bizalommal, aki a világon senkire sem gyanakszik. Amikor tehát Othello Jagonak elhiszi, hogy Desdemonára gyanakodnia kell, akkor kozmikus bizalmat táplál arra vonatkozóan, hogy kozmikus bizalmatlanságot kell táplálnia.

Macbeth tragédiája a szabadság és a szükségszerűség összeütközéséből fakad. Az összeütközés azonban nem a tett szabad megválasztása és szükségszerű következményei között lép fel, noha természetesen döntésével Macbeth is maga okozta saját bukását. S nem is arról a döntést megelőző kollízióról van szó csupán, amelynek során a skót király hős tábornoka mérlegelhette, hogy a fennálló társadalmi rend szükségszerűségét válassza-e, amely őt nagy, de körülhatárolt hatalommal járó pozícióba emelte, vagy pedig a merénylet tett szabadságát. Macbeth tragédiáját a két szinten egyszerre szerveződő viszonyai hordozzák: amikor nem a rend szükségszerűségét, hanem a merénylet szabadságát választja, Macbeth a szükségszerűség eszközeként bizonyul, méghozzá tettének nem következményében, hanem magában a teljesen szabad szándékban. Hiszen amit választ, azt a sors írja elő számára a boszorkányok jóslatán keresztül, olyan sors azonban, amelynek még szüksége van Macbeth szabadon választott tetteire, hogy beteljesedjék rajta.

## VI. Lear király paradoxonai

Learnek és udvarnépének tragikuma a *szubjektív szuverenitás* és az *objektív rend* ellentétéből fakad. Ahhoz azonban, hogy ez az ellentét ne pusztán összeütközést, hanem tragikus konfliktust szüljön, az kell, hogy a tárgyszinten szemben álló két pólus egyike határozza meg kettejük viszonyának szerveződési elvét metaszinten.

A feudális korszak objektív rendje által meghatározott szerveződési elv előírja Learnek, a királynak, hogy szubjektív szuverenitásának érvényt szerezzen. Ez a tragédia kirobbanása előtti világállapot; ez nyilvánul meg azoknak az elvárásaiban, akik az objektív rendet képviselik:

„Kent

Azt hittem, hogy királyunk Albán herceget sokkalta jobban kedveli, mint Cornwallt.

Gloster

Nekünk is mindig úgy tetszett, de most, hogy országát felosztja, nem mutatkozik meg semmiben, hogy melyiket becsüli jobban kettejük, mármint a két herceg közül. Az egyenlőség úgy ki van itt mérve-szabva, hogy maga az aprólékos gond se tudna válogatni osztályrészeik között.”<sup>111</sup>

Amit Kent és Gloster az objektív rend metaszintjének képviselőjében vártak volna Leartól, a királytól, az nem pusztán annyi, hogy szubjektíve elfogult, hanem az, hogy szubjektivitását szuverén módon meg is nyilvánítja a viszonyok tárgyszintjén.

Lear azonban többé nem akar tárgyszinten semmilyen szubjektivitást nyilvánítani. Mindezekelőtt lemond a hatalomról, hogy az objektív rend a továbbiakban az ő szubjektív szuverenitása nélkül jusson érvényre. Továbbá lemond arról is, hogy szubjektivitását legalább az utód megválasztásában érvényesítse: saját elfogultsága helyett egy *teszt* elfogulatlan technikájára bízza az új rangsor kialakítását. S végül az új rangsor, amelyben

„legnagyobb kegyünk  
Majd arra száll, kiben birokra kél  
A természet s az érdem”

olyan lenne, hogy benne a „legnagyobb kegyel” éppen akkora osztályrész járna, mint egyébként, minthogy már előzetesen

„az egyenlőség úgy ki van itt mérve szabva” stb.

Mármost ha valóban csak arról lenne szó, hogy valaki „kiszáll” a struktúrából, hogy nem vállalja többé a szerepet, amelyet egy metaszint érvényes szerveződési elvének megfelelően tárgyszinten reá osztottak, ez a rend megbomlása nyomán súlyos következményekkel járhatna, sokak számára végzetes kimenetelű is lehetne, úgyhogy a köznyelv ebben az esetben is méltán nevezhetné a király döntését tragikusnak. Az esztétikai érvényű tragikum azonban attól áll elő, hogy *Lear úgy mond le arról, hogy szubjektív szuverenitásának tárgyszinten érvényt szerezzen, hogy szubjektív önkényét metaszinten próbálja érvényesíteni*, új szerveződési elvet írva elő a társadalomnak. Az új elv szerint többé senki sem érvényesítheti a maga szubjektív szuverenitását, amely másokét hierarchikusan rendelné magának alá - helyett az egyenlők egyenlőségének objektív rendje kell hogy érvénybe lépjen.

---

<sup>111</sup> A *Lear királyból* vett részleteket *Vörösmarty Mihály*, illetve *Füst Milán* fordításában idézzük

S amint az objektív rendet Lear tárgyszinten érvénybe iktatja - az érvényét veszti metaszinten: a király nem nyilvánítja többé, hogy

„Albán herceget sokkalta jobban kedveli, mint Cornwallt”;

s ugyancsak nyoma vész, hogy a három lány közül Cordélia az,

„ki mindened  
Volt még imént, a büszkeséged s agg korod  
Hűs balzsama, a legdrágább és legjobb”,

amint erre a Frank király emlékezteti Leart. Lear király azonban, amikor szubjektíve Albán, illetve Cordélia javára elfogult, a metaszint objektív rendjének megfelelően az, s így elfogultságával olyanokat tüntet ki, akik maguk tényleg kitűnőek. Ezért ezután, amikor elfogulatlan objektivitással Albánnak és a kegyetlen Cornwallnak egyenlően mért birodalmakat rendel a hatalma alá, amikor Cordéliának és szívtelen nénjeinek egyenlő esélyt ad az „alkalmasság-vizsgálatban”, akkor metaszinten a nem egyenlők egyenlővé minősítésének szubjektív önkénye érvényesül.

Lear király szubjektivitásának tárgyszintű kikapcsolásától tehát metaszinten lesz úrrá a szubjektivitás, és ezáltal az egész birodalomban elszabadul a szubjektív önkény.

Ennek a paradoxonnak tiszta koncentrátuma: a teszteljárás, amelynek Lear a leányait aláveti. Egy teszt objektív technikája arra hivatott, hogy az intuíció szubjektív ötleteinek bizonytalan véletlenei helyett szükségszerű bizonyosságot nyújtson. Lear király is erre törekszik, és a legszemélytelenebb objektív technikát ráépíti - egy hirtelen támadt ötletével - a legszemélyesebb szubjektivitásra:

„Szóljatok hát lányaim...  
Nos, mondjuk hát, - ki az közületek  
Ki legjobban szeret?”

Szimptomatikus Goneril válasza:

„Én jó uram,  
Jobban szeretlek,  
mint kimondható...”

s ezt ezennel kimondja. Nem kevésbé szimptomatikus, hogy Cordélia szó szerint ugyanezt gondolja:

„... biztosan tudom,  
Hogy nyelvemnél a szívem gazdagabb”;

ám amikor ezt fennhangon ki is mondja:

„Oh én boldogtalan, ki számhoz nem bírom  
Emelni szívem”

ezzel máris tanúsítja, hogy tényleg, hiszen Lear számára tényleg nem sikerült kifejeznie, amit érez.

Mindez azonban csak szimptóma - sokkal lényegesebb az a paradoxon, amelynek a fentiek szimptomái.

Cordélia nem két makacsság összecsapásának áldozata - ha így lenne, csak sajnálatunkra tarthatna igényt, s nem tragikus részvétünkre. Valójában a királynak és legkisebbik lányának összeütközése igazi tragikus konfliktus. Amikor Cordélia így vall:



„Én, fölség, szeretlek  
Hű tisztem szerint, se jobban, sem kevésbé”,

ez nem azért megbocsáthatatlan Lear szemében, mert Cordéliát

„a gőg, mit nyíltságnak nevez”

megakadályozza, hogy kegyes hazugsággal egy kicsit túlozza, amit érez. Lear csalódottsága, amelyről ezt mondja:

„Legjobban  
Szerettem őt s mindétig azt reméltem is,  
Szelíd dajkája ő lesz aggkoromnak”,

csak akkor érthető a maga tragikumában, ha tekintetbe vesszük, hogy milyennek tervezi a király aggkorát:

„Lear  
...eltökéltük, hogy ma már agg vállunkról  
Lerázva minden gondot és nyűgöt, - mindezt  
Ifjabb erőkre bízunk, míg magunk  
Terhektől mentve vánszorgunk sírunk felé.”

Ebben a tervben számított tehát Cordélia támogatására - Cordélia pedig éppen azt fogalmazza meg a maga hitvallásaként, amivel Lear király radikálisan szakít: hogy

szubjektivitását abban a teljességében juttatja érvényre tárgyszinten, amelynek mértékét az objektív rend szabja meg metasztinten:

„... szeretlek  
Hű tisztem szerint”

- ez a különös vallomás érdemli ki Kent éppolyan különös dicséretét:

„... jogosan érzed s oly bölcsen beszélsz.”

S Kentet ugyanezért sújtja a fenséges királyi harag:

„Minthogy ... kihívó  
Gőggel hatalmunk s végzésünk között  
Utunkat álltad”

- vagyis mert Kent a király hatalmát védve azt az objektív rendet védelmezi, amely a viszonyok metasztintjén kötelezi Lear királyt, hogy szubjektív szuverenitásának tárgyszinten érvényt szerezzen, tehát útját próbálja állni, hogy a hatalomból olyan végzés fakadjon, amely metasztinten akarja a szubjektivitást érvényesíteni az egyenlőség objektív elvét írva elő a viszonyok tárgyszintjének. Kent ugyanannak az objektív rendnek a képviselőjeként ellenlábasá Learning metasztinten, amelynek képviselőjében támaszául szegődik hatalmának tárgyszinten. Viszonyuk ilyen kétszintű szerveződése nélkül Kent iránt sem érezne a műalkotás befogadója mást, mint az iránt a jó szándékú beavatkozó iránt, aki a mindennapi életben próbál megfékezni valakit, amikor az „magán kívül van”.

Aminthogy Lear iránt is csak olyasféle részvét ébredne benne, mint az újságolvasóban, amikor az aznap soron következő cikket olvassa arról, hogy magányos idős szülőről nem gondoskodnak hálátlan gyermekei. Idős korra csalódnia az általunk felnevelt gyermekekben - ez persze tragikus sors, a szót hétköznapi értelmében véve. Lear király tragikuma azonban esztétikai érvényű tragikum: az teszi ilyenné, hogy két idősebb lányában egyszerre kell csalódnia viszonyuk tárgyszintjén és metasztintjén.

Mindenekelőtt Goneril és Regan számára Lear szubjektivitásának érvényre juttatása tárgyszinten, az objektív rendnek megfelelően, ahogy azt egész életében gyakorolta, illetve az a legújabb elhatározása, hogy metaszinten szerez érvényt szubjektív önkényének, amellyel be akarja vezetni az objektív egyenlőség rendjét - ugyanaz: szubjektív szeszélynyilvánítás.

„Goneril

Magad is láthatod, hogy vén korára mily mértékben változandó...

Regan

Korával járó gyengeség. Habár hisz ő sajátmagát mindenkor csak felületessen ösmeré.

Goneril

Hisz életének legjobb és legépebb korszakában is merő egy hebehurgyaságból állt. El is kell hát készülnünk rá, hogy ő ma már nemcsak egy élet rég megrögzött fogyatékoságait fogja majd éreztetni velünk is, de tetejébe' összes féktelen szeszélyeit, melynek gyarló s mogorva vénségével járnak együtt.”

Az idősebb lányok egyszerre két szinten szállnak hát harcba Lear szubjektív szuverenitásának nyilvánításával. Tárgyszinten: nem engedik számára a száz fős hadsereg fenntartását. És metaszinten, jóllehet Lear döntése itt éppen őket juttatja hatalomhoz, de, mint Goneril megfogalmazza:

„amennyiben tekintélyét atyánk ilyen szeszélyek útján óhajtja fenntartani, mint azt ma megmutatta, akkor még e lemondása is merő kárunkra lesz.”

Metaszinten tehát Lear király szubjektív szuverenitásának megtámadására azáltal kerül sor, hogy megindul a harc a birodalom egyenlő két felét egyenlően uraló testvérek, illetve hercegi férjeik között az egyeduralomért. Ezáltal Lear döntését metaszintű lényegétől fosztják meg: többé nem arról a döntésről van szó, hogy a szubjektív szuverenitás elvét az objektív egyenlőség elve váltsa fel, hanem csupán arról, hogy Lear - tárgyszinten - lemondott saját személyében a szuverenitás gyakorlásáról, s olyannyira lemondott, hogy a hatalommal együtt annak eldöntését is potenciális utódaira hárította, hogy melyikük legyen ténylegesen a szuverenitás új szubjektuma.

A viszonyok paradoxonához tartozik, hogy a Learrel egyszerre két szinten harcba szálló Gonerilnek és Regannak Learrel szemben mindkét szinten igazuk van. Mégpedig azért, mert egy olyan Lear királlyal állnak szemben, akinek tragikus vétsége az, hogy saját szubjektivitásának tulajdonképpen a viszonyok tárgyszintjén és metaszintjén egyszerre akart érvényt szerezni, holott erre metaszinten az egyetlen lehetősége az lett volna, hogy az egyenlőség elvének bevezetésével tárgyszinten tényleg lemond a hatalomról. Hogy azonban ez nem állott igazán szándékában, ennek a „tudatalatti” valóságnak a bemutatására Shakespeare számos finom jelet felvillant. Például Lear a következő „performatív kijelentéssel” (*Austin*) formálisan lemond a hatalomról:

„Most kettőtöknek adjuk át hatalmunk,  
Minden kiváltságot s a rangokat, mik a  
Felséget illetik...  
Országlás és bevételek s minden parancs  
Hatalma nálatok legyen *ezentúl* két  
Kedvelt fiam.”

S alig telik el két percnél több, amikor Kentnek a fentebb idézett haragvó szemrehányást teszi:

„... hatalmunk s végzésünk között Utunkat álltad”,

holott amikor Kent a királyt végzésének visszavonására készítette volna, akkor Learnak - éppen e végzés erejénél fogva - már nem volt hatalma. Ennek ellenére még a következő szavakat intézte Kenthez:

„... hogy fenségünk  
Csorbát ne szenvedjen, meg kell lakolnod: im’  
Mi öt napot hagyunk, hogy addig még magad  
Ellásd világi baj s szükségék ellen  
S még egy hatodnapot, hogy gyűlölt hátadat  
Országunknak fordítsd s ha tizedik napon  
Még itt találják száműzött fejed,  
E perc halálad.”

Mind e parancsokat tehát alig két perccel azután bocsátotta ki Lear, hogy minden parancs hatalmát „két kedvelt fiára” átruházta. S mindez semmi ahhoz az ötletéhez képest, amely akkor támadt, amikor Goneril korlátozni akarja hatalmát, s a hatalomnak nyomatékot adó száz fős hadsereget, amelynek birtokában még Learnek eszébe jut saját szétszott hatalmáról:

„S ha tán erőszakkal, de visszavenném? „

Hogy Learnak ilyen tárgyszintű törekvéseivel szemben Gonerilnek és Regannak igaza volt, amikor a belőlük fakadó veszélytől meg akarták védeni a hatalmat, amelyet Lear király ruházott rájuk, illetve a hercegekre - könnyen belátható. Metaszinten való igazságukat pedig az a tény tanúsítja, hogy a tragikus tettek és történések sorozata csak akkor szakad meg, amikor az objektív egyenlőség Lear által bevezetni szándékolt elve ismét átengedi a helyet a szubjektív szuverenitás hierarchikus szerveződési elvének: amikor az egész birodalom egyeduralkodója Albán lesz (amiképp korábban Lear volt), s a hatalmat hűbéreseire, Kentre és Edgárra támaszkodva gyakorolja (amiképp Lear Kentre és Glosterre támaszkodva tette volt).

Lear király tragikus paradoxona: a történelem akkor szolgáltat neki igazságot, amikor szubjektivitását mind tárgyszinten, mind metaszinten megszünteti.

\*

Lear király mellett van még valaki az udvarnál, aki azon munkálkodik, hogy a feudális hierarchia szerveződési elve helyett a polgári egyenlőség elvét juttassa érvényre: Edmund.

Edmund a viszonyoknak a fennálló jogrend által rögzített tárgyszintjén Learrel ellentétes pólust foglal el: helyzete többszörösen is hátrányos. Először is Glosternek, az udvaroncnak a fia - annak az udvaroncnak, aki Learhez, Kenttel ellentétben, a viszonyok metaszintjén hűséges, tehát a király által bevezetett egyenlőségelv érvényénél fogva négy hatalmat próbál egyenlő mértékben kiszolgálni: a két herceg egymással vetélkedő hatalmát; Cordéliáét, akinek az objektív egyenlőség metaszintű elve szintén juttatott, és csak a szubjektív önkény tárgyszintű gyakorlata vette vissza tőle; végül Lear királyét, akit megőrzött címénél fogva birtok híján is éppúgy megillet a hatalom, mint Cordéliát. Négy, egymás ellen feszülő hatalom szolgájának lenni már önmagában is szerfelett hátrányos helyzet, de ennek a pozíciónak a hordozója az apa, s amíg az apa természet és jog szerint egyaránt életben van, mindaddig fiait ennek a hátrányos helyzetű méltóságnak is csupán visszfénye illeti meg. Edmund e hátrányos helyzetű apa fiai között is kétszeresen hátrányos helyzetű: mint másodszülött és mint fattyú.

S Edmund többszörösen hátrányos pozíciójából fellázad ez ellen a jogrend ellen (miképpen Lear a maga többszörösen privilegizált pozíciójából):

„Szokások átka, mért  
Tűröm, hogy gúzsba köss, vagy azt, hogy így kifoszt  
A népek furcsa téveszméje. Tán amért  
Elkéstem tíz-tizenkét hónapot bátyám  
Után? Mért fattyú, korcs? Ha termetem csakoly  
Szoros kötésű, testemnek aránya jó  
És szellemem csakoly merész, mint ama  
Tisztes hölgy fiáé?”

Pusztán a viszonyok tárgyszintjén tekintve, Edmund teljesen gátlástalan karrierista, aki eszközeiben nem válogatva dolgozza le bátyjával szembeni kettős hátrányát bátyja rovására, majd az apjával szembenit az apja rovására, végül családjuknak a királyi házzal szembeni hátrányát oly módon, hogy egyetlen nap leforgása alatt egymaga provokálja ki Lear mindhárom lányának, valamint az agg királynak a pusztulását. Ilyen figura szerfelett alkalmatlan arra, hogy tragikus hőssé váljon, minthogy bukása, bármilyen esztétikai rezonálást inkább vált ki, mint tragikus részvétet (nem véletlen, hogy a 19. század irodalma, amelyben ez a figura a maga különböző variációiban közkedve vált, oly igen híján van a tragikumnak, holott ezek az - epikus - hősök nemritkán elbuknak).

S Edmund mindennek ellenére mégis tragikus hős. S ez csak azzal magyarázható, hogy konfliktusait egyszerre éli meg a viszonyoknak mindkét szintjén. A feudális jogrend - „a népek furcsa téveszméje” - elleni fellépése nemcsak saját hátránya ledolgozásának tárgyszintjén motivált, hanem a viszonyok metasztízis szintjén is, ahol e fellépés Edmund szubjektivitása ellen is fordulhat, minthogy a feudális jogrend ellentétele: az elbánás egyenlősége, az igazi erények aránya szerint méltányosan kimérve. A számára végzetes párbaj előtt úgy ismétli meg Edmund a fentebb idézett hitvallást, amellyel annak idején a Lear által útjára indított tragédiának a maga részéről ő is megadta a kezdő lökést, hogy metasztízisen vállalja azt mindazzal együtt, ami tárgyszinten őellene fordulhat. Edgár anonim párbajkihívására válaszolja:

„Szokásos vón, hogy kérdezzem neved, de mert  
A külsőd délceg, harcias s szavad ízlést,  
Neveltséget mutat, bár bizton, könnyedén  
Mindezt is visszavethetném lovag-törvény  
Szerint, - de én az ily jogot fitymálom ám  
S meg is vetem.”

Edmund halála az egyetlen olyan történés Shakespeare tragédiájában, amely által az objektív egyenlőség elve megmutatja érvényességét. Kétszeresen is. Először úgy, hogy Edmund általa nyilvánítja meg a maga ragaszkodását egy eljövendő korszak szerveződési elvéhez, amelyet a király és egy udvaronc másodszülött fattya *egyenlő mértékben* akartak és *egyenlő mértékben* nem tudtak érvénybe iktatni. Másodszor úgy, hogy e halál Gonerilt is rákényszeríti, hogy miután Regan megmérgezésével sikeresen utasította volna el az apja választotta egyenlőség elvet, most mégis, hogy kétségbeesésében magát is megölje, maga alkalmazza az egyenlő mértéket kettejükre.

\*

A tragikus konfliktusnak a viszonyok tárgyszintjén és metasztízis szintjén egyszerre történő, tehát a tulajdonviszonyok paradigmája szerinti analízise ugyanazt a logikát alkalmazza erre az esztétikai minőségre, amelyet a szépre vonatkozóan az esztétika társadalomelvű irányzata felfedezett.

-&-