

**Erich Fromm**

# MENEKÜLÉS A SZABADSÁG ELŐL

A fordítás alapját képező kiadás:  
Escape from Freedom  
Holt, Rinehart and Winston Inc. 1969,

a német összkiadás felhasználásával:  
Die Furcht vor der Freiheit  
Erich Fromm Gesamtausgabe I.  
Analytische Sozialpsychologie, 215-392.  
Deutsche Verlags-Anstalt GmbH, Stuttgart

ISBN: 963 908261 9



Kiadja: a Napvilág Kiadó- Budapest

Második magyar nyelvű kiadás: 2002  
(Első kiadás: 1993, Akadémiai Kiadó, Budapest)

© Estate from Annie and Erich Fromm  
Hungarian translation Bíró Dávid, 2002

Minden jog fenntartva

Ha még én sem állok ki magamért, ki áll ki érettem? Ha csak magamért állok ki, mit is érek'?  
És ha most nem, akkor mikor?  
Talmudi mondás Misnah, Ábót

Sem nem mennyeknek, sem nem földinek, sem nem halandónak, sem nem halhatatlannak nem teremtettünk téged, hogy saját akaratod és becsületed szerint szabad lehess, s hogy önnön teremtődde és építődde válhass. Csak te kaptál lehetőséget arra, hogy szabad akaratod szerint fejlődhess és növekedhess. Benned van meg a teljes élet csírája.  
Pico della Mirandola Beszéd az emberi méltóságról

Semmi sem megváltoztathatatlan tehát, ha csak az ember veleszületett és elidegeníthetetlen jogai.  
Thomas Jefferson

## ELŐSZÓ

Ez a könyv része egy átfogóbb vizsgálódásnak, amely a modern ember karakterstruktúrájával, valamint a pszichológiai és szociológiai tényezők kölcsönhatásával foglalkozik. A témán hosszú évekig dolgoztam, és befejezéséhez sokkal több időre lett volna szükségem. A politika jelenlegi fejleményei a modern kultúra legnagyobb teljesítményeit, az individualitást és a személyiséget fenyegetik, ami arra kényszerített, hogy felhagyjak a tágabb vizsgálódással. A témának csak egyetlen szeletével foglalkozom, azzal amelyik döntő fontosságú napjaink kulturális és társadalmi valóságában. Arra a kérdésre keresem a választ, mit jelent a szabadság a modern ember számára. Könnyebb volna a feladatom, ha a karakterstruktúrát elemző befejezett vizsgálatra hivatkozhatnék, mert a szabadság jelentése csak a modern ember karakterstruktúrájának elemzéséből bontható ki. Ennek híján gyakran arra kényszerültem, hogy részletes kifejtés nélkül csak hivatkozzam bizonyos fogalmakra és következtetésekre, olyanokra, amelyekre csak átfogóbb elemzés adott volna alkalmat. Más alapvető kérdéseket csak futólag vagy egyáltalán nem érintettem. Úgy érzem azonban, hogy a pszichológusnak késlekedés nélkül el kell mondania azt, amivel megkönnyítheti a jelenlegi válság megértését, még akkor is, ha le kell mondania a teljesség igényéről.

Meggyőződésem, hogy nem értékeljük túl a pszichológiát, ha rámutatunk a jelenlegi helyzetet érintő lélektani kérdésfeltevések fontosságára. A társadalmi folyamatok alapvető egysége az egyén összes vágyával és félelmével, szenvedélyeivel és értelmével, jóra és rosszra való hajlamával együtt. Ahhoz, hogy megértsük a társadalmi folyamatok dinamikáját, meg kell értenünk a személyiségben ható pszichológiai folyamatok dinamikáját is, amiképpen az egyént is csak úgy ismerhetjük meg, ha az őt alakító kultúra összefüggéseiben szemléljük. Könyvem alapvető állítása, hogy az individualizmus előtti világ kötelékeitől megszabadult modern ember, akit e kötelékek egyidejűleg védtek és korlátoztak is, nem tett szert olyan, pozitív értelemben vett szabadságra, amelyben individuális énjét kiteljesíthetné. Más szóval nem vált lehetségessé értelmi, érzelmi és érzéki adottságainak kifejezése. A szabadság ugyan meghozta neki a függetlenség és racionalitás adományát, de elszigeteltté s ezáltal szorongóvá és tehetetlenné tette. Ez az elszigeteltség elviselhetetlen.

A szabadság terhe elől az ember vagy új függőségekbe és alávetettségbe menekül, vagy eljut az individualitásra és egyediségre építő pozitív szabadság megvalósításához. Könyvem ugyan inkább diagnózis, mint prognózis, inkább elemzés, semmint megoldás, eredményei azonban tanulsággal szolgálhatnak cselekedeteinkhez. Mégpedig azért, mert csakis a szabadság előli menekülés okainak megértése teszi lehetővé, hogy harcba szálljunk a totalitárius erők legyőzéséért.

Eltekintek attól a kellemes feladattól, hogy köszönetet mondjak mindazoknak a barátoknak, kollégáknak és diákoknak, akik ösztönözték és építő kritikával illették gondolkodásomat. Az olvasó a lábjegyzetekben megtalálja a hivatkozást azokra a szerzőkre, akiknek hálával tartozom. Külön szeretnék azonban köszönetet mondani azoknak, akik közvetve hozzájárultak e mű elkészültéhez. Elsősorban Elizabeth Brownnak, aki javaslataival és észrevételeivel felbecsülhetetlenül sokat segített a mű szerkesztésében, valamint dr. A. Seidemannak a könyvben említett filozófiai problémákkal kapcsolatos tanácsaiért.\*

Erich Fromm

\* Az angol eredetiben az amerikai Copyright-rendelkezéseknek megfelelően a Fromm által hosszabban idézett művek felsorolása következik a kiadási adatok feltüntetésével.

## ELŐSZÓ AZ 1966. ÉVI KIADÁSHOZ

Csaknem huszonöt év telt el azóta, hogy ez a könyv először napvilágot látott. Az azóta megjelent huszonnégy kiadást elolvasták szakemberek és laikusok, legfőképp diákjaim, s nagy örömmre szolgál, hogy az Avon Libraryban megjelenő kiadással művem sokkal több olvasó számára válik hozzáférhetővé.

A Menekülés a szabadság elől a középkori világ összeomlása során fellépő szorongásnak az elemzése. A középkorban a sok-sok veszély ellenére az ember biztonságban és védettségben tudhatta magát. Több évszázad harca után az ember akkora bőségre tett szert, amilyenről korábban álmodni sem mert volna. A világ egyes részein demokratikus társadalmakat épített fel, és nem is olyan régen győzelmet aratott az újonnan fellépő totalitárius tervek felett. A

Menekülés a szabadság elől azonban azt mutatja be, hogy a modern ember még mindig szorong, és minduntalan arra csábítják, hogy a legkülönfélébb diktátorok javára lemondjon szabadságáról, vagy hogy egy nagy gépezet alkatrészévé válva veszítse el szabadságát, s egy jól táplált, jól öltözött, ám szabadságától megfosztott robot váljon belőle.

Huszonöt esztendő után joggal merül fel a kérdés, hogy a műelemzéseinek alapjául szolgáló társadalmi és pszichológiai folyamatok folytatódnak-e, vagy lassan megszűnnek. Kétségtelen, hogy az utóbbi negyedszázadban azok az okok, amelyek az ember szabadságtól való félelmét, szorongását idézik elő, és arra készítetik, hogy robottá váljon, nemcsak fennmaradtak, hanem hatásuk erősödött. Ezzel kapcsolatban a legfontosabb esemény az atomenergia felfedezése, valamint az, hogy lehetségessé vált tömegpusztító fegyverként való alkalmazása. A történelem során az emberi nemnek még sohasem kellett teljes megsemmisülésével, legkevesbé a saját maga okozta megsemmisüléssel szembenéznie. De nem is olyan régen, a kubai rakétaválság idején - Amerikában és Európában egyaránt - emberek százmilliói nem tudhatták, vajon ők és gyermekeik életben lesznek-e másnap. Azóta ugyan megpróbálták csökkenteni az efféle válságok kialakulásának veszélyét, de a tömegpusztító fegyverek még mindig léteznek, megmaradtak az indítógombok, amiként azok a katonák is, akiknek parancsuk van arra, hogy szükség esetén megnyomják ezeket a gombokat. A szorongás és tehetetlenség sem tűnt el.

A nukleáris forradalom mellett a kibernetika forradalma gyorsabban zajlott, mint azt huszonöt évvel ezelőtt megjósolták. Most lépünk be a második ipari forradalomba, amelyben nem csupán az ember fizikai energiáját, mondhatnánk kezét és karját, hanem agyát és idegrendszerét is gépek kezdik el helyettesíteni. A legfejlettebb ipari országokban, mint például az Amerikai Egyesült Államok, a növekvő strukturális munkanélküliség újabb szorongást szül. Az egyén még kisebbnek érzi magát akkor, ha nem csupán óriási vállalatokkal, hanem a nála gyorsabban és helyesebben gondolkodó számítógépek szinte teljesen önvezérelt világával találja szembe magát. Egy másik veszély, a népességrobbanás veszélye is inkább nőtt, mint csökkent. Itt is az emberi haladás egyik vívmánya, az orvostudomány vezetett olyan népességnövekedéshez - kiváltképpen a fejlődő országokban -,

hogy ezzel a folyamattal alig tudott lépést tartani az anyagi termelés növekedése.

Ebben a huszonöt esztendőben a társadalom roppant erői és az ember életben maradását fenyegető veszélyek csak növekedtek, s ennek következtében megerősödött az ember azon hajlama is, hogy meneküljön a szabadság elől. Vannak azonban biztató jelek is. Hitler és Sztálin diktatúrája eltűnt. A szovjet blokkban, különösen a kisebb államokban, noha továbbra is ultrakonzervatív és totalitárius berendezkedés jellemző rájuk, a növekvő liberalizálódás jelei mutatkoznak. Az Egyesült Államok minden totalitárius kísérlettel szemben ellenállónak bizonyult. A feketék politikai és társadalmi felszabadítása sok mindenben előrehaladt. A fekete bőrű és fehér polgárjogi harcosok élcsapatának bátorsága csak fokozza ennek jelentőségét. Mindezek a tények jelzik, hogy az emberi természettel veleszületett szabadságvágy, még ha manipulálják vagy elfojtják is, újra és újra utat tör magának. E pozitív fejleménynek azonban nem szabad félrevezetnie bennünket. Nem ámíthatjuk magunkat azzal, hogy a szabadság előli menekülés veszélye már kisebb, mint akkor volt, amikor ez a könyv - 1941-ben - először megjelent.

Az következne ebből, hogy a társadalomlélektan elméleti felismerései az emberi fejlődésre gyakorolt hatásukat tekintve egy fabatkát sem érnek? Nehéz meggyőző feletetet adni erre a kérdésre, hiszen az ilyen témákkal foglalkozó szerző indokolatlan derűlátással szemlélheti saját maga és kollégái munkájának társadalmi értékét, és elismerem: nem légből kapott ez a veszély. Mégis egyre fontosabbnak érzem, hogy tisztában legyünk az egyén és a társadalom valóságával. Röviden indokolhatom is, hogy miért. Az embert és a jelenlegi viszonyokat tanulmányozó gondolkodók előtt egyre világosabb: a legnagyobb nehézség abból fakad, hogy az egyén értelmi képességének fejlődése messze megelőzte érzelmi fejlődését. Az ember agyával a XX. században él már, míg szívével a kőkorszakban. A legtöbb ember még nem tett szert olyan érettségre, amely lehetővé tenné, hogy független, racionális és tárgyilagos lény legyen. Mítoszokra és bálványokra van szüksége. Csak így tudja elviselni, hogy egyedül van, s hogy nincs rajta kívül más tekintély, mely értelmet adhatna életének. A rombolás, a gyűlölet, az irigység, a bosszú irracionális vágyát elfojtja, isteníti a hatalmat és a pénzt, a mindenható államot, a nemzetet. Csak névlegesen tiszteli az



emberiség nagy lelki vezetőinek, Buddhának, a prófétáknak, Szókratésznek, Jézusnak és Mohamednek a tanításait, tanait a babona és bálványimádás dzsungelévé változtatva. Hogyan mentheti meg magát az emberiség attól, hogy a technológiai túlfejllettség és az érzelmi fejletlenség között feszülő ellentmondás következményeként ne pusztítsa el önmagát?

Véleményem szerint csak egyetlen válasz létezik. Fokozatosan tudatára kell ébrednünk társadalmi létünk alapvető tényeinek. Ezeknek a felismeréseknek kell megakadályozniuk, hogy jóvátehetetlen esztelenségeket kövessünk el, és valamelyest növelnünk kell objektivitásra és józan észre való képességünket. De nem remélhetjük, hogy egy generáció leküzdheti a szív gyarlóságait, valamint képzelőerőnkre és gondolkodásunkra gyakorolt káros hatásukat. Ezer évbe is beletelhet, míg az ember felemelkedik egy több százezer éves, ember előtti történelem színvonaláról. Ezen a ponton azonban némi belátáson és objektivitáson múlhat az emberiség élete vagy halála. Ezért olyan fontos, hogy kialakuljon egy tudományos és dinamikusan fejlődő társadalomlélektan. S e tudományág fejlődésének éppen az a jelentősége, hogy ellensúlyozza a fizika és az orvostudományok fejlődéséből fakadó veszélyeket.

E terület kutatóinál senki sem tudhatja jobban, mennyire elégtelen tudásunk. Remélem, hogy az enyémhez hasonló könyvek - azzal, hogy az effajta kutatások szükségességét megmutatják, és jelzik, hogy az alapokon kívül szinte semmit sem tudunk - arra ösztönzik a kutatókat, hogy erőfeszítéseiket ennek a témának szenteljék.

Feltehetően megkérdezik majd tőlem: nem kellene-e huszonöt esztendő elteltével megváltoztatnom elméleti következtetéseimet. Meggyőződéssel állíthatom, hogy elemzésem lényegét tekintve máig érvényes. De szükséges, hogy többféle irányban is továbbfejlesszük és értelmezzük a huszonöt év előtti felismeréseket. A Menekülés a szabadság elől megírása után magam is megkíséreltem elvégezni ennek a munkának egy részét. The Sane Society címmel megjelent művemben kiterjesztettem és elmélyítettem a jelenkori társadalom elemzését. Man for Himself című könyvemben pedig azt fejtegettem, hogy az etikai normákat az emberrel kapcsolatos tudásunkra, nem pedig tekintélyre vagy isteni kinyilatkoztatásra kell alapoznunk. The Art of Loving című munkámban a szeretet különféle vonatkozásait

elemeztem. The Heart of Man című művemben az emberi rombolásvágy és gyűlölet okait tártam fel, míg a Beyond the Chains of Illusion című könyvemben azokat az összefüggéseket elemeztem, amelyek a dinamikus emberfelfogás két nagy teoretikusának, Marxnak és Freudnak a gondolatai között mutatkoznak.

Remélem, hogy a Menekülés a szabadság elől jelen kiadása fokozza a dinamikus társadalom-lélektan iránt megnyilvánuló érdeklődést, és az ifjúságot arra ösztönzi, hogy egy olyan területnek szentelje figyelmét, amely éppen feltáratlansága okán kecsegtet intellektuális izgalommal.

Erich Fromm

## I. PSZICHOLOGIAI PROBLÉMA-E A SZABADSÁG?

Az újkori amerikai és európai történelem fő erőfeszítése arra irányult, hogy megszabaduljon azoktól a politikai, gazdasági és lelki béklyóktól, amelyek az embereket fogva tartották.

A szabadságért folytatott csatákat az elnyomottak vívták, hogy jogokat szerezzenek azoktól, akik a maguk privilégiumait védték. Amíg egy társadalmi osztály az elnyomás alóli felszabadulásáért küzdött, azt hihette magáról, hogy általában az emberi szabadságért küzd; így aztán hivatkozhatott egy eszmére, a minden elnyomottban élő szabadságvágyra. A szabadságért folytatott szakadatlan harcban azonban a korábban az elnyomás ellen harcoló osztályok, mihelyt győzelmet arattak, átálltak a szabadság ellenségeinek oldalára, és akkor már új előjogaikat kellett védelmezniük.

A szabadság ügye a vereségek ellenére is csatákat nyert. Sokan áldozták érte életüket abban a meggyőződésben, hogy jobb meghalni az elnyomás elleni küzdelemben, mint szabadság nélkül élni. Az ilyen halál a személyiség legerősebb önkifejezése. Úgy tetszett, a történelem bebizonyítja: az ember saját maga ura, ő maga dönt, és képes arra, hogy úgy gondolkozzék és érezzen, ahogy jónak ítéli. Úgy látszott, hogy a társadalom gyorsan halad az emberi képességek kiteljesítése felé. A liberalizmus, a polgári demokrácia, a vallási autonómia és a magánéletbeli individualizmus elvei mind-mind

egyfajta szabadságvágyat tükröztek, s ugyanakkor mintha egyre közelebb is vitték volna az emberiséget ennek megvalósításához. A kötöttségek egyre csökkentek: az ember leigázta és hatalma alá hajtotta a természetet; megdöntötte a feudális állam és az egyház hatalmát. A külső korlátok lebontása nemcsak szükséges, hanem elégséges feltételnek is tetszett ahhoz, hogy elérjék a végső célt: az egyén szabadságát.

Az első világháborút sokan az utolsó harcnak tekintették, lezárultát pedig a szabadság végső győzelmének hitték. A már meglévő demokráciák megerősödni látszottak, a régi monarchiákat pedig új demokráciák váltották fel. Ám néhány év alatt új rendszerek jöttek létre, s megtagadták mindazt, amit az emberek több évszázados küzdelmük vívmányának hihettek. E rendszerek kezükbe kaparintották a közélet és a társadalmi élet irányítását egyaránt. Lényegük: egy maroknyi ember kivételével mindenki alá van vetve egy számára ellenőrizhetetlen hatalomnak.

Eleinte sokakat vigasztalt az a gondolat, hogy a tekintélyelvű rendszer győzelme csak néhány személy örültségével magyarázható, s az esztelenség hamarost a bukáshoz vezet. Mások öntelten azt hitték, hogy az olasz népnek vagy a németeknek nem volt elég tapasztalatuk a demokrácia terén, s éppen ezért csak nyugodtan várniuk kell, amíg el nem érik a nyugati demokráciák politikai érettségét. Egy másik gyakori - s talán a legveszélyesebb - illúzió az volt, hogy Hitler és a hozzá hasonló kizárólag csak ravaszsággal és csalással kerítették hatalmukba a hatalmas államapparátust, hogy ők és cinkosaik csakis nyers erőszakkal uralkodhatnak. S hogy a nép csupán áldozat: az ármány és a megfélemlítés tehetetlen áldozata.

Az azóta eltelt évek során nyilvánvalóvá vált ezeknek az érveknek a tarthatatlansága. Kénytelenek voltunk felismerni: Németországban ugyanúgy milliók voltak készek feladni szabadságukat, mint ahogy ősökük még harcolni voltak érte hajlandók, s nem szabadságot akartak, hanem azt keresték, hogyan szabadulhatnának meg tőle; további milliók pedig közönyösek maradtak, és nem hitték azt a szabadságról, hogy érdemes érte harcolni és meghalni. Beláttuk azt is, hogy a demokrácia válsága nem kizárólagosan olasz vagy német probléma - minden modern állam szembesül vele. Még az sem



számít, hogy az emberi szabadság ellenségei milyen szimbólumokat választanak: éppúgy veszélybe kerül a szabadság akkor, ha antifasiszta szellemben támadják, mint akkor, ha a fasizmus nevében törnek ellene.<sup>1</sup> Ezt a gondolatot John Dewey igen hatásosan fogalmazta meg, ezért szó szerint idézem: "Demokráciánkat igazán nem az idegen totalitárius államok léte veszélyezteti, hanem a saját személyes beállítódásainkban és intézményeinkben meglévő ama körülmények, amelyek a külső tekintélyt, a fegyelmet, az egyformaságot, a külhoni Vezérektől való függést segítették győzelemre. Következésképpen ez a csatatér itt van: saját magunkban és intézményeinkben."<sup>2</sup>

Ha harcba akarunk szállni a fasizmussal, előbb meg kell értenünk. Itt nem segít a voluntarizmus. Az optimista szólamok ismételtetése pedig éppoly hasztalan, mint az indiánok esővarázsló tánca. A fasizmus alapját alkotó gazdasági és társadalmi körülményeken kívül egy emberi tényezőt is meg kell értenünk. Könyvemnek az a célja, hogy megvizsgálja a modern ember karakterstruktúrájában azokat a dinamikus tényezőket, amelyek a fasiszta országok lakosait arra késztették, hogy lemondjanak szabadságukról, s ezek a tényezők ugyanúgy megtalálhatók az amerikaiak millióiban.

<sup>1</sup> A fasizmus vagy autoritarizmus fogalma a német és olasz típusú diktatorikus rendszerekre vonatkozik. Ha kifejezetten a német rendszerre gondolok, a "nácizmus" szót fogom használni.

<sup>2</sup> John Dewey: Freedom and Culture. New York, 1939

Ha megvizsgáljuk a szabadság, az alávetettség vagy a hatalomvágy emberi oldalát, a következő alapvető kérdéseket tehetjük fel: Mi a szabadság mint emberi tapasztalás? Velünk született tulajdonságunk-e a szabadságvágy? Függe-e szabadságélményünk kulturális környezetünktől? Változik-e attól függően, hogy mennyire individualista az a társadalom, amelyben élünk? Vajon a szabadság csupán a külső kényszerítő erők hiánya? Netán valaminek a megléte is? S ha igen, akkor minnek? Melyek azok a társadalmi és gazdasági tényezők, amelyek a szabadságvágy mögött állnak? Válthat-e vajon a szabadság oly elviselhetetlen teherré, hogy az ember szabadulni akar tőle? Mitől van az, hogy sokak számára a szabadság szent cél, míg másoknak fenyegetés?

Nem munkál-e vajon bennünk - a velünk született szabadságvágyon kívül - holmi ösztönös alávetettség iránti vágy is? Ha nem, akkor

miképpen tudjuk megmagyarázni, hogy oly sok ember számára vonzó a vezérnek való alávetettség állapota? Vajon mindig külső tekintélyeknek vetjük alá magunkat? Létezik-e olyan alávetettség, amikor internalizált erőknél (például kötelességtudat, lelkiismeret) vagy valamilyen belső kényszerítőerőnek, esetleg anonim hatalmaknak (például közvélemény) vetjük alá magunkat? Nyújt-e valamilyen titkos kielégülést az alávetettség, s mi ennek a lényege? Mitől ébredhet olthatatlan hatalomvágy az emberekben? Túl erős-e bennük az életösztön, avagy éppen ellenkezőleg, alapjában gyenge, és ezért képtelenek arra, hogy az életet spontán módon és szeretetben éljék? Milyen pszichológiai tényezők táplálják az efféle vágyakat? Másfelől milyen társadalmi körülményeknek köszönhetik létüket az ilyen lélektani feltételek? A szabadság és a tekintélyuralmi elv emberi vonatkozásainak elemzése arra késztet bennünket, hogy fontolóra vegyünk egy általános problémát - azt tudniillik, hogy milyen szerepet játszanak a pszichológiai tényezők mint tevékeny erők a társadalmi folyamatokban. Ez pedig végül ahhoz a kérdéshez vezet, hogy milyen hatást gyakorolnak egymásra a társadalomban a gazdasági és ideológiai tényezők. Ahhoz, hogy megkíséreljük megérteni a fasizmus nagy nemzetekre gyakorolt vonzerejét, figyelembe kell vennünk a pszichológiai tényezők szerepét is. Ebben az esetben ugyanis egy olyan politikai rendszerrel foglalkozunk, amely lényegében nem az önérdék racionális erőire hivatkozik, hanem ördögi erőket ébreszt és mozgósít az emberben, melyekről azt hittük, hogy nem is léteznek, vagy legalábbis már rég elenyésztek.

Az utóbbi évszázadok szokványos emberképe szerint az ember racionális lény, cselekedeteit az önérdék és az önérdéknek megfelelő cselekvés képessége határozza meg. Még az olyan gondolkodók is, mint például Hobbes, aki szerint az ember fő mozgatója a hatalomvágy és az ellenségeskedés, az önérdék logikus eredményének tartották ezeket az erőket. Mivel az emberek egyenlők és ennél fogva mindahányan boldogságra vágyanak, s mivel nem állnak rendelkezésükre elegendő mennyiségben anyagi javak, hogy ki-ki egyenlő mértékben részesüljön belőlük, szükségképpen harcba keverednek egymással, és hatalomra törnek, hogy megszerzett javaikat a jövőben is élvezhessék. Hobbes felfogása azonban elavult. Minél jobban sikerült a középosztálynak lerombolnia a korábbi politikai és vallási vezetők hatalmát, minél inkább sikerült az embernek leigáznia a természetet, és minél

többen váltak gazdaságilag függetlenné, annál elfogadottabbá vált a racionális világkép és az a nézet, mely szerint az ember alapvetően racionális lény. Az emberi természet sötét és ördögi erőit a középkorba s még régebbi időkbe tessékelték vissza, és tudatlansággal vagy az álnok királyok és papok fondorlataival magyarázták őket.

E korszakokra úgy tekintettek, mint egy réges-rég kialudt tűzhányóra, amely senkit sem fenyeget. Biztonságban érezték magukat, s hittek abban, hogy a modern demokrácia vívmányai megsemmisítettek minden sötét erőt. A világ olyan biztonságosnak tetszett, mint egy modern város jól kivilágított utcái. A háborúkról azt hitték, hogy pusztán a múlt csökevényei, s csak egyetlenegy háborúra van szükség, hogy végleg megszűnjenek. A gazdasági válságokat pedig balszerencsés véletlennek tartották, jóllehet ezek a balesetek bizonyos rendszerességgel visszatértek.

A fasizmus hatalomra jutása elméletileg és gyakorlatilag felkészületlenül érte a legtöbb embert. Képtelenek voltak elhinni, hogy az ember ennyire fogékony a rosszra, ilyen hataloméhes, ennyire lábbal tiporhatja a gyengék jogait, ennyire vágyódhat az alávetettségre. Már Nietzsche megzavarta a XIX. század önhitt derűlátását, nemkülönben Marx, bár némiképp eltérő módon. Valamivel később a maga módján Freud is ugyanerre figyelmeztetett. Neki és tanítványainak persze roppant gyermekes elképzelései voltak arról, hogy mi zajlik a társadalomban, s a pszichológiának a társadalmi problémákra való alkalmazása a legtöbb esetben megtévesztő gondolatmeneteket eredményezett. De azzal, hogy érdeklődését az egyén érzelmi és lelki zavarai felé fordította, Freud felvezetett bennünket a tűzhányó tetejére, és arra készítetett, hogy pillantsunk le a fortyogó kráterbe.

Freud minden elődjénél messzebbre ment. Figyelmünket az emberi viselkedés egyes tényezőit meghatározó irracionális és tudattalan erők megfigyelésére és elemzésére irányította. Ő és modern pszichológus követői nem csupán az emberi természet irracionális és tudattalan vonatkozásaira mutattak rá, arra az oldalra, melynek létezését az újkori racionalizmus addig nem vette tekintetbe, hanem azt is megmutatták, hogy ezek az irracionális jelenségek bizonyos törvényszerűségeknek engedelmeskednek, s ezért racionálisan meg

is érthető. Freud megtanított bennünket arra, hogy megértsük az álmok és a testi tünetek nyelvét, valamint az emberi viselkedés irracionális oldalát. Felismerte, hogy ezek az irracionális vonatkozások az egyén karakterstruktúrájának egészével együtt a külvilág s különösképpen a kora gyermekkor hatásaira adott reakciók során alakulnak ki.

Freud azonban olyannyira saját kultúrájának gyermeke volt, hogy nem tudta meghaladni annak bizonyos korlátait. Így még a beteg személyiséget is csak töredékében érthette meg, és ugyanezen korlátok nehezítették meg számára a normális személyiség, valamint a társadalmi élet irracionális jelenségeinek értelmezését is.

Mivel jelen könyv a lélektani tényezőknek a társadalmi folyamatok egészében betöltött szerepét hangsúlyozza, és elemzései Freud néhány alapvető felfedezésére támaszkodnak (különösképpen azokra, amelyek az emberi karakter tudattalan erőire és annak külső erőktől való függésére vonatkoznak), úgy gondolom, hogy az olvasónak hasznára válik, ha már most, itt az elején megismerkedik a megközelítés néhány alapelvével, többek között azzal is, hogy milyen fő vonásokban tér el saját megközelítésünk a klasszikus freudi felfogástól.<sup>3</sup>

Freud elfogadta az ember és a társadalom dichotómiájáról és az ember gonoszágáról szóló tradicionális tanokat. Felfogása szerint az ember eredendően antiszociális lény. A társadalomnak kell megszelídítenie őt, megengedve neki bizonyos biológiai, tehát megszüntethetetlen ösztönök közvetlen kielégítését. A társadalom fő feladata mégis az, hogy az ember elemi késztetéseit átalakítsa és ügyesen sakkban tartsa. Ám azáltal, hogy a társadalom elfojtja ezeket a természetes késztetéseket, valami rendkívüli dolog történik: az elfojtott ösztönök kulturális szempontból értékes törekvésekké alakulnak át, megteremtve így a kultúra emberi alapját. Ezt a különös átváltozást, az elfojtás civilizált viselkedéssé alakulását nevezte Freud szublimációnak. Ha az elfojtás erősebb, mint a szublimációs képesség, az egyén neurotikus lesz, és szükségessé válik az elfojtás csökkentése. Általában azonban fordított viszony van az emberi ösztönök kielégülése és a kultúra között. Minél erősebb az elfojtás, annál szilárdabb a kultúra, és így megnő a neurotikus zavarok kialakulásának veszélye is. Freud elméletében

lényegében statikus a személyiség kapcsolata a társadalommal: az egyén gyakorlatilag nem változik. De ha változik is, csak annyiban, hogy a társadalom nagyobb nyomást gyakorol természetes ösztöneire (s így több szublimációra kényszeríti), vagy több kielégülést tesz lehetővé számára (s cserében a kultúrát áldozza föl).

**3** Freud elméletének alapvető felismeréseire támaszkodó, azoktól mégis sokban eltérő pszichoanalitikus megközelítés pl. a következő művekben található: Karen Horney: *New Ways in Psychoanalysis*. New York, 1939; Harry Stack Sullivan: *Conceptions of Modern Psychiatry - The First William Alonson White Lectures*. Psychiatry, 1940. Vol. 3. No. I. Jóllehet a két szerző álláspontja meglehetősen eltérő, itt kifejtett nézeteim több ponton érintkeznek gondolataikkal.

Freudnak az emberi természetről vallott felfogása lényegét tekintve a modern emberben fellelhető ösztönök tükröződése volt, amiként a korábbi pszichológusok elképzelései is az úgynevezett emberi alapösztönökről. Saját kultúrájának individuuma jelentette számára az embert. A modern társadalomban élő emberre jellemző szenvedélyeket és szorongásokat tekintette örök mozgatóerőknek, amelyek az ember biológiai alkatában gyökereznek.

Számos példát említhetnénk Freud eme felfogására (például a modern emberre jellemző ellenséges érzés társadalmi alapját, az Ödipusz-komplexust vagy a nők úgynevezett kasztrációs komplexusát). Még egy dolgot szeretnék azonban mindenképpen megemlíteni, mert az ember mint társadalmi lény elméletének egészét érinti. Freud mindig a többi emberhez fűződő viszony szempontjából vizsgálja a személyiséget. E viszonyok az ő szemszögéből a gazdasági viszonyokhoz, mégpedig a kapitalista társadalomban élő egyén gazdasági viszonyaihoz hasonlatosak. Minden egyes ember individualista módjára, saját magának, saját kockázatára dolgozik, s elsősorban nem a többiekkel együttműködve. De nem Robinson Crusoe gyanánt, hiszen szüksége van a többiekre mint vevőkre, munkaadókra vagy alkalmazottakra. Az egyénnek vásárolnia kell meg eladnia, adnia és kapnia. A piac szabályozza ezeket a viszonyokat, akár áru-, akár munkaerőpiac formájában. Ezért az elsősorban magára utalt és önellátó egyén úgy lép kapcsolatba a többiekkel, hogy ők csupán egyetlen cél (az adás és vétel) eszközei. Freud az emberi viszonyokról lényegében ugyanezt a felfogást vallja. Szerinte az egyén biológiailag adott ösztönökkel bír, amelyeket ki kell elégítenie. Ennek érdekében a rajta kívül álló "tárgyakkal" lép kapcsolatba. A többi ember tehát csak eszköz,



mégpedig az egyén ama törekvései kielégítésének eszköze, amelyek belőle származnak - még mielőtt kapcsolatot létesített volna másokkal. Freud értelemben az emberi kapcsolatok a piachoz hasonlatosak, olyan piachoz, ahol biológiailag adott szükségletek kielégítésének cseréje zajlik, s ahol a másokhoz fűződő kapcsolat mindig valamilyen cél elérésének eszköze, sohasem önmagában való cél.

Freud álláspontjával ellentétben könyvem elemzései arra a feltevésre épülnek, hogy a pszichológia kulcsproblémája nem az ösztönös szükségletek kielégítése vagy kielégítetlensége önmagában véve, hanem a személyiségnek a világhoz fűződő sajátos viszonyai. További feltevés, hogy az ember és a társadalom kapcsolata nem statikus. Nem arról van szó, hogy egyfelől adva van a biológiai ösztönökkel bíró egyén, másfelől pedig a társadalom, amely kielégíti vagy gátolja ezeket a veleszületett hajlamokat. Egyes szükségletek - például az éhség, a szomszomságot, a nemi ösztön - minden emberben fellelhetők. Azok az ösztönök azonban, amelyek jellembeli különbségeket eredményeznek - például a szeretet és gyűlölet, a hatalomvágy és az alávetettség iránti vágyakozás, az érzéki gyönyörök élvezete vagy a tőlük való félelem - mind-mind a társadalom termékei. Az ember legszebb és legsötétebb hajlamai nem az állandó és biológiailag adott emberi természet, hanem az embert formáló társadalom termékei. A társadalomnak tehát nemcsak elnyomó funkciói vannak (természetesen ezek is léteznek), hanem alkotóak is. Az ember természete, szenvedélyei és szorongásai a kultúrából fakadnak. Úgy is mondhatnánk, hogy maga az ember a legfontosabb teremtménye annak a szakadatlan cselekvéssorozatnak, amelynek naplója a történelem.

A társadalom-lélektan legfontosabb feladata az, hogy megértse az ember történelmi fejlődését. Miért következnek be változások az ember jellemében a különböző történelmi korszakokban? Miért különbözik a reneszánsz szelleme a középkortól? Miért tér el a monopolkapitalista társadalom embereinek karakterstruktúrája a XIX. századbeliekétől? A társadalom-lélektanának éppen az a feladata, hogy megmagyarázza: miért keletkeznek új képességek és szenvedélyek, akár jók, akár rosszak? Láthatjuk például, hogy a reneszánsztól egészen napjainkig az egyént a hírnév vágya fűti, míg ez a manapság oly természetes törekvés alig volt jellemző a középkor

emberére.<sup>4</sup> Ugyanakkor fejlődött ki az ember eladdig ismeretlen érzékenysége a természet szépségei iránt.<sup>5</sup> A XVI. századtól kezdve Észak-Európa országaiban szenvedélyes munkaszeretet alakult ki az emberekben, amely korábban nem volt meg bennük.

De nemcsak az embert formálja a történelem - az ember is formálja a történelmet. A társadalom-lélektan feladata ennek a látszólagos ellentmondásnak a feloldása.<sup>6</sup> A társadalom-lélektan nemcsak azt mutatja meg, miképpen változnak a szenvedélyek, vágyak és szorongások a társadalmi folyamatok hatására, hanem azt is, hogy az ember sajátos formát öltött erői hogyan válnak a társadalmi folyamatokat alakító termelőerővé. Így például a hírnév és siker vágya, valamint a munkaszünet nélkül a modern kapitalizmus ki sem alakulhatott volna. Ezek s egy sor más emberi hatóerő híján semmi sem készítette volna az embereket arra, hogy a modern kereskedelem és ipar társadalmi és gazdasági szükségleteinek megfelelően cselekedjenek.

<sup>4</sup> Lásd Jacob Burckhardt: A reneszánsz Itáliában. 2. kiad. (Die Kultur der Renaissance in Italien.) Ford. Elek Artúr. Budapest, 1978, 101-106.

<sup>5</sup> I. m. 178-183.

<sup>6</sup> Lásd J. Dollard és H. D. Lasswell szociológusok, valamint R. Benedict, J. Hallowell, R. Linton, M. Mead, E. Sapir és A. Kardiner antropológusok műveit, akik a pszichoanalitikus fogalmakat az antropológiára alkalmazták.

A fentiekből következik, hogy könyvem álláspontja annyiban különbözik Freudétól, hogy szenvedélyesen vitába száll az ő történelemfelfogásával, mely szerint a történelem a társadalomtól eredendően független pszichológiai hatóerők eredménye. Ugyanúgy vitába száll azokkal az elméletekkel is, amelyek nem vesznek tudomást a társadalom egyik legdinamikusabb erejének, az emberi tényezőnek a szerepéről. Ez a kritika nemcsak azoknak a szociológiai elméleteknek szól, amelyeknek feltett szándéka, hogy a szociológiából száműzzék a pszichológiai kérdéseket (gondoljunk csak például Durkheimre és iskolájára), hanem azoknak az elméleteknek is, amelyek többé-kevésbé a behaviorista pszichológia hatása alatt állnak. Mindenesetre közös vonásuk az a feltételezés, hogy az emberi természetnek nincsen saját dinamikája, a pszichológiai változásokat pedig új "szokások" kialakulásaként, új kulturális mintákhoz való alkalmazkodásként kell felfognunk. Ezek a teóriák hivatkoznak ugyan a pszichológiai tényezőkre, de a

kulturális minták árnyékává alacsonyítják őket. Csak a dinamikus pszichológia (ennek alapjait Freud vetette meg) juthat el odáig, hogy az emberi tényezőt ne csak névlegesen ismerje el. Az emberi természet ugyan nem állandó, mégsem állíthatjuk, hogy korlátlanul alakítható, és bármihez képes anélkül alkalmazkodni, hogy ne fejlesztené ki saját pszichológiai dinamizmusát. Az emberi természet ugyan a történelmi fejlődés terméke, de vannak inherens törvényei és mechanizmusai, melyeknek feltárása a pszichológia feladata.

Az eddig elmondottak és az ezután következők teljes megértése érdekében e ponton szükségesnek látszik az alkalmazkodás fogalmának elemzése, melyből az is ki fog derülni, hogy mit értünk pszichológiai mechanizmusokon és törvényeken. Célszerű megkülönböztetni az alkalmazkodás két formáját, a "statikus" és "dinamikus" alkalmazkodást. Az előbbin az adott mintákhoz való ama alkalmazkodást értjük, amely a karakterstruktúrát mint egészet érintetlenül hagyja, és mindössze egy új szokás kialakulásához vezet. E statikus alkalmazkodásra jó példa egy kínai áttérése a pálcikával evésről a nyugaton honos kés és villa használatára. Egy Amerikába vetődő kínai alkalmazkodik az új mintához, ám ennek aligha van hatása személyisége alakulására: nem eredményez új készleteket és jellemvonásokat.

Dinamikus alkalmazkodásról akkor beszélhetünk, ha például egy fiúgyermek szigorú és fenyegető apjától való félelmében aláveti magát atyjának, és "Jó fiú" lesz belőle. Miközben a gyermek alkalmazkodik a helyzet szükségszerűségéhez, valami történik benne. Heves ellenségesség alakulhat ki benne szülőjével szemben, amelyet azután elfojt, mert túl veszélyes volna kifejezésre juttatnia, vagy akár csak önmagában tudatosítania. Bár ez az elfojtott ellenséges érzület nem nyilvánulhat meg, mégis dinamikus tényezőjévé válhat az illető karakterstruktúrájának. Újabb szorongásokhoz s ezáltal még súlyosabb alávetettséghez vezethet; vagy éppen csillapíthatatlan dac lesz belőle, amely nem valamely meghatározott személyre irányul, hanem az életre általában. Mint az első esetben, az egyén itt is egy külső körülményhez alkalmazkodik, de ebben az esetben az alkalmazkodás során valami új keletkezik benne: új készletei és új szorongásai alakulnak ki. Minden neurózis ennek a dinamikus alkalmazkodásnak a példája: azt

jelenti, hogy (különösen a kora gyermekkorban) olyan külső körülményekhez alkalmazkodunk, amelyek önmagukban irracionálisak, általában véve pedig kedvezőtlenül befolyásolják a gyermek növekedését és fejlődését. A neurotikus jelenségekkel rokon szociálpszichológiai folyamatok (hogy ezek miért nem nevezhetők neurotikusnak, arról később lesz szó), például a társadalmi csoportokban fellépő nagy erejű romboló és szadista késztetések ugyancsak azt példázzák, hogyan lehet dinamikus alkalmazkodni az irracionális és az emberi fejlődésre káros társadalmi viszonyokhoz.

Az egyik kérdés: milyen alkalmazkodás megy végbe? De fel kell tennünk a következő kérdéseket is: mi kényszeríti az embert arra, hogy majd minden elképzelhető életkörülményhez alkalmazkodjék? Hol van az alkalmazkodóképesség határa?

E kérdések megválaszolása során az első jelenség, amelyre fel kell figyelni, az hogy az emberi természet egyes területei kevésbé rugalmasak és alkalmazkodóképesek, mint mások. Az embereket megkülönböztető törekvések és jellemvonások fölöttébb változók és alakíthatók: szeretet, destruktivitás, szadizmus, alávetettség iránti vágy, hatalomvágy, érdektelenség, önmagunk túlértékelése, takarékoság, az érzéki örömök élvezete s a tőlük való félelem. Még sok más vágygal és félelemmel egyetemben mind-mind bizonyos életkörülmények hatására alakulnak ki az emberben, és nem is különösebben rugalmasak, mert ha már egyszer a személyiség részévé váltak, nem tűnnek el könnyedén, s nem alakulnak át más késztetésekké. Ám abban az értelemben hajlékonyak, hogy az emberek, különösen gyermekkorban, alapvető élethelyzetüknek megfelelően maguk alakítják ki tényleges szükségleteiket. E szükségletek közül egyik sem rögzül oly mereven, mint azok, amelyek veleszületetten hozzátartoznak az emberi természethez, és amelyek minden körülmények között létrejönnek és kielégülésre törnek.

Az előbb említett szükségletekkel ellentétben vannak aztán olyanok is, amelyek nélkülözhetetlen részei az emberi természetnek, és kielégülést követelnek (az éhség, a szomjúság, az alvási szükséglet az ember élettani sajátosságaiból fakad). Minden ilyen szükséglet esetében van egy küszöb, amelyen túl a kielégítés hiánya

elviselhetetlenné válik, s amikor elérjük ezt a küszöböt, teljesen hatalmába kerít bennünket az adott szükséglet kielégítésének vágya. E fiziológiailag meghatározott szükségleteket összefoglalóan önfenntartási szükségleteknek nevezhetjük. Az önfenntartási szükséglet az emberi természetnek azon része, amelyet minden körülmények között ki kell elégíteni, s ezért az emberi viselkedésnek fő mozgatója.

Egyszerűbben kifejezve: az embernek muszáj ennie, innia, meg kell védenie magát ellenségeitől stb. Ennek érdekében pedig dolgoznia és termelnie kell. A "munka" azonban nem általános és elvont dolog. Mindig konkrét munka, hiszen mindig egy bizonyos munkát végzünk egy adott gazdasági rendszerben. Valaki dolgozhat jobbágyként a feudális rendben, parasztként egy indián faluközösségben, önálló üzletemberként a kapitalista társadalomban, eladóként egy modern nagyáruházban vagy munkásként egy hatalmas gyár végtelen futószalagja mellett. A munka eme különböző fajtái egymástól gyökeresen eltérő személyiségvonásokat igényelnek, és egészen eltérő társas kapcsolatokat hoznak létre. Amikor az ember megszületik, környezete már adva van. Gondoskodnia kell megélhetéséről. Ez pedig annyit tesz, hogy meghatározott feltételek között kell dolgoznia, mégpedig úgy, ahogy azokat az a társadalom, amelybe beleszületett, meghatározza. Az ember mint egyén számára mindkét tényező - az élet fenntartásának szüksége, illetve a társadalmi rendszer - elvben megváltoztathatatlan: ezek azok a tényezők, amelyek a képlékenyebb jellemvonások fejlődését is meghatározzák.

A gazdasági rend adottságai által meghatározott életmód lesz a fő tényező az egyén egész karakterstruktúrájának alakításában, mert az önfenntartás parancsoló szüksége arra kényszeríti az egyént, hogy elfogadja azokat a körülményeket, amelyek között élnie kell. Ez azonban nem jelenti azt, hogy más személyekkel együtt ne próbálhatna meg bizonyos gazdasági és politikai változásokat végrehajtani. Ám az egyén személyiségét legfőképpen az az életmód formálja, amellyel a család közvetítésével már gyermekként megismerkedik, s amely egy adott társadalom vagy osztály jellegzetes tulajdonságait képviseli.<sup>7</sup>



Az emberi természet nem csupán a fiziológiai szükségletek által meghatározott rész uralma alatt áll. Van egy másik, nem kevésbé kényszerítő része, amely nem a testi folyamatokban gyökerezik, hanem az ember életmódjának és életvitelének lényegében, és abból a szükségletből fakad, hogy kapcsolatban legyünk a bennünket körülvevő világgal, s hogy elkerüljük a magunkra maradást. A tökéletes magány és elszigeteltség érzése lelki összeomláshoz vezet, éppúgy ahogy az éhezés halálhoz. A másokhoz fűző kapcsolat nem azonos a tényleges kontaktussal. Egy személy fizikai értelemben hosszú éveken át egyedül lehet, s mégsem veszíti el a kapcsolatot azokkal az eszmékkel, értékekkel vagy legalább társadalmi mintákkal, amelyek közösségérzettel és a valahová tartozás tudatával töltik el. Élhet emberek között, s mégis leteperheti az elszigeteltség érzése, amely egy határon túl lelki betegség, olyan állapot, amely leginkább szkizofrén zavarokban jelentkezik. Az eszmékkel, mintákkal, szimbólumokkal való kapcsolat hiányát morális magánynak hívhatnánk, s megállapíthatjuk, hogy éppúgy kibírhatatlan, mint az egyedüllét. Pontosabban: a fizikai magány csak akkor válik elviselhetetlenné, ha egyben morális magány is. A világhoz való lelki kapcsolódás különféle formákat ölthet: morális szempontból nem magányos a cellájában egyedül élő istenhívő szerzetes vagy az elszigeteltségben tartott politikai fogoly, aki érzi harcostársai szolidaritását. Nincs ez másként az angol úriemberrel sem, aki a leglehetősebb körülmények között is szmokingot visel, vagy a kis polgárral, aki nagyon is el van szigetelve embertársaitól, de azonosul a nemzettel és szimbólumaival. A világhoz való effajta kapcsolódás lehet fennkölt vagy egyszerű. Még a legalantasabb mintával való azonosulás is jóval előnyösebb, mint az egyedüllét. A vallás és a nacionalizmus, bármely szokás vagy hiedelem - akármennyire abszurd vagy lealacsonyító is -, ha valamilyen módon összeköti a személyt másokkal, már menedéket nyújt a mindenki által a legjobban rettegett elszigeteltséggel szemben.

<sup>7</sup> Itt hívom fel a figyelmet egy idekapcsolódó félreértésre. A társadalom gazdasági struktúrája az egyén életmódjának meghatározásával egyben a személyiségfejlődésnek is feltétele. E gazdasági feltételek egészen mások, mint a szubjektív gazdasági mozgatóerők: pl. a meggazdagodás vágya, amelyet sok szerző (a reneszánsztól kezdve egészen egyes marxista szerzőkig, akik képtelenek voltak megérteni Marx alapvető fogalmait) az emberi viselkedés fő mozgatóerejének tartott. Valójában a meggazdagodás mindent elsőpró vágya csak egyes kultúrákra jellemző, és az eltérő gazdasági körülmények kifejleszthetik a jóléttől való irtózást vagy az iránta való közönyösséget mint személyiségvonást. A kérdést a következő cikkben tárgyaltam részletesen: *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*. Zeitschrift für Sozialforschung (Leipzig), 1932, I. 28. skk.

Elveszett illúziók című regényében Balzac szemléletesen írja le a morális elszigeteltség elkerülésének kényszerítő szükségletét:

"Egyet azonban tanulj meg, vésd be most még oly fogékony agyvelődbe: az ember irtózik a magányosságtól. S a magányosság minden fajtája között az erkölcsi magányosságtól retteg legjobban. Az első remetek istennel éltek, a legnépesebb világban laktak, a szellem világában... Az embernek első gondolata, legyen bár leprás, becstelen vagy beteg, hogy társa legyen a sorsában. Minden erejét, minden hatalmát, életének egész lendületét felhasználja, hogy kielégítse ezt a törekvését, mely maga az élet. Enélkül az uralkodó vágy nélkül találhatott volna-e társakat a Sátán?... Erről egész költeményt lehetne írni, előjátékul az Elveszett paradicsomhoz, mely nem más, mint védőbeszéd a Lázadás mellett."\*

\* Honoré de Balzac: *Elveszett illúziók*. Ford. Benedek Marcell. Budapest, 1957, 539-540.

Ha választ próbálnánk adni arra a kérdésre, miért fél annyira az ember az elszigeteltségtől, ez jócskán elsodorna könyvünk gondolatmenetétől. Nem akarom azonban azt a benyomást kelteni, mintha az azonosulásváagnak valami mitikus tulajdonsága volna. Ezért jelzem, hogy milyen irányban keresem a választ.

Az első fontos tény az, hogy a másokkal való együttműködés nélkül nem élhet az ember. Valamennyi elképzelhető kultúrában az egyednek, ha életben akar maradni, együtt kell működnie a többiekkel: vagy azért, hogy megvédje magát az ellenségektől és a természeti veszélyektől, vagy azért, hogy dolgozhasson és termelhessen. Még Robinson Crusoe-nak is volt társa: Péntek. Valószínű, hogy nélküle megőrült, sőt meg is halt volna. Gyermekként minden ember drámai módon éli át, hogy szüksége van mások segítségére. Mivel a legfontosabb életfunkcióit tekintve a csecsemő nem képes gondoskodni önmagáról, a másokkal való kommunikáció élet-halál kérdése. A csecsemő számára az a legnagyobb veszély, ha egyedül hagyjuk.

Van azonban egy másik tényező is, amelyik a valahová tartozás vágyát olyannyira kényszerítő erejűvé teszi. A szubjektív öntudatról és a gondolkodás képességéről van szó, arról a képességről, melynek révén az ember tudomást szerez önmagáról mint a természettől és a többi embertől elkülönült lényről. Jóllehet ez a tudatosság - mint a

következő fejezetben ki fogom mutatni - változik, de megléte alapvető, lényegét tekintve emberi problémával szembesíti az egyént: azáltal ugyanis, hogy önmagáról mint a természettől és a többiektől elkülönült lényről van tudomása, hogyha bármily haloványan is, de tudatában van a halálnak, betegségnek és öregségnek, szükségképpen érzi kicsiny és jelentéktelen voltát az univerzumhoz és mindenki máshoz képest, aki nem "Ő". Ha nem tartozhatna valahová, ha életének nem volna valamiféle jelentése és iránya, porszemnek érezhetné magát, és elhatalmasodna rajta saját jelentéktelenségének tudata. Képtelen volna kapcsolatba lépni bármiféle rendszerrel, mely életének jelentést, irányt adna, elfogná a kétely, mely végül cselekvőképességét, tehát életképességét is megbénítaná.

Mielőtt továbbhaladnánk gondolatmenetünkben, hasznos volna összefoglalni, milyen általános szemlélettel közeledtünk a szociálpszichológia problémáihoz. Az emberi természet nem az ösztönök biológiailag meghatározott és veleszületett összessége, s nem is azoknak a kulturális mintáknak az árnyképe, melyekhez könnyűszerrel alkalmazkodik. Az emberi természet az evolúció terméke, de van néhány inherens mechanizmusa és törvénye. Vannak állandó és változatlan tényezői: a fiziológiailag meghatározott késztetések kielégítésének, valamint a magány és a morális elszigetelődés elkerülésének szükséglete. Láttuk, hogy az egyénnek el kell fogadnia az adott társadalomra jellemző termelési és elosztási viszonyokból fakadó életmódot. A kultúrához való dinamikus alkalmazkodás folyamatában számos nagy erejű ösztönkésztetés fejlődik ki, amely motiválja a személy cselekedeteit és érzéseit. Lehet, hogy az egyén nincs is tudatában ezeknek az ösztönöknek, ha azonban azok egyszer már kialakultak, kényszerítő erejűek és kielégülést követelnek. Hatalmas erőkké válnak, amelyek aztán nagymértékben alakítják a társadalmat. A későbbiek során, amikor a reformációt és a fasizmust elemzem, vizsgálni fogom, hogy miképpen hatnak egymásra a gazdasági, pszichológiai és ideológiai tényezők, s hogy milyen általános érvényű következtetések vonhatók le ebből az egymásra hatásból.<sup>8</sup> Gondolatmenetünk a könyv fő témáját járja körül: minél nagyobb szabadságra tesz szert az individuum abban az értelemben, hogy kiemelkedik az ember és természet eredeti egységéből, és minél inkább "individuummá" válik, annál kevésbé marad más választása, mint hogy a szeretet és a

teremtő munka spontaneitásában egyesüljön a világgal. Ha erre képtelen, akkor olyan kapcsolatokban keres biztonságot, melyek megsemmisítik szabadságát és individuális énjének integritását.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> A Függelékben részletesen fogom tárgyalni a pszichológiai és a társadalmi-gazdasági erők egymásra hatásának általános szempontjait.

<sup>9</sup> A kézirat befejezése után jelent meg az R. N. Anschen által közreadott szöveggyűjtemény Freedom, Its Meaning címmel (New York, 1940), amely részletesen tárgyalja a szabadság különféle szempontjait. Külön említést érdemelnek itt H. Bergson, J. Dewey, R. M. MacIver, K. Riezler, P. Tillich dolgozatai. Érdemes még figyelembe venni Carl Steuermann Der Mensch auf der Flucht (Berlin, 1932) című művét.

## II. AZ INDIVIDUUM KELETKEZÉSE ÉS A SZABADSÁG KÉTÉRTELMŰSÉGE

Mielőtt rátérnénk a fő témára, tehát arra a kérdésre, hogy a modern ember számára mit jelent a szabadság, miért és hogyan próbál menekülni előle, tisztáznunk kell egy kissé időszerűtlennek látszó elképzelést, mert egyébként nem tudjuk követni a modern társadalom szabadságáról szóló fejtegetéseinket. E felfogás szerint az emberi létezést mint olyat a szabadság jellemzi, és a szabadság jelentése attól függ, mennyire képzelel és tartja magát az ember önálló és elkülönült lénynek.

Az ember társadalomtörténete azzal kezdődött, hogy a természettel való egység érzetéből kiemelkedve ráébredt arra, hogy az őt körülvevő természettől és a többi embertől egyaránt elkülönült nagyságrend. Ám ez a tudat hosszú történelmi időszakokon keresztül igencsak homályos maradt. Az egyén továbbra is szoros kapcsolatban állt a természeti és társadalmi világgal, melyből kiemelkedett. Valamelyest különálló lénynek, ám egyszersmind az őt körülvevő világ részének tekintette magát. Az egyén eredeti kötöttségeiből való kiemelkedésének egyre erőteljesebb folyamata, az a folyamat, amelyet "individuációnak" nevezünk, az újkori történelemben minden bizonnyal a reformáció és a jelenkor közötti századokban érte el csúcspontját.

Az egyes egyén élettörténetében is ugyanezt a folyamatot fedezhetjük fel. Amikor a gyermek megszületik, többé már nem egy az anyával, hanem tőle elkülönült biológiai egység. Ez a biológiai elkülönülés az

egyéni lét kezdete, ugyanakkor funkcionális szempontból a gyermek még hosszú időre egy marad az anyával.

Az egyén nem szabad, amennyiben - képletesen szólva - nem vágta el az őt a világgal összekötő köldökzsínórt. Ez a kötelék ugyanakkor biztonsággal, a valahová tartozás, a "meggyökerezettség" érzésével tölti el. Azokat a kötelékeket, amelyek már annak előtte létrejöttek, hogy az individuáció során tökéletesen megvalósult volna az individuum, "elsődleges köteléknek" nevezem. Ezek a kapcsolatok organikusak abban az értelemben, hogy részét alkotják a normális emberi fejlődésnek: nincs meg bennük az individualitás, de az egyént biztonsággal töltik el és eligazítják. Idesorolhatók azok a kapcsolatok, amelyek összekötik a gyermeket anyjával, az ősközösség tagjait nemzetségükkel és a természettel vagy a középkori embert az egyházzal és azzal a renddel, amelybe beleszületett. Ha egyszer elértük a teljes individuáció stádiumát, s az egyén megszabadult ezektől az elsődleges kötelékektől, új feladatokkal kell szembenéznie. Gyökeret kell vernie, tájékozódnia kell a világban, és más formában kell megtalálnia azt a biztonságot, amely individuáció előtti létét jellemezte. Ez a szabadság mást jelent, mint az evolúció korábbi szakaszában. Álljunk meg itt egy pillanatra, és az egyén és a társadalom fejlődése szempontjából tegyük kézzelfoghatóvá ezeket a fogalmakat!

Az a viszonylag gyors változás, melynek során a magzathól emberi lény lesz, s a köldökzsínórt elvágják, azt eredményezi, hogy az újszülött különválnak anyja testétől. De ez a függetlenség csak abban a tág értelemben igaz, hogy a két test elszakad egymástól. Funkcionális értelemben az újszülött része marad anyjának. Az újszülöttet anyja eteti, hordozza és gondozza. A gyermek lassan észreveszi, hogy különbözik anyjától és a környezetében lévő tárgyaktól. Eközben zajlik idegrendszeri és általános testi fejlődése, s kialakul az a képessége, amely lehetővé teszi számára, hogy a tárgyakat testileg s szellemileg egyaránt megragadhasa. Saját tevékenysége révén megtapasztalhat egy rajta kívüli világot. Az individuáció folyamatát tovább erősíti a nevelés, mely komoly frusztrációval és számos tiltással jár együtt. A gyermek szemében az anyaszerep egy olyan személy szerepévé változik, akinek mások a törekvései, sőt, szöges ellentétben állnak az ő törekvéseivel. Mi több: az anya gyakran ellenséges és veszélyes személlyé válik.<sup>1</sup> Persze ez



az ellentét csak az egyik része a nevelésnek, de mégis jócskán erősíti az Én és a Te közötti különbségtételt.

Néhány hónap telik el a születéstől, amíg a gyermek a másik emberben felismeri a tőle különböző másik személyt, és visszamosolyog rá, és még hosszú évek, míg megszűnik magát tévesen a világegyetemmel azonosnak képzelni.<sup>2</sup> E pillanatig azt a különös, gyermekekre jellemző egocentrizmust mutatja, mely nem zárja ki a mások iránti gyengédséget és érdeklődést sem, mert még nem látja a többieket magától alapjában különállónak. Ugyanezen oknál fogva ezekben az első években a gyermek tekintélyre való támaszkodásának más a jelentése, mint később. A szülőt vagy akárki mást, aki a tekintély forrása, nem érzi magától különálló entitásnak. Ezek a személyek részei a gyermek univerzumának, az univerzum viszont egyelőre csak a gyermek személyének része. Két valóban elkülönült személy alá- és fölérendeltségi viszonya más, mint a gyermek engedelmissége.

<sup>1</sup> Itt kell megjegyezni, hogy az ösztönök kielégítésének megghiúsulása önmagában még nem vezet ellenségességhez. Inkább az akaratérvényesítés megghiúsítása, a gyermek önmegvalósítási kísérleteinek megtörése, a szülőkből áradó ellenséges beállítódás - röviden: az elnyomás légköre - az, ami a gyermek-hőt az eszköztelenség érzését előhívja, s ez lesz a gyűlölet forrása.

<sup>2</sup> Jean Piaget: *The Moral Judgment of the Child*. New York, 1932, 407.; valamint Sullivan: i. m. 10. skk.

Richard Hughes *Szélvihar Jamaicában* című regényében különös éleslátással írja le, hogyan ébred hirtelen tudatára egy tízéves gyermek saját énjének.

*"Egy szép napon azonban mégis történt valami, mégpedig Emilyvel. Hirtelen ráeszmélt, hogy ki is ő tulajdonképpen.*

*Nemigen tudná az ember megmondani, miért nem eszmélt rá öt évvel előbb vagy akár öt esztendővel később. Annak meg semmiképpen sem tudom az okát, hogy miért eszmélt rá éppen azon a délutánon.*

*Lakásosdit játszott a hajóorr egyik zugában, a horgonycsörlő mögött (a csörlőre ördöggörmet akasztott, ajtókopogtatóként); aztán ráunt, és céltalan ödöngött a tat irányában, és méhek jártak az eszében, meg egy tündérkirálynő. És ekkor döbbsent rá, hogy ő - ő, Emily.*

*Földbe gyökerezett a lába, és aztán végignézett magán, megnézett mindent, amit a szeme elért. Nem látott sokat, csak a ruhájának*

megrövidült vetületét, meg a kezét, amikor maga elé emelte; de ez elég volt ahhoz, hogy vázlatosan elképzelje azt a kis testet, amely - hirtelen ráébredt - az övé volt.

Nevetett, amúgy csúfondárosan: »Nahát! - gondolta magában. - Hogy éppen teveled történik ilyesmi! Hát alaposan benne vagy a pácban, és benne is maradsz jó sokáig: végig kell csinálnod az egészet, a gyerekkort, aztán fel kell nőned, meg kell öregedned, mielőtt ki tudnál mászni ebből a csávából.«

Elhatározta, hogy ebből az igen nevezetes alkalomból nem tűr meg semmilyen zavaró körülményt, felmászott hát a kötélletrára, hogy elfoglalja kedvenc helyét az árboccsúcson. Valahányszor ennek az egyszerű cselekedetnek a során a karját vagy a lábát megmozdította, mind újabb mulatságot talált abban, hogy megfigyelte, mily készségesen engedelmeskednek a tagjai. Az emlékezete persze megsúgta, hogy eddig is engedelmeskedtek; de eddig nem is figyelt fel erre a meglepő körülményre.

Amint megtelepedett törzshelyén, rendkívül alaposan elkezdte vizsgálni a keze bőrét, csak azért, mert az övé volt. Vállát kibújtatta a ruhájából, aztán bekukkantott, hogy megbizonyosodjék, vajon ő folytatódik-e a ruha alatt, majd felvonta a vállát az arcáig. Arcának és forró, csupasz vállüregének érintkezése kellemes izgalmat okozott, mint valami jó barátnak a simogatása. Azt azonban, hogy arca vagy válla közvetíti-e a kellemes érzést, hogy melyik a simogató és melyiket simogatják, semmilyen elemzésből nem sikerült megtudnia.

Mihelyt meggyőződött arról a megdöbbentő tényről, hogy ő most Emily Bas-Thornton (nem tudta, miért iktatta be a »most« szócskát, mert persze nem jártak eszében holmi lélekvándorlási ostobaságok, nem képzelte, hogy valaha másvalaki lett volna) - mondom, amikor erről meggyőződött, alaposan meghányta-vetette magában ennek a ténynek a jelentőségét. "\*

\* Richard Hughes: Szélvihar Jamaicában. Ford. Balabán Péter. Budapest, 1969, 83-84.

Minél nagyobb lesz a gyermek, és minél jobban elszakad az elsődleges kötelékektől, annál inkább keresi a szabadságot és függetlenséget. De ennek a keresésnek a történetét csak akkor érthetjük meg, ha meglátjuk, mit is jelent a fokozódó individuáció.

Kétoldalú ez a folyamat. A gyermek egyfelől testileg, érzelmileg és szellemileg egyaránt megerősödik; mindhárom területen nő intenzitása és aktivitása. Ezzel párhuzamosan egyre jobban szervülnek ezek a területek. Kialakul egy szervezettebb struktúra, amelyet az individuum akarata és értelme irányít. Ha az individuum ezen jól szervezett és szervült egészét énnak (self) nevezzük, elmondhatjuk azt is, hogy az individuáció erősödő folyamatának egyik része az én erejének növekedése. Az individuáció és az én növekedésének határait részben személyes körülmények, ám lényegében a társadalmi viszonyok határozzák meg. Az egyének közötti különbség e tekintetben nagynak látszik, de minden társadalomban adott az individuációnak egy bizonyos szintje, amelyen túl a normális egyén már nem mehet.

Az individuáció másik oldala a növekvő magány. Az elsődleges kötelékek a biztonság és a környező világgal való egység alapvető érzését nyújtják. Amilyen mértékben kiemelkedik ebből a világból a gyermek, oly mértékben ébred tudatára annak, hogy egyedül van, és mindenki mástól különbözik. Ez az egyénhez képest elsőprően erős és hatalmas, sőt mi több, gyakran fenyegető és veszélyes világtól való elkülönültség a gyengeség érzését és szorongást kelt. Addig, amíg az ember szerves része volt a világnak, és mit sem tudott az egyéni cselekvés lehetőségeiről és felelősségéről, nem kellett ettől tartania. Amikor azonban az ember individuummá vált, magára maradt, szembekerült a világ összes veszélyével és nyomasztó fenyegetéseivel.

Egyszer csak úgy érezzük, hogy le kell mondanunk individualitásunkról, és a külvilággal tökéletesen összeolvadva le kell győznünk tehetetlenség- és magányérzetünket. Ez a vágy és a belőle fakadó kapcsolatok azonban nem azonosak a személyiségfejlődés során megszakított elsődleges kötelékekkel. Éppen úgy, ahogy a gyermek testi értelemben sohasem térhet vissza anyja méhébe, ugyanúgy nem fordítható meg lelkileg az individuáció folyamata. Az effajta kísérletek szükségképpen alávetettségként jelentkeznek, amelyben sohasem szűnik meg a tekintély és a tekintélynek magát alávető gyermek között feszülő alapvető ellentmondás. A tudat szintjén a gyermek biztonságban érezheti magát, és elégedett lehet, tudattalanul mégis sejti, hogy magas árat fizet: le kell mondania énjéről, erejéről és integritásáról.

Elmondhatjuk tehát, hogy az engedelmisség visszafelé sül el: növeli a gyermek bizonytalanságát, gyűlölködéshez és lázadáshoz vezet, s ez azért is ijesztő, mert éppen azok ellen irányul, akiktől a gyermek függő viszonyba került és marad.

De nem az engedelmisség az egyetlen útja a magány és szorongás elkerülésének. Van egy másik módszer is. Csak ez visz előre, csak ezzel kerülhető el a feloldhatatlan konfliktus. Az emberhez és a természethez fűződő spontán kapcsolatra gondolok, amely úgy köti össze az egyént a világgal, hogy nem szünteti meg egyéniségét. Ez a fajta kapcsolat (melynek legnyilvánvalóbb megvalósulása a szeretet, a szerelem és a munka) a személyiség egészének integrációjából és erejéből fakad, éppen ezért ugyanazok a határai, mint az én fejlődésének.

A növekvő individuáció két lehetséges eredményét, az engedelmisséget és a spontán aktivitást a későbbiek során részletesebben tárgyalom. Most csak egy általános elvre szeretném felhívni a figyelmet, arra a dialektikus folyamatra, amelyet a növekvő individuáció és az egyén fokozódó szabadságának ellentéte táplál. A gyermek egyre szabadabban fejezheti ki individualitását, már nem akadályozzák korábbi kötelékei. Ám egy olyan világtól válik szabadabbá, amely valaha biztonságot és megnyugvást adott számára. Az individuáció a személy növekvő erejét és önállóságát tükrözi, ám egyben olyan folyamat is, amelynek során eltűnik a másokkal való eredendő azonosságérzete, s a gyermek egyre jobban elkülönül embertársaitól. Ez a növekvő elkülönülés a magányhoz fogható elszigeteltséggel, erős szorongással és bizonytalanságérzéssel jár együtt. Ha a gyermek ki tudja fejleszteni magában a világhoz fűződő kapcsolatok alapját alkotó új erőt és produktivitást, akkor új típusú közelséget és szolidaritást alakíthat ki embertársaival.

Ha az elkülönülés és az individuáció irányába tett minden lépést az egyén ezzel arányos növekedése kísérné, a gyermek fejlődése harmonikus lenne. A dolog azonban egészen másként fest. Míg az individuáció automatikus, az én fejlődését számos szubjektív és társadalmi tényező gátolja. A két folyamat között tátongó szakadék az elszigeteltség és tehetetlenség elviselhetetlen érzését kelti, ez

pedig olyan lelki mechanizmusokat indít be, amelyeket a későbbiekben a menekülés mechanizmusaiként fogunk leírni.

Az ember fejlődéstörténetét filogenetikai szempontból is a növekvő individuáció és szabadság folyamataként értelmezhetjük. Az ember kényszerítő ösztöneinek fokozatos hátrahagyásával emelkedik ki az ősemberi állapotból. Ha ösztönön öröklött idegrendszeri struktúrák meghatározta cselekvésmintát értünk, akkor az állatvilágban teljesen egyértelmű törvényszerűség figyelhető meg.<sup>3</sup> Minél alacsonyabban áll egy állat a fejlődési ranglétrán, annál inkább az ösztön- és reflexszerű mechanizmusok határozzák meg magatartásának egészét. A rovarok híres "társadalmait" kizárólag ösztönök hozzák létre. Másfelől: minél fejlettebb állatról van szó, születésekor annál rugalmasabb cselekvési mintákkal, és annál csekélyebb mértékű strukturális alkalmazkodási képességgel rendelkeznek. Ez a fejlődés az emberrel éri el csúcspontját. Az összes élőlény közül az ember a legtehetősebb születésekor. A természethez való alkalmazkodása alapvetően tanulási folyamatra alapozott, s nem ösztönszerűen meghatározott. "Az ösztön... a magasabb rendű állatok között egyre inkább csökkenő, már-már megszűnő erő, kiváltképpen az emberben."<sup>4</sup>

Az emberi lét akkor veszi kezdetét, amikor az ösztönök általi meghatározottság hiánya túllép egy bizonyos ponton, amikor a természethez való alkalmazkodás elveszíti kényszerjellegét, amikor a cselekvés módját már nem örökletesen adott mechanizmusok határozzák meg. Más szavakkal azt is mondhatnánk, hogy az emberi létezés és a szabadság kezdetektől fogva elszakíthatatlan egymástól. A "szabadság" szót itt most nem a "szabadság valamire" pozitív értelmében használom, tehát nem abban az értelemben, hogy szabadságunkban áll valamit megcselekedni, hanem a "szabadság valamitől" negatív értelmében, tehát abban, hogy mentesek vagyunk cselekedeteink ösztönök általi meghatározottságától.

A szabadság tehát ebben a fenti értelemben kétértelmű adottságunk. Az ember - az állattal ellentétben - megfelelő reagálási képesség nélkül születik a világra;<sup>5</sup> minden más élőlénynél hosszabb ideig van ráutalva szüleinek, reagálása a környezetre lassúbb és kevésbé hatékony, mint az automatikusan szabályozott ösztönös cselekvéseké. Az ember kénytelen szembenézni mindazokkal a



veszélyekkel és félelmekkel, amelyek az ösztönkészlet hiányából fakadnak. Ám éppen erre a tehetetlenségre épül fejlődése: az ember biológiai gyengesége alkotja az emberi kultúra alapját.

Az ember, amióta csak létezik, különböző cselekvési lehetőségek közül kénytelen választani. Az állatokra viszont egy megszakítatlan reakciólánc jellemző, amely olyan ingerrel kezdődik, mint amilyen az éhség, és olyan, többé-kevésbé meghatározott cselekvéssorral végződik, amely megszünteti az inger keltette feszültséget. Az emberben ez a láncsor megszakad. Adott az inger, de a kielégítés módja "kötetlen", azaz különféle cselekvések között kell választania. Előre meghatározott ösztönszerű cselekvés helyett különféle cselekvésmódokat kell tudatosan mérlegelnie, ezért kezd el gondolkodni. A természethez való teljesen passzív alkalmazkodást felváltja az aktív alkalmazkodás, azaz a termelés. Az ember feltalálja szerszámaikat, s miközben uralma alá hajtja a természetet, egyre inkább elszakad tőle. Homályosan megsejti, hogy sem ő, sem társai nem azonosak a természettel. Ráébred, hogy sorsa tragikus: része a természetnek, de meg is haladja azt. Tudatára ébred, hogy halandó, bár ezt képzeletben megpróbálja tagadni.

<sup>3</sup> Az ösztönnek ezt a fogalmát nem szabad összekevernünk a fiziológiailag meghatározott ösztönkészlettel - például éhség, szomjúság -, amelyeknél a kielégítés módja nem rögzült és az öröklés által determinált.

<sup>4</sup> Bernard: *Instinct*. New York, 1924, 509.

<sup>5</sup> Ralph Linton: *The Study of Man*. New York, 1936, IV. fejezet.

Szemléletesen érzékelteti az ember és a szabadság között fennálló lényegi viszonyt a Paradicsomból való kiűzetés mítosza.

E mítosz szerint az emberiség története egy választással veszi kezdetét, de a szabadság eme első cselekedetében csak a bűnt és minden szenvedések forrását láttatja. A férfi és nő egymással és a természettel teljes összhangban él az Édenkertben. Békesség honol, dolgozni sem kell; nincs választási lehetőség, nincs szabadság, de gondolkodás sincs. A Jó és Rossz tudásának fájáról tilos gyümölcsöt szakítani. Az ember megszegi Isten parancsát, s megbomlik az összhang azzal a természettel, amelynek az ember egyszer s mindenkorra része. Az egyháznak mint a tekintély képviselőjének nézőpontjából ez a cselekedet főbenjáró bűn. Az ember szempontjából azonban a szabadság kezdete. Amikor Isten parancsát megszegi, megszabadul a kényszertől, és az ember előtti lét tudattalan szintjéről az ember szintjére emelkedik. A tekintély

hatalma elleni cselekvés, a bűn elkövetése: pozitív - emberi szempontból a szabadság első megnyilvánulása, azaz az első emberi cselekedet. A mitológiában egyértelműen bűn, hogy az ember eszik a Tudás fájáról. Az engedetlenség mint szabad cselekedet azonban az öntudat kezdete is egyben. De a mítosz eme szabad cselekvés egyéb következményeiről is beszámol. Nevezetesen: megbomlik az ember és a természet eredendő összhangja. Isten kinyilatkoztatja: harc lesz férfi és nő, ember és természet között. Az ember kiszakadt a természetből, és megtette az első lépést afelé, hogy "individuum" legyen. Megcselekedte első szabad cselekedetét. A mítosz hangsúlyozza az ebből fakadó szenvedést... Az ember meghaladja a természetet, s egyaránt elidegenedik a természettől is, a többi embertől is; felismeri, hogy mezítelen, és szégyen tölti el. Egyedül van, és szabad, de mégis gyenge, és fél. Úgy tetszik: az újonnan szerzett szabadság átok. Kiszabadult a Paradicsom boldog fogságából, de az már nem áll szabadságában, hogy saját magát kormányozza és individualitását megvalósítsa.

Szabadnak lenni "valamitől" még nem azonos a "valamire való", pozitív szabadsággal, azzal hogy valamit hatalmunkban áll megcselekedni. Az ember kiemelkedése a természetből hosszú folyamat, hiszen szorosán kötődik ahhoz a világhoz, amelyből kiemelkedett; a természet része marad - a termőföldé, a Napé, a Holdé, a csillagoké, a fáké, a virágoké, az állatoké és azé az embercsoporté, amelyhez vérségi kapcsolatok fűzik. Az egyén azonosságát a természettel fényesen tanúsítják a primitív vallások: világának egyaránt része az élő és élettelen természet, vagy úgy is mondhatnánk, hogy az ember még mindig része a természeti világnak.

Az elsődleges kötelékek akadályozzák az ember teljes kiteljesedését, gátolják értelmét és kritikai képességét kifejlődését. Önmagát és a többieket nem emberi lényként érzékeli, csupán a törzsi, társadalmi és vallási közösség prizmáján keresztül. Más szóval az elsődleges kötelékek nehezítik a szabad, autonóm, produktív emberi egyéniség kialakulását. Az érem másik oldala, hogy a természettel, a törzsszel, a vallással való azonosulás biztonságérzetet nyújt az egyén számára. Az ember strukturált egészhez tartozik, szerves része ennek az egésznek, és elvitathatatlan helye van benne. Szenvedhet éhségtől

vagy elnyomástól, de nincs kitéve a legszörnyűbb fájdalomnak: a teljes magánynak és bizonytalanságnak.

Látjuk tehát, hogy az emberi szabadság kiteljesedésének ugyanolyan dialektikája van, mint az egyén fejlődésének. A kiteljesedő emberi szabadság éppoly dialektikus, mint az egyén fejlődése. Egyfelől növekszik ereje, integrációja, a természet feletti uralma és embertársaival való szolidaritása. Másfelől azonban az erősödő individuáció növeli az elszigeteltséget és a bizonytalanságot. Az egyén egyre bizonytalanabb az univerzumban betöltött helyével és életének értelmével kapcsolatban, mind jobban nyomasztja a tehetetlenség érzete és jelentéktelenségének tudata.

Ha az emberiség kiegyensúlyozottan fejlődött volna, ha bizonyos tervet követ, akkor a fejlődés két oldala - tehát a személy növekvő ereje és fokozódó individuációja - egyensúlyban lenne. Az emberiség története azonban a konfliktusok és viszályok históriája. Az individuáció irányába tett minden lépés új bizonytalansággal fenyegette az embereket. Az egyszer már felbomlott elsődleges kötelékeket nem lehet helyreállítani. A Paradicsomból kiűzött ember már soha többé nem térhet vissza oda. Az individualizált ember világgal való kapcsolatában egyetlen lehetséges és előrevivő megoldás kínálkozik: tevékeny szolidaritás az összes emberrel, spontán tevékenység, szeretet és munka, minden, ami az embert nem az elsődleges kötelékek fonatában, hanem szabad és független individuumként egyesíti a világgal.

Ha azonban a gazdasági, társadalmi és politikai feltételek, melyektől az individuáció egészében függ, nem teszik lehetővé e folyamat előbbi értelemben vett megvalósítását, és az emberek egyúttal elveszítik a biztonságot adó kötelékeket, akkor ez az ellentét elviselhetetlen teherré teszi a szabadságot. Ebben az esetben a szabadság a kételkedéssel, az értelem és cél nélküli étellel azonosítható. Elemi erővel tör fel a vágy, hogy az ilyen típusú szabadságtól alávetettségbe meneküljünk, és olyan kapcsolatot alakítsunk ki az emberekkel meg a világgal, amely csillapítja kételyeinket, még akkor is, ha mindeközben megfoszt szabadságunktól.

A középkor végétől Európa és Amerika története egyúttal az individuum teljes kialakulásának története is, egy olyan folyamat története, amely a reneszánsz Itáliájában vette kezdetét, s feltehetően napjainkban tetőzik. A középkori világ megszűnése és az ember megszabadulása alapvető kötelékeitől több mint négyszáz évbe tellett. Az egyén sok szempontból gazdagodott, lelkileg és érzelmileg egyaránt, soha nem látott mértékben részesül a kultúra vívmányaiból, de mélyebb lett a "valamitől való szabadság" és a "valamire való szabadság" között tátongó szakadék is. Az európai embert a mindennemű köteléktől való megszabadulás és a szabadság pozitív értelemben vett megvalósulásának lehetetlensége közötti ellentét arra készítette, hogy - új kötöttségeket keresve, vagy legalábbis teljes közönybe süllyedve - pánikszerűen meneküljön a szabadság elől.

Vizsgálódásunkat, mely arra keres választ, hogy mit is jelent a modern ember számára a szabadság, a középkori és újkori Európa kulturális térképének áttekintésével kezdjük. Ebben az időszakban a nyugati társadalom gazdasági alapja gyökeres változáson ment keresztül, melyet az ember személyiségstruktúrájának hasonló átalakulása kísért. Ekkor született meg a szabadság új fogalma, amelynek legfőbb tükrözője és ideológiai visszfénye az új vallásos tanok, a reformáció volt. Ahhoz, hogy egyáltalán megértsük, mit is jelent a szabadság a modern társadalomban, elemzésünket azzal a korszakkal kell kezdenünk, amelyben a modern kultúra alapjait megvetették. A modern ember kialakulásának döntő szakasza minden későbbi korszaknál árulkodóbb bepillantást enged a szabadságnak a modern kultúra egészében érvényesülő kettős jelentésébe. Egyfelől az ember egyre függetlenebbé válik a külső tekintélyektől, másfelől viszont nő elszigeteltsége s ebből fakadó jelentéktelenségének és gyengeségének tudata. Az egyén személyiségstruktúrájában jelentkező új elemeket eredetük tanulmányozásával érthetjük meg. Ha elemezzük a kapitalizmus és individualizmus legfőbb jellemzőinek gyökereit, az is lehetővé válik, hogy e vonásokat egy, a miénkétől alapvetően különböző gazdasági rendszerrel és személyiségtypussal vessük egybe. Éppen ez az összehasonlítás teszi lehetővé, hogy rávilágítsunk a modern társadalom sajátosságaira, arra hogy miképpen formálta ez a társadalom tagjainak karakterstruktúráját, és milyen új szellemiség formálódott ki a változás nyomán.

A következő fejezet azt is bemutatja majd, hogy a reformáció jobban hasonlít korunkhoz, mintsem gondolnánk, sőt - a két korszak között nyilvánvalóan fennálló különbségek ellenére - a XVI. század óta feltehetően egyetlen olyan korszak sincs, amely a szabadság kétértelműségének tekintetében ennyire hasonlítana a mostanira. Az emberi szabadság és autonómia modern demokráciákban megtestesülő eszméjének egyik gyökere a reformáció. Míg ezt a vonást - különösképpen a nem katolikus országokban - mindegyre kiemelik, egy másik sajátosságról megfélekednek: arról ugyanis, hogy a reformáció az emberi természet gyarlóságát, a személyiség jelentéktelenségét és gyengeségét, valamint annak szükségszerűségét hangsúlyozta, hogy a személyiség behódoljon egy rajta kívül álló hatalomnak. Hitler ideológiájában is fontos szerepet játszanak azok a gondolatok, amelyek szerint a személyiség értéktelen, nem bízik saját magában, és leghőbb vágya, hogy alávesse magát valakinek vagy valaminek. Az ő ideológiájából azonban hiányzik a szabadság és az erkölcsi elvek méltatása, ami viszont elszakíthatatlan része volt a protestantizmusnak.

De nemcsak az ideológiai hasonlóság miatt felettébb gyümölcsöző a XV. és XVI. század tanulmányozása, hanem a jelen megértése szempontjából is. Lényegében hasonló a társadalmi helyzet is. A következőkben megkísérlem bemutatni, hogy ez a hasonlóság az alapja az ideológiai és pszichológiai egyezéseknek is. Miképpen most is, a gazdasági és társadalmi rend forradalmi változásai akkor is fenyegették a lakosság jelentékeny részének hagyományos életmódját. Napjainkhoz hasonlóan akkor is legfőképp a középosztály helyzetét rendítette meg a monopóliumok hatalma és a tőke túlereje. Döntő hatással volt ez a társadalom fenyegetett rétegeinek szellemére és ideológiájára, mert a személyiség fokozottan érezte magányát és jelentéktelenségét.



### III. A SZABADSÁG A REFORMÁCIÓ KORÁBAN

#### 1. Középkori előzmények és a reneszánsz

A középkorról kialakított képet<sup>1</sup> kétféleképpen torzították el. A modern racionalisták sötét korszaknak tekintették a középkort. Felhívták a figyelmet a személyes szabadság általános hiányára, arra, hogy egy szűk kisebbség zsákmányolt ki széles tömegeket, valamint a szűklátókörűsége, amelynek következtében a városlakó szemében a közvetlen környék parasztja veszélyes és gyanús idegennek számított, nem is szólva a külföldbeliekről, de kipellengéreztek a középkori babonáságokat és tudatlanságot is. Mások viszont - legfőképpen a reakciós filozófusok, de némelykor az újkori kapitalizmus haladó szellemű kritikusai is - eszményítették a középkort. Hivatkoztak a közösségtudatra, a gazdaság alárendelésére az emberi szükségleteknek, az emberi kapcsolatok közvetlenségére és kézzelfogható voltára, a katolikus egyház nemzetekfelettségére, no meg arra a biztonságtudatra, amely a középkor emberét jellemezte. Mindkét kép igaz, ám mindkettő hamissá válik, ha csak az egyiket rajzoljuk meg, és nem vesszük tudomást a másiktól.

<sup>1</sup> Amikor a "középkori társadalomról" és a "középkor szelleméről" van szó, szembeállítva a "kapitalista társadalommal", ideáltípusokról beszélünk. A középkor valójában nem egy meghatározott időpontban, hirtelen ért véget, és a kapitalista társadalom sem egyik percről a másikra keletkezett. Az újkori társadalomra jellemző gazdasági és társadalmi erők már a XII., XIII. és XIV. század középkori társadalmában kialakultak. Már a kései középkorban megnövekedett a tőke szerepe, és ezzel együtt éleződtek a városi társadalomban a társadalmi osztályok ellentétei. Ahogy ez a történelemben mindig lenni szokott, az új társadalmi rendszer összes eleme már abban a régebbi rendben kifejlődött, melyet az új kiszorított. Fontos látnunk, mennyi újkori elem létezett már a kései középkorban, és mennyi középkori elem maradt fenn még az újkori társadalomban. Ám a történelmi folyamat elméleti megértését gátolja, ha a folytonosság hangsúlyozásával le akarjuk becsülni a középkori és újkori társadalom közötti alapvető különbséget; az sem volna szerencsés, ha - mint tudománytalant - elvetnénk a "középkori társadalom" vagy "kapitalista társadalom" fogalmát. Az ilyen, a tudományos objektivitás és pontosság köntösébe bújtatott kísérletek a társadalomkutatást a számtalan adat gyűjtögetésének szintjére süllyesztik, és megakadályozzák a társadalom szerkezetének és dinamikájának megértését.

A középkori társadalmat - az újkorival ellentétben - az egyéni szabadság hiánya jellemzi. Ebben a korszakban ugyanis mindenki a társadalmi rendben betöltött szerepéhez volt láncolva. Az embernek aligha volt lehetősége arra, hogy más társadalmi osztályba lépjen át. Földrajzi értelemben is röghöz kötött volt; nem költözhetett másik városba vagy országba. Néhány kivételtől eltekintve ott kellett élnie, ahol született. Még abban is korlátozták, hogy kedve szerint öltözzön vagy táplálkozzon. A mesterember csak megszabott áron árulhatta

portékáit, a paraszt csak meghatározott helyen, a város piacán. A céhtag mesterségének egyetlen fogását sem árulhatta el céhen kívülieknek, és arra kötelezték, hogy előnyös nyersanyagvásárlásait megossza mestertársaival. A személyes, a gazdasági és a társadalmi életet olyan szabályok és kötelezettségek uralták, amelyek gyakorlatilag egyaránt vonatkoztak minden egyes tevékenységszférára.

Újkori értelemben véve az ember nem volt ugyan szabad, de magányos és elszigetelt sem. Azáltal, hogy születése pillanatától világos, megváltoztathatatlan és szilárd helye volt a társadalom világában, egy struktúra szerves része volt, és így se módja, se szüksége nem volt arra, hogy kételkedjék az élet értelmében. Azonosult a társadalomban betöltött szerepével: paraszt volt, kézműves vagy lovag, nem pedig individuum, akinek történetesen ez vagy az volt a foglalkozása. A társadalmi rendet a természet adta rendnek tekintették, s így az, hogy valaki ennek vagy annak a rendnek egy bizonyos pontján állt, az illetőt biztonságérzettel és a hovatartozás tudatával töltötte el. A verseny nem volt különösebben éles. Az ember beleszületett egy bizonyos gazdasági pozícióba, amely a tradíció rögzítette megélhetést biztosított számára, a társadalmi hierarchiában fölötte állóknak pedig gazdasági természetű kötelezettségek teljesítésével tartozott. De az egyénnek viszonylag nagy szabadsága volt abban, hogy a saját, társadalomban betöltött helyén, munkájában és érzelmi életében kifejezhesse énjét. Nem létezett tehát individualizmus abban a modern értelemben, hogy az ember korlátlan szabadsággal választhat különböző életmódok között (ez a szabad választás amúgy is meglehetősen elvont), de a valós életben széles tere nyílt a tényleges individualizmusnak.

Az élet tele volt fájdalommal és szenvedéssel, de ott volt az egyház, amely a szenvedést elviselhetővé tette, azt hirdelve, hogy az Ádám és minden egyes ember személyes bűne következményeképpen háramlik az emberre. Az egyház büntudatot ébresztett ugyan, de biztosította az egyént Isten minden gyermeke iránti feltétlen szeretetéről, és megerősítette az Isten megbocsátó kegyelmébe vetett hitet. Az Istennel való kapcsolatot inkább jellemezte a bizalom és szeretet, mint a félelem és a kétely. A paraszt és városlakó ritkán hagyta el azt a kis, behatárolt területet, amelyet magáénak tudhatott, s a világegyetem is ugyanígy véges volt és könnyen

áttekinthető. Középpontjában a Föld és az ember állt. Az élet tovább folytatódott a mennyben vagy a pokolban, s az egyén minden cselekedete, a bölcsőtől a koporsóig, oksági összefüggésében volt áttekinthető.

A társadalom strukturált volt, és biztonságot adott az embernek, de szolgaságban is tartotta őt. Ez a leigázottság azonban különbözött attól a szolgaságtól, amelyet későbbi századok tekintélyelvű és elnyomó rendszerei hoztak létre. A középkori társadalom az egyént azért sem foszthatta meg szabadságától, mert az "individuum" mint olyan még nem is létezett. Az ember még mindig elsődleges kötelékekkel kapcsolódott a külvilághoz. Még nem tekintette magát individuumnak, vagy ha mégis, akkor csupán csak társadalmi (akkor még egyszermind természeti) szerepének függvényében. S ugyanígy másokat sem tekintett "individuumnak". A városba kerülő paraszti idegennek számított. Sőt, az eltérő társadalmi csoportból származó városiak is idegennek tartották egymást. Az egyén nem volt még teljesen tudatában annak a határnak, amely saját énjét elválasztja mások énjétől és a világtól. Azt, hogy az egyénnek a középkori társadalomban nem volt még éntudata, Jacob Burckhardt a középkori kultúráról adott, immáron klasszikus leírásában a következőképp fejti ki: "A középkorban a tudatnak mind a két része - a világ felé való és magának az embernek a belseje felé irányuló része - mintegy közös fátyol alatt nyugodott álmódva vagy félébren. A fátyol hitből, gyermeki elfogultságból és agyrémből szövődött, rajta keresztül csodálatos színűnek tetszett a világ és a történelem, az ember azonban csak mint faj, nép, párt, testület, család vagy az egyetemesnek valamely más alakjában ismert magára."<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Vö. Burckhardt i. m. 94.

A kései középkorban megváltozott a társadalom szerkezete és a személyiség. Meggyengült a társadalom egysége és szervezetsége. Növekedett a tőke és az egyéni kezdeményezés szerepe, és egy új pénztulajdonos osztály emelkedett fel. A növekvő individualizmus a társadalom minden rétegében megfigyelhető volt, és áthatotta az emberi tevékenység minden területét (az ízlést, a divatot, a művészeteket, a filozófiát és a teológiát). Hangsúlyozni szeretném, hogy az egész folyamat mást jelentett a gazdag, jómódú tőketulajdonosoknak, mást a paraszti tömegeknek és egészen mást a városi középosztálynak. Ez utóbbi esetében az új fejlemények

bizonyos mértékben a gazdagodás és az egyéni kezdeményezés új lehetőségeivel kecsegtettek, ugyanakkor alapjában fenyegették eredeti életmódjukat. Már fejtegetéseink elején fontos ezt figyelembe venni, mert e különféle csoportok pszichológiai és ideológiai válaszait éppen ez a különbség határozza meg.

Az új gazdasági és kulturális fejlemények erőteljesebben mutatkoztak Itália földjén, és nagyobb hatással voltak a filozófiára, a művészetekre és magára az életstílusra, mint Nyugat- és Kelet-Európában. Az individuum először Itáliában emelkedett ki a feudális társadalomból, és első ízben itt szakította szét a biztonságot adó, de egyben korlátozó kötelékeket. Burckhardt szavaival élve az itáliai reneszánsz ember "az újkori Európa elsőszülött gyermeke", az első individuum.

Számos gazdasági és politikai tényező magyarázza, hogy miért omlott össze Itáliában gyorsabban a középkori társadalom, mint Közép- vagy Nyugat-Európában. Közülük megemlítendő Itália földrajzi helyzete s az ebből fakadó kereskedelmi előnyök egy olyan korszakban, amikor Európa fő kereskedelmi útvonala a Földközi-tenger volt; a pápa és a német-római császár harca, amelynek eredményeképpen számos független politikai egység jött létre; a Kelethez való közelség, amelynek következtében bizonyos iparágak - mint például a selyemipar - kifejlődéséhez nélkülözhetetlen jártasságok sokkal hamarabb honosodtak meg itt, mint Európa más térségeiben.

Az említett és egyéb körülmények következtében befolyásos pénzarisztokrácia alakult ki Itáliában, melynek tagjait vállalkozó szellem, hatalom- és becsvágy hatotta át. A feudális osztálytagozódás már nem volt annyira meghatározó. A XII. századtól kezdődően a városok falain belül együtt éltek nemesek és polgárok. A társadalmi érintkezésben lassacskán elkezdtek figyelmen kívül hagyni az osztálykülönbségeket. A származás már kevésbé volt fontos, mint a vagyoni helyzet.

Ugyanakkor a tömegek hagyományos rétegződése is gyökeresen megváltozott; kizsákmányolt és politikailag elnyomott városi munkások tömegét találjuk mindenütt. Mint Burckhardt kimutatta, már II. Frigyes császár "rendeletei (különösen 1231-től fogva) a

hűbéres állam teljes megsemmisítését, a népnek akaratlan, fegyvertelen, a legnagyobb mértékű adózásra képessé váló átalakítását célozzák".<sup>3</sup>

A feudális társadalmat fokozatosan szétzúzták, s ennek eredményeként megjelent az újkori értelemben vett individuum. Idézzük újra Burckhardtot: "Itáliában lebbenti félre először a levegő a fátylat [ti. a hitét, az illúziókat és a gyermeteg előítéleteket]; az emberek tárgyilagosan kezdik megfigyelni az államot és a világ minden dolgát, és úgy is bánnak velük; ugyanakkor azonban teljes erejével feltámad a szubjektív elem, az ember szellemi egyéniség lesz és így ismer magára. Így támadt föl egykor a görög a barbár ellen, az arab a többi ázsiai fajbeli ember ellen."<sup>4</sup> Burckhardt leírása az új individuum szellemiségéről jól szemlélteti mindazt, amit az előző fejezetben az egyénnek az elsődleges kötelékekből való kiszakadásáról mondtunk. Az ember individuumként, különálló lényként fedezi fel önmagát és a többieket. Felfedezi egyszersmind a természetet, mint tőle elkülönült létezőt, mégpedig két szempontból is: egyfelől elméletileg és gyakorlatilag leigázandó terepként, másfelől természeti szépségként, az öröm forrásaként. Felfedezi a világot: a gyakorlatban új földrészek megismerésével, a lélekben pedig kozmopolita szellemiség kialakításával. Olyan szellemiség ez, melynek értelmében Dante kimondhatta: "Az egész világ az én hazám."<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Uo. 10.

<sup>4</sup> Uo. 94.

<sup>5</sup> Néhány szerző megerősítette és továbbfejlesztette Burckhardt fő tételét, mások viszont elutasították. Többekévé Burckhardttal azonos nézeteket vall Wilhelm Dilthey *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* című írása (*Gesammelte Schriften*, II., Leipzig, 1914), valamint Ernst Cassirer *Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig, 1927). Mások viszont élesen támadták Burckhardtot. Johan Huizinga kimutatta, hogy Burckhardt alulértékelt a késő középkori Itáliában és más európai országokban élő tömegek életének hasonlóságát, s a reneszánsz kezdetét 1400 körülre teszi, annak ellenére, hogy az állításai alátámasztására szolgáló adatok a XV. századból és a XVI. század elejéről származnak; továbbá felrója, hogy Burckhardt alábecsüli a reneszánsz keresztény jellegét, és túlbecsüli a pogány elemek súlyát; azt feltételezi, hogy a reneszánsz kultúrájának uralkodó eleme az individualizmus volt, noha ez csak ez egyik volt a sok közül. Huizinga szerint a középkorból nem hiányzott olyan mértékben az individualitás, mint ahogy azt Burckhardt feltételezte, és éppen ezért helytelen az a mód, ahogy a középkort szembeállítja a reneszánszsal. A reneszánsz ember sem tisztelte kevésbé a tekintélyt, mint a középkor embere; a középkori világ sem idegenkedett annyira a világi örömeiktől, a reneszánsz pedig nem volt annyira optimista, mint azt Burckhardt feltételezte. A modern ember vágya a személyes tökéletesedésre és individualitásának kifejlesztésére csak a csiráiban jelentkezett a reneszánszban, s már a XIII. század trubadúrjai megteremtették a szív nemességének eszményét, míg a másik oldalon a reneszánsz nem szakított a társadalmi hierarchiában magasabban álló személyhez fűződő személyes hűség és szolgálat középkori eszményével. Lásd Johan Huizinga: *Das Problem der Renaissance In: Wege der Kulturgeschichte. Studien.* München, 1924, 89-139; uő: *A középkor alkonya (Herfsttij der middeleeuwen).* Az élet, a gondolkodás és a művészet formái Franciaországban és Németalföldön a XIV és XV. században. Ford. Szerb Antal (kieg. Dávid Gábor). Budapest, 1976.

A fentiek ellenére úgy gondolom, hogy ezek az állítások, bár a részleteket tekintve helytállóak, mégsem cáfolják Burckhardt fő állítását. Huizinga valójában a következőképpen érvel: Burckhardt azért téved, mert



azoknak a jelenségeknek egy része, amelyeket a reneszánsz leírására használ, már a késő középkorban megtalálhatók voltak Nyugat- és Közép-Európában, míg mások csak a reneszánsz letűntével kerültek elő. Ez ugyanaz az ellenvetés, amelyet minden olyan felfogás ellen felhoznak, amely szembeállítja a feudális társadalmat az újkori kapitalizmussal. Ugyanez érvényes a Burckhardttal szembeni érvelésre is. Burckhardt felismerte a középkori és a modern kultúra közötti leglényegesebb különbséget. Persze meglehet, hogy túlságosan is ideáltipikusan fogta fel "a reneszánszt" és "a középkort", és ezért fontos különbségeket minőséginek és nem mennyiséginek tekintett. Mégis, úgy gondolom, hogy látónoki tisztasággal ismerte fel azoknak a folyamatoknak a különösségét és dinamikáját, amelyek az európai történelem során nemcsak mennyiségi, hanem minőségi változásokat is eredményeztek. Erről a kérdéskörrel további adalékokat találhat az olvasó Charles E. Trinkhaus kiváló tanulmányában (*Adversity's Noblemen*, New York, 1940). A könyv az itáliai humanistáknak az emberi boldogságról vallott nézeteit elemezve tanulságos módon bírálja Burckhardt nézeteit. A könyvemben tárgyalt kérdések szempontjából különösen megiszívlelendők Trinkhaus egyes fejtegetései a személyes felemelkedésért folytatott növekvő verseny következményeképpen fellépő bizonytalanságról, csüggedésről és kétségbeesésről. Vö. i. m. 18.

A reneszánsz a gazdag és hatalmas felső osztályok kultúrája volt az új gazdasági erők viharától felkorbácsolt hullámok taraja úgymond.

Az alsó néprétegek, melyek nem részesülhettek az uralkodó csoport gazdagságában és hatalmában, elveszítették korábbi státusukból fakadó biztonságukat, s tagolatlan tömeggé váltak. A hatalmon lévők vagy hízelegtek a tömegnek, vagy fenyegették, ám egy dolog nem változott: mindig kizsákmányolták és félrevezették őket. Az új individualizmussal párhuzamosan új despotizmus született. Elszakíthatatlanul összefonódott szabadság és zsarnokság, individualizmus és anarchia. A reneszánsz nem a kis bolttulajdonosok és kispolgárok, hanem a jómódú nemesek és polgárok kultúrája volt. A gazdasági tevékenység és a jómód bennük valóban a szabadság és individualitás tudatát ébresztette fel. Ugyanakkor elveszítették valamit, a valahová tartozás érzéséből fakadó biztonságot, amelyet a középkori társadalmi struktúra nyújtott számukra. Szabadabbak lettek, de magányosabbak is. Hatalmukat és gazdagságukat arra használták, hogy utolsó cseppig kiélvezzék az életet. Ám azért, hogy a tömegeken uralkodhassanak, és a saját osztályukból származó vetélytársakat sakkban tarthassák, könyörtelenül felhasználták minden eszközt a testi kínzástól egészen a lélek manipulálásáig. Ez a vad élethalálharc a hatalom és gazdagság megőrzéséért megmérgezett minden emberi kapcsolatot. Az embertársakkal-vagy legalább az osztályos társakkal - való együttérzést cinikus, távolságtartó beállítódás váltotta fel: "tárgyként" kezelték a másik embert, akit kihasználtak, manipuláltak sőt - ha érdekükben állt - könyörtelenül megsemmisítettek. Az individuumot szenvedélyes önzés, csillapíthatatlan hatalom- és gazdagságvágy hatotta át, ami aláásta a sikeres egyén önmagához való viszonyát, biztonságérzetét és

önbizalmát is. Saját énje éppúgy manipuláció tárgyává vált, akár a többieké. Joggal vonhatjuk kétségbe, hogy a reneszánsz kapitalizmus hatalmas urai valóban annyira boldogok és magabiztosak voltak, mint amilyennek ábrázolni szokták őket. Valószínűbbnek látszik, hogy az új szabadság két dolgot jelentett számukra: fokozott magabiztosságot, ám vele együtt növekvő elszigeteltséget, kételyt, szkepticizmust<sup>6</sup> és ebből fakadó félelmet.

<sup>6</sup> Vö. Huizinga: A középkor alkonya, 177.

Ugyanez az ellentmondás nyilvánul meg a humanisták filozófiai írásaiban is: az ember méltóságának, individualitásának és erejének hangsúlyozása mellett ott munkál bennük a bizonytalanság és a kétségbeesés is.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Dilthey: i. m. 19. skk.; Trinkhaus: i. m.

Az ellenséges világban elszigetelt individuum helyzetéből fakadó bizonytalanság feltehetően megmagyarázza egy olyan jellemvonás kialakulását, amely - mint azt Burckhardt kimutatja<sup>8</sup> - a reneszánsz embernek sajátja, és nem volt meg, legalábbis nem ilyen mértékben, a középkori társadalom tagjában: a hírnév utáni szenvedélyes vágyódásról van szó. Ha az élet értelme kétségessé vált, ha magunkhoz és másokhoz fűződő viszonyunk nem ad biztonságot, akkor kételyeinket csak a hírnév hallgattathatja el. Szerepe az egyiptomi piramisokéhoz vagy a keresztények halhatatlanságba vetett hitéhez hasonlítható. Az egyén ily módon meg tudja haladni élete korlátait és bizonytalanságait, és így elpusztíthatatlanná válhat. Ha nevünket ismerik a kortársak, s így reménykedhetünk abban, hogy évszázadokra fennmarad, akkor életünknek (éppen a mások életében való tükröződése révén) jelentést és jelentőséget adunk. Nyilvánvaló azonban, hogy az egyén bizonytalanságának illetően feloldását csak azok a társadalmi csoportok valósíthatták meg, amelynek tagjai rendelkeztek a hírnév megszerzésének gyakorlati eszközeivel. Ez tehát olyan megoldás, amely ugyanezen kultúra jogfosztott tömegei és a reformáció gerincét alkotó városi középosztály számára nem bizonyult kiútnak.

<sup>8</sup> Vö. Trinkhaus: i. m. 139.

Azért kezdtük a reneszánszsal fejtegetésünket, mert ez az újkori individualizmus születésének korszaka, s az e korról foglalkozó

történészek éppen azokra a tényekre hívják fel a figyelmet, amelyek a könyvemben elemzett fő folyamatok szempontjából lényegbevágóak. Arról van tehát szó, hogy az ember az individualitás előtti létezés szintjéről eljut arra a szintre, amelyben már tud magáról mint különálló lényről. Bár a reneszánsz eszméi nem maradtak hatás nélkül az európai gondolkodás további fejlődésére, a modern kapitalizmus gazdasági szerkezetének és szellemiségének forrásvidéke mégsem a kései középkor itáliai kultúrájában, hanem Közép- és Nyugat-Európa gazdasági és társadalmi feltételeiben, valamint Luther és Kálvin tanaiban keresendő.

A két kultúra közti fő különbség a következőképpen foglalható össze. A reneszánsz korszakát meglehetősen magas fejlettségű ipari és kereskedelmi kapitalizmus jellemezte. Olyan társadalom volt ez, amelyben gazdag és hatalmas egyéniségek maroknyi csoportja uralkodott; ők teremtettek társadalmi alapot ama filozófusok és művészek számára, akik e kultúra szellemiségét fejezték ki. A reformáció - ezzel ellentétben - legfőképpen a városi közép- és alsó osztályok, valamint a parasztok hite volt. Németországnak is megvoltak persze a maga gazdag üzletemberei, mint például a Fuggerek, rájuk azonban nem hatottak igazán az új vallási tanok, és nem is ők vetették meg az újkori kapitalizmus alapját. Mint Max Weber kimutatta, a nyugati világ modern kapitalizmusának fő erejévé a városi középosztály vált.<sup>9</sup> A reneszánsz és a reformáció gyökeresen eltérő társadalmi háttérének ismeretében nem meglepő, ha azt állítjuk, hogy a két áramlat szelleme különböző.<sup>10</sup> Luther és Kálvin teológiájának tárgyalásakor rámutatunk majd néhány különbségre. Elsősorban azt fogjuk vizsgálni, hogyan befolyásolta a városi középosztály karakterstruktúráját az egyént korlátozó kötelékekből való kiszakadás. Megkíséreljük bemutatni, hogy a protestantizmus és a kálvinizmus új szabadságérzetnek adott kifejezést, de egyben menekülés volt a szabadság terhe elől.

<sup>9</sup> Vö. Max Weber: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus). Ford. Gelléri András, Józsa Péter stb. Budapest, 1982, 29 -30.

<sup>10</sup> Vö. Ernst Troeltsch: Renaissance und Reformation. Gesammelte Schriften, IV. Tübingen, 1923.

Először azt vesszük szemügyre, milyen volt Európa s ezen belül Közép-Európa gazdasági és társadalmi helyzete a XVI. század elején. Ezután megvizsgáljuk, milyen befolyást gyakorolt ez a helyzet a kor emberének személyiségére, s hogy miként viszonyultak Luther és

Kálvin tanai ezekhez a pszichológiai tényezőkhöz. Végül választ keresünk arra a kérdésre, hogy milyen kapcsolat van ezen új vallási tanok és a kapitalizmus szelleme között.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> A kései középkor és a reformáció gazdaságtörténetének itt következő bemutatását főként az alábbi művekre alapoztam: Karl Lamprecht: Zum Verständnis der wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16. Jahrhundert. Zeitschrift Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (Freiburg) 1893; Hermann Ehrenberg: Das Zeitalter der Fugger. Jena, 1896; Werbort Sombart: Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen wirtschaftlichen von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. 1-2. München-Leipzig, 1921, 1928; Georg v. Below: Probleme der Wirtschaftsgeschichte. Tübingen, 1920; Josef Kulischer: Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit. 1-2. Berlin, 1928 (Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte. Hrsg. G. v. Below-F. Mcinecke); Willy Andreas: Deutschland vor der Refomation. Eine Zeitwände. Stuttgart-Berlin, 1932; Max Weber, i. m.; J. S. Schapiro: Social Reform and the Reformation. New York, 1909; Roy Pascal: The Social Basis of the German Reformation, Martin Luther, and His Times. London, 1933; Richard Henry Tawney: Religion and the Rise Capitalism. New York, 1926; Lujo Brentano: Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte. Leipzig, 1923; L. Kraus: Schkolastik, Puritanismus und Kapitalismus München, 1930.

A középkori társadalomban viszonylag állandósult a városok gazdasági berendezkedése. A középkor kései korszakától kezdve a mesteremberek céhekbe tömörültek. Mindegyiknek volt egy-két inasa, és a mesterek száma valamiképpen összhangban volt a közösség szükségleteivel. Némelyiküknek ugyan keményen meg kellett harcolnia fennmaradásáért, de azért egy-egy céhtag nagyjában-egészében biztos lehetett abban, hogy meg tud élni munkájából. Ha jó székeket, cipőket, nyergeket készített vagy ropogós kenyeret sütött, megtette a tőle telhetőt, és nem kellett nyugtalanzkodnia, kényelmesen éldegélhetett a státusának hagyományosan megfelelő szinten. Ha nem teológiai, hanem merőben gazdasági értelemben használjuk a kifejezést, akkor azt mondhatjuk, hogy a mester rábízhatta magát "buzgalmára". A céhek tagjai között csaknem minden versenyt megakadályoztak, és erőszakkal érvényesítették a kooperációt a nyersanyagvásárlásban, a termelési technikákban és termékeik árában. Ellentétben azzal az irányzattal, amely a céhrendszert a középkori élet egészével együtt eszményíti, néhány történész rámutatott arra, hogy a céhekre mindig is jellemző volt valamelyest a monopolista szellem, amely egy kicsiny csoportot részesített előnyben, és kizárta az újonnan jötteket. A legtöbb szerző azonban egyetért azzal, hogy - ha nem idealizáljuk is a céheket - működésük kölcsönös együttműködésen alapult, és tagjaik számára viszonylagos biztonságot nyújtott.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Vö. Kulischer: i. m. 192. skk., valamint az általa idézett irodalmat.

Mint ahogy Sombart kimutatta, a középkori kereskedelmet számtalan kis üzletember folytatta. A kis- és nagybani kereskedelem

még nem vált el egymástól, s még a külföldi országokat felkereső kereskedők is - például az észak-német Hanza-városok üzletemberei - foglalkoztak kiskereskedelemmel. A tőkefelhalmozás is rendkívül lassú volt, egészen a XVI. század végéig. Elmondható tehát, hogy - a kései középkorral összehasonlítva, amikor a nagytőke és a monopóliumokra alapozott kereskedelem nagy jelentőségre tett szert - a kis üzletember meglehetősen biztonságban érezhette magát. "Sok minden, ami manapság mechanikus - fejt ki Tawney professzor a középkori városi életről írva -, akkoriban még személyes, bensőséges és közvetlen volt, és az egyén mércéjével mérve alig nyílt tere a túl nagy szervezeteknek, illetve annak az elképzelésnek, amely a gazdasági szükségszerűség nevében minden aggályt elhallgattat, és minden vitát lezár."<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Tawney: m. 28

Ezzel pedig eljutottunk egy olyan kérdéshez, amely nélkül aligha érthető meg a középkori ember: a gazdasági tényezőkről vallott etikai nézetekről van szó, amelyek nemcsak a katolikus egyház tanaiban jelentek meg, hanem a világi törvényekben is. Tawney gondolatmenetét követjük, hiszen róla aligha feltételezhető, hogy eszményítené vagy romantikus fényben tüntetné fel a középkor világát. Tawneynak két alapfeltevése van a középkori életről: "a gazdasági érdekek alá vannak rendelve az élet igazi céljának, az örök üdvösségnek" és "a gazdasági tevékenység csak egyike a személyiség tevékenységeinek, amelyre - a többiekkel együtt - a moralitás szabályai kötelezőek".

Majd részletesen kifejti a gazdasági tevékenységgel kapcsolatos középkori felfogást: "A földi javakra szükség van a maguk másodlagos jelentőségében, mert nélkülük az emberek nem tudják magukat fenntartani, s nem tudnak segíteni egymásnak... Ám maga a gazdasági motiváció gyanús dolog, mert heves vágyakat gerjeszt, az emberek félnek tőle, s nem alacsonyodnak le odáig, hogy dicsőítsék... A középkori elméletekben nincs helye az olyan gazdasági cselekvésnek, amely ne állna kapcsolatban valamilyen erkölcsi céllal. Ha egy társadalomelméletet arra a feltételezésre alapozták volna, hogy a gazdasági nyereség iránti mohóság állandó és mérhető, és - más természeti erőkhez hasonlóan - elkerülhetetlennek és magától értetődőnek kell tekinteni, ez a középkori gondolkodók számára legalább annyira irracionálisnak és



erkölcstelennek tetszett volna, mint ha a társadalomfilozófia középpontjába olyan szükségszerű tulajdonságok kerülnek, mint a harciasság és a nemi ösztön elszabadulása... Szent Antal azt mondja, hogy az anyagi javak az emberért vannak, nem pedig fordítva... Elmondható tehát, hogy lépten-nyomon korlátok, és figyelmeztetések tornyosulnak az elé, hogy a gazdasági érdekek befolyásolják az emelkedettebb szempontokat. Elfogadható ugyan, hogy az egyén, bármi is a helye a társadalomban, a megélhetéséhez szükséges javak megszerzésére törekszik, ám ennél többre törni már nem vállalkozás, hanem fősvénység, s ez pedig már halálos bűn. A kereskedés viszont elfogadott. A különböző országok földjének eltérő gazdagsága azt jelzi, hogy a kereskedelem az isteni gondviselés része. Mégis veszélyes dolog. Az embernek biztosnak kell lennie abban, hogy az általa folytatott kereskedelem a köz javát szolgálja, és haszna nem több, mint elvégzett munkájának bére. A magántulajdon, legalábbis e bűnös világban, szükségszerűség: ha a javak magánkézben vannak, az emberek többet dolgoznak, és kevesebbet vitatkoznak, mintha közösen birtokolnák őket. A magántulajdont tehát az emberi gyarlóságnak tett engedményként meg kell tűrni, de nem szabad önmagában kívánatosként dicsőíteni. Ha az emberi természet képes volna odáig felemelkedni, akkor az eszmény a kommunizmus volna. Flavius Gratianus, római császár egyik rendeletében ez áll: *Communis enim usus omnium quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit.\** A tulajdon élvezetét a legkedvezőbb esetben sok minden korlátozza. A vagyonhoz csak törvényes úton szabad hozzájutni, s a lehető legtöbb kézbe kell adni. A szegényeket is gyámolítani kell belőle. Felhasználásának közösnek kell lennie, amennyire csak megengedi a gyakorlati célszerűség. A vagyon tulajdonosai pedig legyenek készek arra, hogy a rászorulókkal akkor is megosszák javaikat, ha azok éppen nem szenvedik a legnagyobb szükségét.<sup>14</sup>

\* Ugyanis minden embernek e világ minden javával-dolgával egyenlően kell élnie.

<sup>14</sup> Uo. 31. skk.

Ezek a nézetek csak az elveket szögezik le, s nem tükrözik pontosan a gazdasági élet realitásait, bizonyos fokig mégis kifejezik a középkori társadalom szellemét.

A mesteremberek és kereskedők helyzetének viszonylagos biztonsága, mely oly jellemző volt a középkori városra, a középkor

alkonyán megrendült, s a XVI. században teljesen megszűnt. Már a XIV. században, sőt talán még korábban fokozódott a céheken belüli differenciálódás, amelyet nem lehetett megállítani, bár megakadályozására számos kísérlet történt. Néhány céhtagnak nagyobb tőkéje volt, mint a többinek, s egy vagy két legény helyett ötöt, hatot alkalmazott. Hamarosan elkövetkezett az az idő, amikor a céhek már csak meghatározott nagyságú tőkével rendelkező személyeket vettek fel. Más céhek hatalmas monopóliumokká fejlődtek, s a lehető leghatékonyabban iparkodtak kiváltságos helyzetüket kihasználni: amennyire csak tehették, kizsákmányolták vevőiket. Másfelől viszont sok céhtag elszegényedett, így arra kényszerült, hogy tradicionális foglalkozásán kívül próbáljon meg még egy kis pénzt keresni: gyakran belőlük lettek a céhen kívüli kis szatócsok. Sokan közülük elveszítették gazdasági függetlenségüket és biztonságukat, miközben kétségbeesetten ragaszkodtak a gazdasági függetlenség eszményéhez.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Vö. Lamprecht: i. m. 207. és Andreas: i. in. 303.

A céhszervezet ilyenkor fejlődése következtében a mesterlegények helyzete még rosszabbra fordult. Míg Itália és Flandria iparában már a XIII. században, sőt korábban megvolt az elégedetlen bérmunkások osztálya, addig a kézművescéheken dolgozó legények helyzete viszonylag biztonságosnak volt mondható. Nem lehetett ugyan minden legényből mester, de sokuknak sikerült. Ám ahogy nőtt az egy mesterhez tartozó legények száma, egyre több tőkére volt szükség ahhoz, hogy valakiből mester lehessen. Minél kizárólagosabb helyzetre tettek szert a céhek, annál kevesebb lehetőség kínálkozott a legények számára. Gazdasági és társadalmi helyzetük romlását növekvő elégedetlenség jelezte, önálló szervezeteket alakítottak, sztrájkoltak, sőt még az erőszakos lázadásoktól sem riadtak vissza.

A kézművescéhek fokozódó kapitalizálódásáról mondtak még inkább megmutatkoznak a kereskedelemben. Míg a középkori kereskedelem főleg kicsiben és városok között zajlott, a XIV-XV. században gyorsan fejlődött a nemzeti és nemzetközi kereskedelem. A történészek ugyan vitatkoznak arról, hogy mikor indultak fejlődésnek a nagyban kereskedő társaságok, ám abban egyetértenek, hogy a XV. században egyre hatalmasabbá váltak, és

olyan monopóliumokká fejlődtek, amelyek óriási tőkéjükkel egyaránt fenyegették a kiskereskedőket és a felhasználókat. A XV. században Zsigmond császár reformja törvényekkel kísérelte meg korlátozni a monopóliumok hatalmát. Mégis, a kiskereskedő helyzete egyre bizonytalanabbá vált: "csak annyi befolyása volt, hogy panaszát meghallgassák, de hatékony intézkedéseket kikényszeríteni már nem tudott."<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Schapiro: i. m. 59.

A kiskereskedők monopóliumok elleni fölháborodását és dühét ékesszólóan tolmácsolja Luther 1525-ben kinyomtatott röpirata, A kereskedelemről és uzoráról. "A monopóliumok rendelkeznek valamennyi áru felett, s nyíltan űzik az előbb leírt praktikáikat. Kényük-kedvük szerint emelik vagy csökkentik az árakat, úgy prédálnak, mint a farkas a bárányok között, elnyomják és tönkreteszik az összes kiskereskedőt. Úgy viselkednek, mintha az Isten teremtményeinek urai lennének, és nem köteleznék őket a hűség és szeretet törvénye."<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Von Kaufshandlung und Wucher (A kereskedelemről és az uzoráról). In Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Bd. 7. Hrsg. K. Alona. Stuttgart-Göttingen, 1967, 263-283.

Luther e szavait akár ma is írhatták volna. A XV-XVI. századi középosztály félelme és dühe a monopóliumok gazdag uraival szemben sokban hasonlít korunk középosztályának a monopóliumokkal és a nagyhatalmú tőkésekkel szemben táplált ellenszenvéhez.

Az iparüzésben is nőtt a tőke szerepe. Jellegzetes példa a bányászat. Kezdetekben a bányászceh minden tagja az elvégzett munka arányában kapott bányarészt ha") de a XV. században már gyakran előfordult, hogy olyan gazdagok is kaptak részt, akik maguk nem dolgoztak, s a munkát egyre inkább bér munkások végezték. Hasonló kapitalizálódási folyamat ment végbe más iparágakban és a kereskedelemben is, nőtt a különbség a szegények és gazdagok között, általánossá vált az elégedetlenség a szegény osztályok körében.

A parasztságot illetően megoszlik a történészek véleménye. A legtöbben azonban osztják Schapiro alábbi nézeteit: "Bizonyos jólétre valló jelek ellenére gyorsan romlott a parasztság helyzete. A

XVI. század kezdetén csak igen kevesek váltak az általuk megművelt föld birtokosává, és csak nagyon keveseknek volt helye és szavazata a községi tanácsban, ami pedig a középkorban az osztályfüggetlenség és - egyenlőség jele volt. A parasztok többsége Hőrige (szabados) volt, aki bár személyében szabad volt, de földje után adózott, és megállapodás szerint személyes szolgálattal is tartozott... Ők voltak minden parasztlázadás legfőbb támogatói. A földesúr birtokának közelében, félfüggetlenségben élő középosztálybeli paraszt rádöbrent arra, hogy az adók és szolgáltatások növekedése lassan a rabszolgaság állapotába taszítja, és a faluközösség földje is fokozatosan a földesúr kezébe csúszik át." <sup>18</sup>

<sup>18</sup> Schapiro: 54-55.

A kapitalizmus kialakulását a pszichológiai légkör nagy jelentőségű változása kísérte. A középkor vége felé az életet a nyugtalanság szelleme hatotta át. Kialakulóban volt a modern értelemben vett időfogalom. Még a percek is értékessé váltak. Az új időérzék jellemző megnyilvánulása, hogy például Nürnbergben a XVI. századtól az órák minden negyedórán ütöttek. <sup>19</sup> Lassan kiderült, hogy a túl sok ünnepnap sem szerencsés dolog. Az idő olyan értékessé vált, hogy az emberek úgy érezték, sohasem szabad haszontalanságokra vesztegetni. A munka fokozatosan a legfontosabb értékévé vált. Kialakult a munkához való új viszony, és ez a beállítódás olyannyira felerősödött a polgári rétegekben, hogy egyre nőtt az egyházi intézmények dologtalansága elleni felháborodás. Az emberek rosszalják a koldulórendek tétlenségét, s emiatt erkölcstelennek tartották őket.

<sup>19</sup> Lamprecht: i. m. 200.

Az ügyesség vált az egyik legkiemelkedőbb erkölcsi erénnyé. Ezzel párhuzamosan a gazdagság és az anyagi siker iránti vágy mindent átható szenvedéllyé vált. "Mindenki - dörgi Martin Butzer prédikátor - azok után az ügyek és foglalatosságok után lohol, amelyek a legnagyobb haszonnal kecsegtetnek. A leglealacsonyítóbb kétkezi munka kedvéért is félredobják a művészetek és tudományok tanulmányozását. Minden okos fő, akinek Isten képességeket adományozott a nemesebb tanulmányok céljára, kereskedésre adja fejét, akkor, amikor a kereskedelmet a becstelenség már annyira

áthatotta, hogy tisztességes ember számára ez kellene legyen a legutolsó, amibe belefog."<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Idézi Schapiro: i. m. 21-22.

Az előbb leírt gazdasági változások egyik legfontosabb következménye mindenkit érintett. Az egyesek számára nyújtott stabilitással és viszonylagos biztonsággal egyetemben a középkori társadalmi rend is megsemmisült. A kapitalizmus kialakulásával minden társadalmi osztály mozgásba lendült. A gazdaság rendjében megszűntek azok az állandó pozíciók, amelyeket addig természetesnek és megkérdőjelezhetetlennek tartottak. Az egyes ember magára volt utalva; most már minden csak saját erőfeszítésétől függött, nem a hagyományos társadalmi helyzete adta biztonságától.

Az új fejlemények azonban minden osztályt másként érintettek. A városi szegények, a munkások és legények számára a kizsákmányolás növekedését és az elszegényedést jelentette, a parasztságra is fokozódó gazdasági és személyes nyomás nehezedett. Más módon ugyan, de a kishemesség is a csőd szélére jutott. Míg ezeknek az osztályoknak a változások lényegében rosszat hoztak, a városi polgárság helyzete sokkal ellentmondásosabb volt. Már említettük, milyen mértékű, növekvő differenciálódás zajlott le soraiban. Széles rétegek helyzete romlott rohamosan. Sok mesterembernek és kiskereskedőnek kellett szembenéznie a monopóliumok és a tőkével rendelkező versenytársak túlerejével, és egyre nehezebbnek bizonyult függetlenségük megóvása. Gyakran elsöprő erejű ellenféllel kellett szembeszegülniük, és sokak számára ez kétségbeesett és reménytelen harc volt. A polgárság más rétegei tehetősebbek voltak, és hozzájárultak a kialakuló kapitalizmus fellendüléséhez. Ám a tőke, a piac és a verseny megnövekedett szerepe még e szerencsésebb osztályok tagjainak helyzetét is bizonytalanná, elszigeteltté, és félelmetessé tette.

Az a tény, hogy a tőke döntő jelentőségre tett szert, azt eredményezte, hogy az előbb említett rétegek tagjainak gazdasági s ezáltal személyes sorsa is egy személyek feletti erő hatalmába került. A tőke "többé már nem szolgáló volt, hanem úr. Önálló és független életet nyerve, jogot formált arra, hogy meghatározó jelentőségű



partner legyen, és saját különleges igényeinek megfelelő gazdasági rendet diktáljon".<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Tawney: i. m. 86.

A piac új szerepének is hasonló hatása volt. A középkori piac viszonylag kicsi volt, működése pedig könnyedén megérthető. Közvetlenül és megfogható módon találkozott itt kereslet és kínálat. A termelő tisztában volt azzal, hogy körülbelül mennyit termeljen, s többé-kevésbé biztos volt abban is, hogy jó áron el tudja majd adni portékáját. Most viszont egy állandóan növekvő piacra kellett termelni, s az értékesítési lehetőségeket nem lehetett előre megbecsülni. Nem volt tehát elegendő használható terméket előállítani. Ez ugyan továbbra is előfeltétele volt az eladásnak, de arról, hogy a terméket el tudják-e adni és milyen nyereséggel, a piac kiszámíthatatlan törvényei döntöttek. Az új piac mechanizmusa a kálvini predesztináció tanára kezdett hasonlítani, mely szerint az individuumnak mindent meg kell tennie azért, hogy jó legyen, noha már születése előtt eldőlt, hogy üdvözül-e. Az ember munkája utolsó ítélet gyanánt a vásár napján mérettetett meg.

Itt kell beszélnünk a verseny növekvő szerepéről. A középkori társadalomból ugyan nem hiányzott teljesen a verseny, mégis elmondható, hogy ez a társadalom az együttműködés elvére épült, s a normák szabályozták és kordában tartották a versenyt. A kapitalizmus előretörésével ezek a középkori elképzelések egyre inkább az egyéni vállalkozás elvének nyitottak teret. Mindenkinek előre kell jutnia az életben, és szerencsét kell próbálnia. Vagy megtanul úszni, vagy elsüllyed. A többiek nem lépnek szövetségre vele közös vállalkozásban, hanem versenytársként kerülnek szembe vele, és az egyénnek gyakran csak egy választása volt, vagy maga pusztul el, vagy ő pusztít el másokat.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> A verseny kérdéséről vö. Margaret Mead: *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*. Boston, 1961; L. K. Frank: *The Cost of Competition*. *Plan Age*, Vol. VI. 1940. november-december

Nem vitatható, hogy a tőke, a piac és az egyéni vállalkozás szerepe korántsem volt olyan fontos a XVI. században, mint később. De az is igaz, hogy már erre az időre létrejött a modern kapitalizmus összes döntő eleme, mégpedig az egyénekre gyakorolt lélektani hatásával együtt.

Eddig csak a kép egyik oldalát rajzoltuk meg. A fejleményeknek azonban van egy másik oldala is: a kapitalizmus felszabadította az egyes embert. Feloldotta a korporációs rend béklyóit, és megengedte az embernek, hogy saját lábára állva szerencsét próbáljon. Az ember maga lett sorsának ura, övé lett a kockázat és a nyereség. Egyéni erőfeszítés útján sikerre és gazdasági függetlenségre tehetett szert. A pénz lett a nagy kiegyenlítő az emberek között, a pénz hatalma nagyobbak bizonyult, mint a születése vagy a rendé.

Abban a korai korszakban, amelyet tárgyaltunk, a kapitalizmus ezen oldala még éppen csak születőben volt. Nagyobb szerepet játszott a gazdagabbak maroknyi csoportjában, mint a városi középosztályében. Ám e - korlátozott - hatása is fontosnak bizonyult az emberi személyiség alakulásának szempontjából.

Foglaljuk össze, hogy a XV-XVI. század gazdasági és társadalmi változásai milyen hatást gyakoroltak az individuumra.

A szabadságnak most is ugyanazt a kettős arcát lelhetjük fel, amelyet már az előző fejezetben vizsgáltunk. Az egyén megszabadult gazdasági és politikai béklyóitól. Az új rendben játszott tevékeny és független szerepe következtében növekedett pozitív értelemben vett szabadsága is. Ezzel párhuzamosan azonban elveszítette azokat a kötelékeit, amelyek a biztonság és a hovatartozás tudatával töltötték el. Az élet már nem egy zárt világban zajlott, amelynek középpontja az ember volt. A világ végtelenné és ellenségessé vált. Az ember megfosztatott állandó és biztos helyétől egy zárt világban, s így elveszett az élete értelmére adott válasz is. Hatalmas, személy feletti erők: a tőke és a piac állandó fenyegetése közepette élt. Mivel mindenki más a versenytársává lehetett, embertársaihoz fűződő viszonya ellenségessé és elidegenedetté vált. Az ember szabad - vagyis egyedül van, elszigetelt, és minden oldalról fenyegetett. Mivel nem rendelkezett a reneszánsz kori kapitalista gazdagságával és hatalmával, és elveszítette az emberekkel és a világegyetemmel való egység érzetét is, elhatalmasodott rajta saját jelentéktelenségének és tehetetlenségének érzése. A Paradicsomot örökre elveszítette: az egyes embernek a végtelen és fenyegető univerzumba idegenként bedobva, egyedül kellett szembenéznie a világgal. Az új szabadság előbb-utóbb bizonytalanságérzetet, gyengeséget, kételyt, magányt és

félelmet ébresztett. Ha az ember meg akart állni a lábán, úrrá kellett lennie, legalább részben, ezeken az érzéseken.

## **2. A reformáció kora**

A fejlődésnek ezen a pontján alakult ki a lutheranizmus, majd a kálvinizmus. Az új vallási tanítások nem a gazdagok, hanem a városi középrétegek, a szegények és a parasztság vallásai voltak. Azért gyakoroltak ilyen nagy vonzerőt ezekre a csoportokra, mert egyformán kifejezték követőik szabadság- és függetlenségvágyát, valamint a tehetetlenség és szorongás érzését. Ám ezek az új vallási tanítások nem pusztán a gazdasági változás kiváltotta érzéseknek adtak hangot; felerősítették ezeket, és egyúttal olyan megoldásokat kínáltak, amelyek hozzásegítették az egyént ahhoz, hogy megbirkózhassék az egyébként elviselhetetlen bizonytalansággal.

Mielőtt azonban belekezdenénk az új vallási tanok társadalmi és pszichológiai jelentőségének tárgyalásába, helyénvalónak látszik, hogy néhány, elemzésünk megértését könnyítő megjegyzést tegyünk megközelítési módszerünkről.

Amikor egy vallási vagy politikai tan lélektani jegyeit vizsgáljuk, először is figyelembe kell vennünk, hogy a pszichológiai elemzés nem alkot semmiféle értékítéletet a vizsgált doktrína igazságtartamáról. Ez utóbbiról csak magának a problémának a logikai szerkezetét tanulmányozva lehet nyilatkozni. Az ilyen tanok mögött meghúzódó pszichológiai motivációk elemzése, jóllehet elvezethet a teljesebb megértéshez, s ezáltal befolyásolhatja értékítéleteinket is, sohasem helyettesítheti az adott tan érvényességének és a benne rejlő értékeknek a racionális megítélését. A tanok pszichológiai elemzése viszont fel tudja fedni azokat a szubjektív motivációs erőket, amelyek nyomán az egyén meghatározott problémákat tudatosít, és ennek megfelelően keresi rájuk a választ. Mindenfajta gondolkodásmódot, akár helyes az, akár hamis - amennyiben nem pusztán a konvencionális eszmékhez való felületesebb alkalmazkodás - gondolkodó egyének szubjektív igényei és érdekei motiválnak. Az igazság kiderítése bizonyos érdekek szempontjából hasznos, míg másokéba káros lehet. Ám a pszichológiai motívumok mindkét esetben számottevően hozzájárulnak ahhoz, hogy az érintettek levonjanak bizonyos következtetéseket, sőt továbbmehetünk, és azt

is mondhatjuk, hogy azok az eszmék, amelyek nem a személyiség valóban nyomós szükségleteiből fakadnak, kevés hatással vannak a szóban forgó egyén cselekedeteire és általában egész életére.

Ha a vallási és politikai tanokat lélektani szerepük alapján vizsgáljuk, két dolgot kell megkülönböztetnünk. Egyfelől meg kell néznünk az új tant létrehozó egyén karakterstruktúráját, s meg kell értenünk karakterének azokat a vonásait, amelyek sajátos gondolkodásmódjának háttérében húzódnak meg. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy példának okáért meg kell vizsgálnunk Luther vagy Kálvin karakterstruktúráját ahhoz, hogy kideríthessük, mely személyiségvonásaik következtében jutottak valamely következtetésre, s miért is dolgozták ki éppen azt a tant. A másik probléma: nem a tan megalkotójának, hanem annak a társadalmi csoportnak a lélektani motívumait kell megvizsgálnunk, amelyre egy tan hatást gyakorol. Valamely tanítás vagy eszme hatása attól függ, milyen mértékben gyakorol vonzerőt a befogadók karakterstruktúrájában fellelhető lélektani szükségletekre. Valamely eszme csak akkor válik igazi történelmi hatóerővé, ha bizonyos társadalmi csoportok alapvető pszichológiai szükségleteire válaszol.

A vezető és a követők pszichológiája természetesen összefügg egymással. Ha ugyanazon eszmék bűvkörébe kerülnek, bizonyára karakterstruktúrájuk is hasonló lesz. Néhány olyan tényezőtől eltekintve, mint például a gondolkodásra és a cselekvésre való különleges képesség, a vezető karakterstruktúrája többnyire tükrözi - csak szélsőségesebben és határozottabban - ama emberek jellemvonását, akikre tanai hatnak. A vezető tisztábban, határozottabban tudja megfogalmazni azokat az eszméket, melyekre követői lélektanilag már amúgy is fogékonyak. Az, hogy a vezető karakterstruktúrájában erősebben jelentkezik néhány olyan vonás, amely követőiben is megtalálható, a két tényező valamelyikének vagy összhatásuknak tulajdonítható. Először is a vezető társadalmi pozícióját azok a körülmények határozzák meg, amelyek társadalmi csoportjának személyiségstruktúráját is formálják. Másodszor neveltetésének és egyéni tapasztalatainak véletlenszerű körülményei nyomán éppen azok a jellemvonások erősödnek fel benne, amelyek csoportja társadalmi helyzetéből fakadnak.

A lutheri és a kálvini reformáció tanainak pszichológiai elemzése során nem Luther és Kálvin személyiségét fogjuk vizsgálni, hanem azoknak a társadalmi osztályoknak a lélektani helyzetét, amelyekre tanaik vonzerőt gyakoroltak. Mielőtt belevágnánk Luther teológiájának ismertetésébe, röviden megemlítenem, hogy Luther jellegzetes képviselője volt a későbbiek során leírandó "autoriter személyiségnek". Mivel szokatlanul szigorú apa nevelte, s gyermekként kevés szeretetben és biztonságérzetben részesült, személyiségét mindig is a tekintélyhez való ambivalens viszony hatotta át. Gyűlölte a tekintélyt, és lázadt ellene, egyszersmind csodálta, és hajlamos volt alávetni magát neki. Életében volt egy olyan tekintély, amellyel szembeszállt, amiként egy olyan is, amelyet csodált - atyja, ifjúkori szerzeteseiben felettesei: a pápa vagy később a fejedelmek. Csordultig telve volt a magánynak, a tehetetlenségnek, saját gyarlóságának érzésével, de munkált benne az uralkodási vágy is. Csak egy kényszeres jellem képes ennyire gyötrődni kételyeitől, s állandóan keresni valamit, ami belső biztonsággal töltené el, és enyhítené a bizonytalanságból fakadó kint. Gyűlölte embertársait, különösen a "csőcseléket", gyűlölte önmagát és az életet. E gyűlöletből fakadt az a szenvedélyes és kétségbeesett vágy, hogy szeressék. Egész lényét a félelem, a kétely és a belső elszigeteltség uralta. Személyiségének éppen eme vonásai miatt válhatott pszichológiailag hasonló helyzetben lévő társadalmi csoportok szószólójává.

Még egy megjegyzést kell tennem az itt következő elemzés módszeréről. Az individuum gondolatainak vagy bármely ideológiájának lélektani elemzése azoknak a pszichológiai gyökereknek a megértését szolgálja, amelyekből ezek a gondolatok és eszmék fakadnak. A vizsgálat első feltétele az, hogy egy adott eszme logikai összefüggéseit és megfogalmazójának tudatosan vallott mondandóját a maga teljességében megértsük. Tudjuk azonban, hogy bármennyire őszinte is szubjektív szempontból az egyén - gyakorta öntudatlanul - teljesen másfajta motiváció hajtja, mint amit ő maga hisz erről. Használhat olyan fogalmakat, amelyeknek ugyan logikailag meghatározott jelentésük van, ám tudattalanul a "hivatalostól" eltérő jelentéssel bírnak. Továbbá azt is tudjuk, hogy az egyén megkísérelheti megideologizálni érzésvilágának egy-egy ellentmondását, vagy valamely elfojtott gondolatát merőben ellentétes racionalizációval elleplezni. A tudattalannal való



foglalkozás megtanított bennünket arra, hogy hitetlenkedve fogadjuk a szavak gyakran kézenfekvőnek tetsző jelentését.

Az eszmék elemzésének elsősorban két feladata van. Az egyik az, hogy meghatározza, milyen súlya van egy gondolatnak valamely ideológiai rendszer egészében, a másik pedig az, hogy eldöntse, vajon racionalizációról van-e szó, amelyik eltér az igazi gondolattól. Az előbbire a következő példát említhetnénk: Hitler ideológiájában óriási szerepet játszott a versailles-i szerződés igazságtalansága, amely valóban felháborította őt. Ha azonban politikai ideológiájának egészét elemezzük, felismerjük, hogy annak alapja az erős hatalom- és hódításvágy. A tudatosság szintjén ugyan nagy szerepet tulajdonít a Németországot ért roppant igazságtalanságnak, de felfogásának egészében valójában nincs különösebb szerepe ennek a gondolatnak. Luther jelen fejezetben tárgyalandó tanai között számos példát találhatunk arra, hogy különbség van a gondolat szándékolt és igazi pszichológiai jelentése között.

Véleményem szerint Luther Istenhez való viszonyát az emberi tehetetlenségből fakadó alávetettség jellemzi. Ő maga úgy szól az Isten akaratának való alávetettségről, mintha önként vállalta volna, s nem félelemből, hanem szeretetből fakadna. Logikailag tehát azt mondhatnánk, hogy ez nem alávetettség, pszichológiailag azonban teljes gondolatrendszeréből az következik, hogy ez a szeretet vagy hit valójában alávetettség. A tudatosság szintjén Luther ugyan az Istennek való "engedelmesség" önkéntes és szeretettel teli vonásairól beszél, ám oly mértékben hatja át a tehetetlenség és gyarlóság érzése, hogy Istenhez fűződő viszonya valójában az alávetettség vonásait mutatja. (Pontosan ezért fordulhat elő, hogy két ember az egymástól való mazochisztikus függést a tudatosság szintjén gyakran hiszi "szeretetnek".) Pszichológiai szempontból tehát nincs nagy súlya annak az ellenvetésnek, hogy Luther - jöllehet tudattalanul - mást mond, mint amit gondol. Úgy vélem, hogy rendszerének bizonyos ellentmondásait csakis akkor érthetjük meg, ha elemezzük az általa használt fogalmak pszichológiai jelentését.

A protestantizmus itt következő vizsgálatakor a vallásos tanokat abból a szempontból elemzem, hogy mit jelentenek az egész eszmerendszer szempontjából. Nem fogok tehát olyan - Luther és Kálvin tanainak ellentmondó - kijelentéseket idézni, amelyekről

beláttam, hogy súlyuk és jelentőségük nem elegendő ahhoz, hogy valóban ellentmondásként kezelhessük őket. Értelmezésen] azonban nem abból fog állni, hogy kiszemelek egyes, okfejtésembe illő gondolatokat; Luther és Kálvin gondolatrendszerének egészét a pszichológiai alapokkal együtt tanulmányoztam, majd pedig az egyes gondolatokat a rendszer egészének lélektani struktúrájára vonatkoztatva elemeztem.

Ha meg akarjuk érteni, miben hozott újat a reformáció, a középkori egyház teológiájának legfontosabb vonásait kell megvizsgálnunk.<sup>23</sup> Itt ugyanazzal a nehézséggel találjuk szembe magunkat, amelyet a "középkori" és "kapitalista" társadalom fogalmairól szólva említettünk. Ahogy a gazdaságban sincs hirtelen korszakváltás, a teológiában sincs. Luther és Kálvin egyes tanai annyira hasonlítanak a középkori egyház tételeire, hogy néha alig lehet bármi lényegbeli különbséget találni közöttük. A Luther-féle protestantizmushoz és a kálvinizmushoz hasonlóan a katolikus egyház mindig is tagadta, hogy bárki is üdvözülhet pusztán saját erényei és érdemei alapján, és lemondhatna az isteni kegyelemről, mint az örök üdvösség nélkülözhetetlen kellékéről. Mégis, a régi és Új teológiát összekötő vonásai ellenére, a katolikus egyház szelleme alapjában különbözik a reformációétól; kiváltképpen így van ez az emberi méltóság és szabadság, illetve annak tekintetében, hogy befolyásolják-e az egyén sorsát önnön cselekedetei.

<sup>23</sup> Itt elsősorban az alábbi műveket követem: Reihold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. III. Leipzig, 1930 (4. Aufl.), Bd. IV/2. Leipzig, 1920 (3. Anti.); B. Bartmann: Lehrbuch der Dogmatik. I-II. Freiburg, 1918.

A reformációt megelőző hosszú korszakban a katolikus teológiát meghatározott elvek jellemezték. Ádám bűne ugyan megrontotta az embert, aki azonban természetéből fakadóan törekszik a jóra; az emberi akarat választhatja a jót, és saját erőfeszítése igenis előmozdítja üdvözülését; továbbá a Krisztus halálának megváltó erejére alapozott s az egyház által kiszolgáltató szentségek által a bűnös is megmenekülhet.

A legtekintélyesebb teológusok közül néhányan, mint például Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás, jóllehet azonosultak ezekkel a nézetekkel, igencsak eltérő tantételeket állítottak fel. Aquinói Szent Tamás ugyan az eleve elrendelés tanát képviseli, mégis egyik

legfontosabb alaptételeként hirdeti az akarat szabadságát. A szabadság és eleve elrendelés közötti ellentmondás áthidalására a legbonyolultabb okfejtésekre kényszerül. Bár ezek nem oldják fel kielégítően az ellentmondást, mégsem vonja vissza a szabad akarat tanát, amiként azt sem, hogy az ember erőfeszítése igenis előmozdítja üdvözülését, még akkor is, ha ehhez az erőfeszítéshez az isteni kegyelem támogatása is szükséges.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> A Summa Theologicában ez így hangzik: "Azért kell az előre elrendeltetteknek jót cselekedniük és jól imádkozniuk, mert ezekkel a tetteikkel az előre rendelés a legnagyobb bizonyossággal teljesül... éppen ezért elmondható, hogy az előre rendelést előmozdíthatja az ember, de meggátolni nem tudja." 1. q. 23, 8.

Az akarat szabadságáról azt mondja Szent Tamás, hogy ellenkezne Isten és az ember természetével, ha azt feltételeznénk, hogy az ember nem dönthet szabadon, sőt, még az is szabadságában áll, hogy elutasítsa az Isten által felkínált kegyelmet.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Sunnna contra gentes, III/1. könyv 73. fejezet; 111/2. könyv, 85. és 159. fejezet.

Más teológusok Szent Tamásnál is erősebben hangsúlyozzák, hogy az embernek erőfeszítéseket kell tennie az üdvözülésért. Bonaventura szerint Isten szándéka, hogy felkínálja az embereknek a kegyelmet, de ezt csak azok kaphatják meg, akik jó cselekedeteikkel felkészülnek fogadására.

Ez a felfogás csak erősödött a XIII. és XV. század során Duns Scotus, William Ockham és Gabriel Biel rendszerében, ami a reformáció szellemének megértésében rendkívül fontos állomás, mert Luther külön támadta az általa "Sau-Teologen"\* névvel illetett késő középkori skolasztikusokat.

\* "Disznó teológusok".

Duns Scotus az akarat jelentőségét hangsúlyozta. Az akarat szabad. Azzal, hogy az ember akaratát valóságossá teszi, saját egyéni énjét valósítja meg, és éppen ez az ember elégedettségének legnagyobb forrása. Mivel az isteni parancs szerint az akarat az individuális én cselekedete, még az Istennek sincs közvetlen hatalma az ember döntésében.

Gabriel Biel és William Ockham azt hangsúlyozta, hogy az üdvözülésnek feltétele az ember jó cselekedete; jóllehet ők is

beszélnek Isten segítségéről, de - a régi egyházi tanításoktól eltérően - már nem tartották döntő jelentőségűnek.<sup>26</sup> Biel azt feltételezi, hogy az ember szabad, és mindig Istenhez fordulhat, aki kegyelmével segítségére siet. Ockham azt tanította, hogy az ember természetét nem rontotta meg igazán a bűnbeesés; a bűn szerinte csupán egyedi aktus, amely semmit sem változtat az ember lényegén. A tridenti zsinat világosan leszögezi, hogy a szabad akarat együttműködik Isten kegyelmével, de az akarat húzódozhat is ettől az együttműködéstől.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Seeberg, i. m. 766.

<sup>27</sup> Vö. Bartmann: i. m. 468.

Ockham és más kései skolasztikusok emberről vallott felfogása az embert nem szerencsétlen bűnösnek, hanem szabad egyénnek ábrázolja, aki éppen természete miatt képes minden jóra, s akinek akaratát semmiféle természeti és más külső erő nem befolyásolja.

Luther támadásainak egyik fő célpontja, a késő középkorban egyre nagyobb szerepet játszó búcsúcédula, melynek vásárlása Luthert szörnyű dühre indította, összefüggésben állt az emberi akarat és erőfeszítés növekvő hangsúlyozásával. Azzal, hogy az egyén a pápa képviselőjétől búcsúcédulát vásárolt, felmentetett a tisztító tűzbeli szenvedés alól, amely - e felfogás szerint - az örök kárhozatot helyettesítette. Az egyén - mint ahogy azt Seeberg kimutatta<sup>28</sup> - joggal feltételezte, hogy a búcsúcédulával jogot nyert a feloldozásra minden bűne alól.

<sup>28</sup> Seeberg: 624.

Első pillantásra úgy tetszhet: az, hogy az ember a pápától felmentést vásárolhat a purgatóriumbeli büntetés alól - mivel ez nem más, mint az egyházi tekintélytől és szentségektől való függés -, látszólag ellentmondásban áll azzal a tanítással, hogy az emberi erőfeszítés fontos az üdvözülésben. Ez többé-kevésbé igaz, de látnunk kell azt is, hogy ez a cselekedet reményt és biztonságot nyújt. Ha az ember ilyen könnyen megszabadulhat a büntetéstől, akkor a bűn terhe sokkal elviselhetőbbé válik. Viszonylag könnyen megszabadulhat a múlt súlyától meg az őt kísérő félelemtől. Ráadásul, ne feledjük, az egyház kimondott vagy kimondatlan tanítása szerint a búcsúcédula

csak akkor érte el hatását, ha vásárlója bűnbánatot tartott, meggyónt és megáldozott.<sup>29</sup>

**29** A búcsúcédula gyakorlata és elmélete nagyon jól tükrözi a kapitalizmus növekvő befolyását. Abban a gondolatban, hogy az ember a bűn alóli feloldozást megvásárolhatja, a pénz kiemelkedő szerepével kapcsolatos új érzés fejeződik ki, s a VI. Kelemen pápa által 1343-ban a búcsúcéduláról kiadott bulla (Unigenitus dei filius) is a kapitalista gondolkodás szellemét mutatja. VI. Kelemen azt hangsúlyozta itt, hogy a Krisztus és a szentek által szerzett korlátlan kincs felett a pápa rendelkezik, és ebből részesíti ő a híveket (vö. Seeberg: i. m. 621.) Itt tehát úgy jelenik meg a pápa, mint egy monopólium birtokosa, aki "vevőinek" erkölcsi hasznára élvez anyagi előnyöket.

A reformáció szellemétől merőben eltérő gondolatok találhatóak a misztikusok írásaiban, prédikációs könyvekben, valamint a gyónási szabályzatokban is. Mindegyikben megtalálható az ember méltóságának igenlése és az én teljes kifejeződésének elfogadása. Emellett áll Krisztus követésének gondolata, mely már a XII. században széles körben elterjedt, valamint az a felfogás, hogy az ember törekedhet arra, hogy Istenhez hasonlóvá váljon. A gyónási szabályok nagy megértést tanúsítottak az egyén konkrét helyzetét illetően, és elismerték, hogy lehetnek szubjektív, egyéni különbségek. Nem keresztnek tekintették a bűnt, mely az emberben nyomasztó és megalázó érzést kelt, hanem emberi gyarlóságnak, amely iránt megértést kell tanúsítani és figyelembe kell venni.<sup>30</sup>

**30** Charles Trinkhausnak tartozom köszönettel e bekezdés számos gondolatáért, továbbá azért, hogy felhívta a figyelmemet a misztikus és prédikációs irodalom fontosságára.

Összefoglalva: a középkori egyház az ember méltóságát hangsúlyozta, szabad elhatározását, valamint azt, hogy igenis számítanak erőfeszítései az Istennek tetsző életre, vallotta Isten és ember hasonlóságát, továbbá azt, hogy az ember joggal bízik Isten szeretetében. Az embereket egyenlőnek és éppen Istenhez való hasonlóságukban testvéreknek hitték. A késő középkorban azonban zavarodottság és bizonytalanság lett úrrá az embereken, a kialakuló kapitalizmus hatására a korábbi biztonságérzet megszűnt. Ezzel párhuzamosan azonban az emberi akarat és erőfeszítés szerepét hangsúlyozó gondolatok is egyre inkább felerősödtek. Feltételezhető, hogy ama társadalmi csoportok szellemisége, amelyek gazdasági helyzetük következtében hatalmasnak és függetlennek érezhették magukat, kifejezésre jutott mind a reneszánsz filozófiában, mind a késő középkori katolikus tanításban. Ezzel szemben Luther teológiája az egyház tekintélye ellen küzdő középosztály érzésvilágát tükrözi, amely ellenérzéseket táplálva az új tőkésosztállyal szemben, fenyegetésnek érezte a kapitalizmus fellendülését, és a



tehetetlenségnek és az egyén jelentéktelenségének érzése lett úrrá rajta.

Luther rendszerének - a katolikus hagyománytól való eltérést tekintve - két oldala van. A protestáns országokban tanainak csak az egyik oldalát hangsúlyozták. Vélekedésük szerint Luther lelki ügyekben függetlenséget adott a személyiségnek, az egyházat megfosztotta tekintélyétől, és ezt a tekintélyt az egyénre ruházta át. Felfogásában a hit és az üdvözülés szubjektív, egyéni élmény, amelyben minden felelősség az individuumé s nem egy olyan intézményé, melynek hatalmában lenne azt megadni, amit az individuum nem tud elérni. Luther és Kálvin tanainak ez az oldala joggal üdvözölhető, hiszen ez a forrása az újkori társadalom politikai és lelkiismereti szabadságának s annak a fejleménynek, amely kiváltképpen az angolszász országokban elválaszthatatlanul összekapcsolódott a puritanizmus eszméivel.

Az Újkori szabadság másik oldala az az elszigeteltség és tehetetlenség, amelyet ez a szabadság az individuum számára hozott; az egyén függetlenségéhez hasonlóan ennek is éppen annyira a protestantizmus a szülője. Minthogy könyvünk a tehernek és veszélynek tartott szabadsággal foglalkozik, a soron következő elemzés-szándékos egyoldalúsággal- Luther és Kálvin tanainak azt az oldalát emeli ki, amelyben a szabadság e negatív vonatkozása gyökerezik, azaz hogy ők az ember alapvető romlottságát és tehetetlenségét hangsúlyozzák.

Luther azt feltételezte, hogy az ember természetétől fogva romlott, és ez fordítja szándékait rossz irányba, lehetetlenné téve, hogy egyedül természetétől vezettetve bármiféle jótettet hajtson végre. Az ember természetétől fogva gonosz és alattomos (naturaliter et inevitabiliter mala el vitiata natura). Hogy az emberi természet romlott és teljességgel képtelen a választásra jó és rossz között alapvető Luther gondolatmenetében. Ebben a szellemben kommentálja Luther Pál apostolnak a rómabeliekhez írott levelét. "Ennek a levélnek az a lényege, hogy szétrombolja, kiirtsa, megsemmisítse a test minden irányítását és törvényét (még akkor is, ha az az emberek szemében vagy magunknak bármily becses is), hogy valóban szívből és őszintén így legyen... Azért kell ennek így lennie, hogy teljes

szívünkől és belső szándékunkkal a magunk szemében is megsemmisüljön ez az irányítás és törvény.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Martin Luther: Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516 (Előadás a rómaiaknak írt levélről). Martin Luther Ausgewählte Werke. Hrsg. II. I1. Borchardt-G. Merz. Ergänzungsreihe, Bd. 2. München, 1957, 10 k.

Az isteni kegyelem egyik legalapvetőbb feltétele ez a meggyőződés az ember romlottságáról és arról, hogy saját erejéből képtelen bármiféle jóra. Az isteni kegyelem csak akkor száll rá, ha megalázkodik, és teljesen megsemmisíti akaratát és büszkeségét. "...mert Isten nem a mi saját igazságunk, hanem külső [fremd] irányítás és törvény útján akar minket boldogítani, egy olyan törvénnyel, amelyik nem belőlünk jön s származik, hanem valahonnan máshonnan... Ez azt jelenti, hogy olyan törvényt kell tanítanunk, amelyik teljes mértékben kívülről származik, és merőben idegen törvény."<sup>32</sup>

<sup>32</sup> U.o. 10.

Évekkel később, De servo arbitrio című vitairatában, mely a szabad akaratot védő Erasmus ellen szólt, Luther még élesebben fogalmazta meg az ember tehetetlenségét. "...Olyan tehát az emberi akarat, középütt (Isten és a Sátán között) mint valami igavonó barom; ha Isten úgy kívánja, akkor úgy akarjuk és oda megy, ahová Isten akarja, úgy ahogy ezt a zsoltárokból olvashatjuk: Akkor balgatag és tudatlan volnék én, oktalan állat volnék te irántad. / De én mindenkor veled vagyok, te fogod az én jobb kezemet." (Zsolt. 73, 22-23.) Ha a Sátán keríti hatalmába, akkor azt akarja és oda akar menni, ahová a Sátán viszi. Az sincs hatalmában az akaratnak, hogy megválassza, melyik lovashoz szaladjon, vagy melyiket keresse, a lovasok viszont versengnek egymással birtoklásáért."<sup>33</sup> Később így fogalmaz:, ha ezt a szót [szabad akarat] mégsem akarjuk elhagyni, bár ez volna a legbiztonságosabb és legvallásosabb dolog, tiszta lelkiismerettel tanítható, hogy az ember szabad akarata a felette álló dolgokra nem, csak a nálánál sokkal alacsonyabbakra... vonatkozik. Egyáltalán, Istennel kapcsolatban az embereknek nincs »szabad akarata«; vagy az Isten, vagy a Sátán akaratának foglya, rabszolgája és szolgája."<sup>34</sup> Az ember tehetetlen eszköz Isten kezében; alapjában gonosz, s egyetlen feladata, hogy megnyugodjék Isten akaratában; Isten csak számára felfoghatatlan ítélkezés által mentheti meg. Mindezek nem olyan tanok, amelyek határozott választ adhattak volna egy oly kétségbeesett, szorongó, kételyekkel viaskodó s egyben

a bizonyosságra áhító embernek, mint amilyen Luther volt. Ám Luther végül választ talált kételyeire. 1518-ban egy hirtelen megvilágosodásban volt része. Az ember nem üdvözülhet saját érdemei révén, s még csak azon sem szabad gondolkodnia, hogy tettei megnyerték-e Isten tetszését, ám biztos lehet üdvözülésében, ha hisz. Az ember a hitet Istentől kapja, s ha képes egy minden kételkedés nélküli személyes hit megélésére, üdvözülni fog. Istennel való kapcsolatában az ember csak befogadó. Ha Isten kegyelméből egyszer már részesült a hit élményében, megváltozik természete, mert a hitben Krisztussal egyesül, és Krisztus igazsága felváltja saját igazságát, mely Ádám bukása által veszett el. Az ember élete során sohasem lehet teljesen erényes, mert veleszületett romlottsága sohasem tűnhet el maradéktalanul.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Martin Luther: Vom unfreien Willen (Az akarat szolgaságáról). Vö. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, Bd. 3. 196.

<sup>34</sup> Uo. 200. - Ez a kettősség (engedelmesség a személyiségnél erősebb hatalmaknak és a lejjebb állók feletti uralom) mint a későbbiek során látni fogjuk, a tekintélyelvű személyiség beállítottságára jellemző.

<sup>35</sup> Vö. Sermo de duplici iustitia (A kétféle igazságosságról), Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, Bd. I. 368-378.

Az a lutheri tan, hogy a hit az ember megváltottságának személyes kételyek nélküli megélése - első pillantásra- élesen ellentmond annak a kételynek, amely Luther személyiségét és tanítását 1518-ig jellemezte. Pszichológiai szempontból azonban a kétely bizonyosságra váltása ok-okozati összefüggésen alapul; egyáltalán nincs közöttük ellentmondás. Emlékeznünk kell arra, amit a kétely természetéről mondtunk. Nem a racionális, a gondolkodás szabadságából fakadó kételyről volt szó, mely egy elfogadott nézetet mer ésszel kétségbe vonni, hanem az irracionálisról, mely a világot szorongással és gyűlölettel szemlélő egyén elszigeteltségéből és tehetetlenségéből fakad. Racionális válaszokkal sohasem lehet kigyógyulni az irracionális kételkedésből. Ez csak úgy lehetséges, ha az egyén egy értelmes világ integráns részévé válik. Ha ez nem következik be, márpedig Lutherrel és az általa képviselt középosztállyal nem következett be, akkor a kételyt csak egy teljes biztonságot ígérő módszerrel lehet lecsendesíteni vagy elfojtani. A biztonságkeresésnek az a kényszere, amely Luthert jellemzi, nem az őszinte hitet tükrözi, hanem abban a szükségletben gyökerezik, hogy úrrá akar lenni az elviselhetetlen kételyen. Luther megoldását napjainkban igen sokan követik, mégpedig olyanok, akik nem teológiai terminusokban gondolkodnak. Olyasfajta biztonságot

keresnek, amellyel kiküszöbölhetik saját énjüket, és ezáltal eszközzé válnak egy elsőprő hatalom kezében. Luther számára ez a hatalom Isten volt, és a biztonságot a feltétlen alávetettségben kereste. Bizonyos mértékben sikerült ugyan elhallgattatni kételyeit, de azok sohasem tűntek el teljesen, utolsó órájáig küszködött velük, és csak a behódolás fokozására tett meg-megújuló kísérletekkel tudott úrrá lenni rajtuk. Pszichológiai szempontból a hitnek két egymástól teljesen eltérő jelentése van. Jelentheti az emberiséghez fűződő, belülről jövő kapcsolatot és az élet igenlését, vagy az egyén elszigeteltségéből és az élethez fűződő negatív viszonyából fakadó kételyre adott válaszreakciót. Luther hitének is ilyen kompenzatorikus jellege volt.

Rendkívül fontos ezért, hogy megértsük a kétely jelentőségét meg az elnémitására tett kísérletek fontosságát, mert ez nemcsak Luther, és - mint hamarosan látni fogjuk -, Kálvin teológiáját érinti, hanem az újkori ember életének egyik legalapvetőbb kérdését. Az újkori filozófia kiindulópontja a kételkedés. A kételkedés csillapításának szükséglete óriási lendületet adott mind az újkori filozófia, mind a természettudomány fejlődésének. Racionális válaszokkal sikerült ugyan számos racionális kételyt eloszlatni, ám az irracionális kétely nem némult el, és nem is fog elhallgatni mindaddig, amíg az embernek nem sikerül átlépnie a negatív szabadságból a pozitív szabadságba. A kételkedés elfojtására tett korunkbeli kísérletek - akár a kényszeres sikervágy, akár a tények felhalmozott tudásába vetett vakhit kielégíthetik a bizonyosság iránti vágyat, amiként az is, ha alávetjük magunkat egy vezérnek, aki magára vállalja a "bizonyosság" felelősségét - legfeljebb a kétely tudatosulását akadályozzák, de magát a kételkedést nem szüntetik meg. Amíg az ember nem győzte le belső elszigeteltségét, és nem vált értelmessé saját helye az emberi szükségletek világában, addig ez a kétely változatlanul fennmarad.

Mi volt tehát az összefüggés a középkor végén Luther tanai és -a gazdagok meg a hatalmasok kivételével - az emberek pszichológiai helyzete között? Láttuk már: a régi rend összeomlóban volt; az egyes ember elveszítette bizonyosságtudatát, s fenyegetve érezte magát az új gazdasági erőktől: a tőkésektől és a monopóliumok birtokosaitól. A régi céhes rendszer helyébe a szabad verseny lépett, és a népesség alsóbb osztályai nyakukon érezték a fokozódó kizsákmányolás

nyomását. A lutheranizmus másfajta vonzerőt gyakorolt az alsóbb osztályokra, mint a polgárságra. A városi szegénység és még inkább a parasztság helyzete kétségbeejtő volt. Könnyörtelen elnyomásban éltek, megfosztva hagyományos jogaiktól és privilégiumaiktól. Forradalmi hangulatukat a parasztlázadások és a városi forradalmi mozgalmak tükrözték. Csakúgy, mint a korai kereszténység rabszolgáinál és napszámosainál, reményeiket és várakozásaikat számukra is az Evangélium fejezte ki, arra ösztökélve a szegényeket, hogy keressék a szabadságot és a igazságot. Azzal, hogy Luther a tekintélyt támadta, és tanításai középpontjába az Evangéliumot állította, az őelőtte fellépő evangéliumi mozgalmakhoz hasonlóan vonzerőt gyakorolt a nyugtalan tömegekre.

Luther ugyan elfogadta hűségüket, és támogatta őket, de csak egy bizonyos pontig - fel kellett mondania ezt a szövetséget, amint a parasztok messzebb merészkedtek annál, hogy az egyház tekintélyét támadják, és kisebb, sorsuk javítására irányuló kérésekkel lépjenek fel.

De a parasztság forradalmi osztállyá vált, s azzal fenyegetett, hogy lerombol minden tekintélyt, és megdönti annak a társadalmi rendnek az alapjait, melynek fenntartása a középosztály számára életfontosságú volt. Mert a középosztály minden korábban említett nehézsége ellenére, alsóbb rétegeivel együtt, igen sok, a szegények követeléseivel szemben megvédendő privilégium birtokában volt. Következésképpen elkeseredett ellensége volt azoknak a forradalmi mozgalmaknak, amelyek nemcsak az arisztokrácia, az egyház és a monopoltókések privilégiumait, hanem az ő kiváltságait is sértették.

A leggazdagabb és legszegényebb rétegek közt elhelyezkedő polgárság helyzete volt az oka bonyolult és sok szempontból ellentmondásos reakciójának. A törvény és a rend fenntartását akarta, miközben a kialakuló kapitalizmus létében fenyegette, hiszen még a polgárság legsikeresebb tagjai sem voltak olyan gazdagok és hatalmasak, mint a nagytőkések maroknyi csoportja. A középosztály tagjainak keményen kellett küzdeniük a fennmaradásért és az előrejutásért. A gazdagok fényűzése okozta kisebbrendűségi érzésük irigységgel és elkeseredéssel párosult. Egészében véve az összeomló feudalizmus és a kialakuló kapitalizmus inkább fenyegette, mintsem segítette a polgárságot.



Éppen ezt a dilemmát tükrözte Luther emberről vallott felfogása. Az ember ugyan szabad minden lelkiismereti nyomástól, de éppen e szabadsága következtében lesz magányos és szorongó; megbénítja saját jelentéktelenségének és tehetetlenségének tudata. A szabad, elszigetelt individuum összeroppan egyéni jelentéktelenségének felismerésétől. Luther teológiája ezt a tehetetlenséget és kételyt tükrözi; a vallás nyelvén megfogalmazott emberképe az individuumnak a korabeli társadalmi és gazdasági fejlődés által meghatározott helyzetét írja el. Az Új gazdasági erőkkel szemben a középosztály éppoly tehetetlen volt, mint amilyennek Luther az embert Istennel való kapcsolatában ábrázolta.

De Luther nem csupán a már amúgy is meglévő jelentéktelenség érzetére döbbsentette rá azokat az osztályokat, amelyekhez prédikációi szóltak, hanem megoldást is kínált számukra. Ha az ember elfogadja saját jelentéktelenségét, ha a lehető legnagyobb mértékben megalázkodik, ha akaratának utolsó morzsáit is feladja, ha lemond önnön erejéről, ha megveti azt, még reménykedhet abban, hogy Isten magához fogadja. Luther Istenhez fűződő viszonyát a teljes alávetettség jellemezte. Hitről vallott felfogása pszichológiai értelemben a következőket jelenti: ha teljesen aláveted magad, ha elfogadod egyéni jelentéktelenségedet, akkor talán a mindenható Isten szeretni fog téged. Ha a lehető legteljesebb önmegtagadással szabadulsz meg saját individuális énedtől, minden gyarlóságával és kételyével együtt, megmenekülhetsz attól az érzéstől, hogy porszemnek érzed magad, és részesülhetsz Isten dicsőségében. Így Luther ugyan megszabadította az embereket az egyház tekintélyétől, de arra kényszerítette őket, hogy egy sokkal zsarnokibb tekintélynek, Istennek vessék alá magukat, aki üdvözülésük alapfeltételeként ragaszkodik az ember teljes behódolásához és ahhoz, hogy megsemmisítse individuális énjét. Luther "hite" abból a meggyőződésből fakadt, hogy önfeladásunkért cserébe szeretetet kapunk. Ez fölöttébb hasonlít ahhoz a megoldáshoz, amikor az egyén teljes mértékben az államnak vagy a "vezérnek" veti alá magát.

Luther félté is, szerette is a hatalmat - jól tükrözik ezt politikai nézetei. Noha szembeszállt az egyház tekintélyével, és felháborodással tekintett az új pénzes osztályokra (nem kis részük éppen az egyházi hierarchia felső rétegéből került ki), és egy

bizonyos pontig támogatta a parasztság forradalmi mozgalmait, mégis a lehető legnyomatékosabban kifejtette, hogy engedelmeskedni kell a fejedelmeknek és a világi tekintélyeknek. "A hatalmon lévők tekintélye jó és Istentől való, még akkor is, ha a hatalmasok gonoszok és istentelenek... Éppen ezért ott a hatalom, ahol az virágzik; ott van és ott is marad, mert Isten így rendelte."<sup>36</sup> Másik írásában egyértelműen a fensőbbiség oldalára áll a parasztokkal szemben: "Isten inkább megengedi, hogy a fensőbbiség megmaradjon, bármennyire gonosz is, semmint hogy megengedje, hogy a csőcselék lázadjon, még ha az jogos volna is... Bármennyire zsarnok is, a fejedelem maradjon fejedelem. Lefejeztetni csak keveseket fog, hiszen kell hogy maradjanak alattvalói, akik felett uralkodhat."

<sup>36</sup> Vorlesug über den Römerbrief id. kiad. 405.

Luther kötődése a hatalomhoz s attól való félelme jól megmutatkozik a kiszolgáltatott tömegek, a "csőcselék" iránti gyűlöletében és megvetésében, különösen akkor, amikor a tömegek túl messzire mentek forradalmi próbálkozásaikkal. Egyik dühödt röpiratában írta le a híressé vált sorokat: "Épp ezért hagyjatok csak mindenkit, aki titokban vagy nyíltan lázadókat csap agyon, gyilkol meg vagy szúr le; ne feledjétek, hogy nincs undorítóbb, ártalmasabb és ördögibb, mint egy lázadó. Éppen olyan ez, mintha egy veszett kutyát kellene agyoncsapnod. Ha ezt meg nem teszed, akkor a lázadó pusztít el téged és veled együtt egy egész országot."<sup>37</sup>

<sup>37</sup> (Auch) Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der (andern) Bauern (A parasztok rabló és gyilkos hordái ellen), 1525. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, Bd. 7. 191-197. - Vö. Herbert Marcuse Luther szabadságfelfogásáról szóló elemzésével in Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Ed. M. Horkheimer. Ideengeschichtlicher Teil. Paris, 1936.

Luther személyisége és tanításai ellentmondásosan viszonyulnak a hatalomhoz. Egyfelől túlságosan is féli (a világi felelősséget és Isten hatalmát), másfelől lázad az egyház tekintélye ellen. A tömegekhez való viszonya is ilyen ambivalens. Amíg az általa megengedettnek ítélt határok között lázadnak, velük tart, ám ha az általa elfogadott tekintélyek ellen fordulnak, előnti a gyűlölet, és a tömegek iránti megvetése kerül előtérbe. A menekülés pszichológiai mechanizmusaival foglalkozó fejezetben bemutatjuk majd, hogy a

"tekintélyelvű karakternek" tipikus vonása, hogy egyszerre rajong a tekintélyért és gyűlöli a hatalom nélkülieket.

Ezen a ponton fontos megértenünk, hogy Luthernek a világi tekintélyekhez fűződő viszonya szorosan összefüggött vallási tanításaival. Luther arra készíti az embert, hogy saját érdemeit értéktelennek és jelentéktelennek higgye, hogy úgy érezze, tehetetlen eszköz Isten kezében, s ezáltal megfosztja az egyes embert attól az önbizalomtól és méltóságérzettől, amely a világi elnyomás elleni bármely fellépésének az alapja. A történelmi események során Luther tanainak sokkal messzebbmenő következményei voltak. Büszkeségét és méltóságérzetét elveszítve az egyén pszichológiailag már odáig jutott, hogy elveszítse azt a középkori gondolkodást jellemző érzést, mely szerint az élet értelme az ember üdvözülése és lelki céljainak megvalósulása. Az ember készen állt arra, hogy olyan szerepet fogadjon el, amelyben élete rajta kívül eső célok, a termelékenység és tőkefelhalmozás eszközévé válik. Luther gazdasági tevékenységgel kapcsolatos nézetei jellegzetesen középkoriak voltak, még Kálvin elképzeléseinél is inkább középkoriak. Fölháborodott volna azon, hogy az ember élete gazdasági célok eszközévé váljék. Jóllehet gondolkodása gazdasági kérdésekben hagyománykövető volt, azzal hogy az egyén semmisségét, jelentéktelenségét hangsúlyozta, olyan fejlődés útját egyengette, amelyben az ember nemcsak a világi tekintélynek kénytelen engedelmessé válni, hanem egész életét alá kell vetnie a gazdasági teljesítménynek. Napjainkra ez a gondolkodás abban a fasiszta gondolatban csúcsosodott ki, hogy az élet célja nem egyéb, mint hogy "magasabb" hatalmakért, a vezérért vagy a faji közösségért áldoztassék fel.

Kálvin teológiája, amely az angolszász országokban éppoly jelentőségre tett szert, mint Lutheré Németországban, teológiailag és pszichológiailag egyaránt ugyanazt a szellemet tükrözi, mint Lutheré. Jóllehet ő is szembeszállt az egyház tekintélyével és tanainak vak elfogadásával, szemében a hit az ember gyengeségében gyökerezik: egész gondolkodásának fő motívuma az önmegalázás és az emberi büszkeség lerombolása: "Ezért, ha csak egy kicsit is adunk az örökkévalóságra, akkor kitartóan kell törekednünk arra, hogy lerázzuk ezeket a bilincseket... hogy a világ túl nagyra

értékelésétől szabadulva igyekezzünk egész szívünkkel a jövőendő életen elmélkedni."38

38 Joannes Calvin: *Institutio Christianae Religionis in Libros quattor*, 1559, III. 9, 1. (Vö. Kálvin János: *Tanítás a keresztyén vallásra. Rövidített formában.* Ford. Békési Andor. Budapest, 1991, 145.)

Kálvin azt tanítja, hogy meg kell aláznunk magunkat, mert ez az önmegalázás az eszköze annak, hogy Isten erejére támaszkodhassunk. "Mert semmi sem serkent bennünket annyira arra, hogy elménk birodalmát és bizonyosságát Istenbe vessük, mint az önmagunk iránt való bizalmatlanság és a saját nyomorúságunk tudatából származó aggodás."39

39 Calvin: *Institutio*, III. 2, 23. Vö. id. kiad., Budapest, 1991, 125.

Tanítása szerint az egyénnek nem szabad azt éreznie, hogy saját maga ura: "Ha nem vagyunk a magunkéi, hanem Istenéi vagyunk, akkor az is világos, hogy milyen tévedésektől kell óvakodnunk és mire kell életünk egész tevékenységét összpontosítani. 1. Nem vagyunk a magunkéi, tehát ne a mi eszünké és akaratumké legyen a vezető szerep szándékainkban és tetteinkben. 2. Nem vagyunk a magunkéi, tehát ne azt tűzzük célul magunk elé, hogy azt keressük, ami nekünk test szerint kívánatos. 3. Nem vagyunk a magunkéi, tehát amennyire csak tőlünk telik, feledkezzünk meg magunkról és mindarról, ami csak a miénk. Viszont, az Istenéi vagyunk, tehát Neki éljünk és Neki haljunk. Az Istenéi vagyunk, tehát minden cselekedetünket az Ő bölcsessége, akarata irányítsa."40

40 Uo. 111. 7, 1. Vö. id. kiad. 138. - Fromm megjegyzése az amerikai kiadásban: az idézetet magam fordítottam [A. Thoulk biztosított számára egy 1835-ös kiadást]. Bírálata az Allen-féle fordításról (John Calvin's *Institutio ot' the Christian Religion*, translated by John Allen. Philadelphia, 1928): "Allen így fordítja a mondatot: "Az ember saját hajlamainak engedelmeskedve jut a leghatásosabban pusztulásba; egyetlen út vezet a biztonságba: ha nem saját tudásunktól és akaratumktól függünk, hanem csakis az Úr irányítását követjük. A latin *sibi ipsis obtemperant* azonban nem felel meg annak, hogy az ember saját hajlamainak engedelmeskedik, hanem azt jelenti, hogy "az ember saját magának engedelmeskedik". Annak megtiltása, hogy az ember saját hajlamait kövesse a kanti etika szelídségre emlékeztet, mely szerint az embernek el kell fojtania természetes hajlamait és lelkiismerete parancsát kell követnie. Ezzel szemben annak megtiltása, hogy az ember saját magának engedelmeskedjen, az ember autonómiájának cáfolata. Ugyanez az árnyalatnyi jelentésbeli eltérés adódik abból, hogy az ita *unicus est salutis portis nihil nec sapere, nec velle per se ipsum* fordítása így hangzik: Ne függjünk tudásunktól vagy akaratumktól! Míg az eredeti latin szöveg szöges ellentétben áll a felvilágosodás filozófiájának mottójával, *sapere aude* (Merj tudni!), Allen fordítása csak attól óv, hogy az ember saját tudásától függjön, ez pedig olyan figyelmeztetés, mely kevésbé áll ellentétben az újkori gondolkodással. Azért említem ezeket a latin eredetitől való eltéréseket, mert jól megmutatják, hogy - minden nyílt szándék nélkül is - pusztán a fordítás »modernizálja«  
vagy színezi a szerző szellemiségét."

Az erényre sem törekedhetünk önmagáért, hiszen az csak hiúságra vezethet: "Mert helyes az a régi mondás, hogy a bűnöknek egész

világa rejtőzködik az ember lelkében. Nem is találhatunk más orvosságot, mintha önmagunkat megtagadva és a magunkról való gondoskodást feledve, minden tehetségünket azoknak keresésére fordítjuk, amiket az Úr kíván tőlünk, mégpedig csak azért, mert ezek az Úrnak tetszenek."<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Calvin: Institutio III. 7, 2. (Kálvin János: A keresztyén vallás rendszere, 1859. 1-2. Ford. Ceglédi Sándor-Rábold Gusztáv. Pápa, 1909-1910, I. 661-662.)

Kálvin is cáfolja, hogy a jótettek üdvözülésre vezethetnek, hiszen teljesen hiányoznak belőlünk: "soha nincs az istenfélő embernek semmi olyan cselekedete, amely ha Isten azt az ő szigorú ítélete szerint vizsgálja, kárhozatos ne lenne."<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Calvin: Institutio III. 14, 11. Vö. id. kiad. Pápa, 1909-1910, 2.

Ha megkíséreljük megérteni Kálvin rendszerének pszichológiai jelentőségét, látjuk, elvben ugyanaz érvényes rá, mint amit Luther tanításaival kapcsolatban mondtunk. Kálvin is a konzervatív középosztálynak prédikált, azoknak az embereknek, akik mértéktelenül magányosnak érezték magukat és féltek. Jól tükrözte ezeket az érzéseket Kálvinnak az ember jelentéktelenségéről és gyengeségéről, valamint erőfeszítésének hiábavalóságáról szóló tana. Mindennek ellenére volt bizonyos különbség Luther és Kálvin között. Míg Luther Németország az átalakulás forrongása közepette élt, amelyben a kialakuló kapitalizmus nem csupán a középosztályt, hanem a parasztságot és a városi szegénységet is fenyegette, addig Genf városa viszonylagos prosperitásnak örvendett. A XV. század első felében Európa egyik fontos vásárvárosa volt, és noha Kálvin idejében Lyon már rávetített árnyékát, Genf gazdasági ereje töretlen maradt.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Vö. Kulischer: 249.

Összességében tehát meglehetősen biztonsággal feltételezhető, hogy Kálvin követői a konzervatív középosztályba tartoztak;<sup>44</sup> legfontosabb híveit Franciaországban, Hollandiában és Angliában sem a nagytőkések, hanem a mesteremberek és kiskereskedők között kell keresnünk. Voltak ugyan közöttük tehetősebbek is, ám mint társadalmi osztályt mégis létükben fenyegette őket az előretörő kapitalizmus.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Vö. Georgia Harkness: John Calvin. The Man and His Ethics. New York, 1931, 151. skk.



Erre a társadalmi osztályra a kálvinizmus ugyanolyan pszichológiai hatással volt, mint amit már a lutheranizmussal kapcsolatban tárgyaltak. Egyszerre fejezett ki szabadságérzést, de az egyén jelentéktelenségét és gyengeségét is. A kálvinizmus egyfajta megoldást kínált: azt tanította, hogy az egyén teljes engedelmességgel és önmegalázással újfajta biztonságot remélhet.

Kálvin és Luther tanai között számos árnyalatbeli eltérés van, ám ezek könyvünk fő gondolatmenete szempontjából lényegtelenek. Mindössze két különbségre kell rámutatnunk. Az egyik Kálvinnak az eleve elrendelésről szóló tana. Szent Ágoston, Aquinói Szent Tamás és Luther eleve elrendelésről szóló tanával ellentétben Kálvinnál ez a tanítás az egyik sarkalatos kérdéssé, sőt talán egész rendszere legfontosabb elemévé vált. Feltételezi, hogy Isten nemcsak a kegyelemre választ ki egyeseket, hanem afelől is előre rendelkezik, hogy kik ítéltessenek örök kárhozatra-és ezzel új módon értelmezi a predestinációt.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Calvin: Institutio 111. 21, 5. Vö. id. kiad. Bp., 1991, 186 - 187.

Az örök üdvösség vagy örök kárhozat nem annak a következménye, hogy az individuum jót vagy rosszat cselekedett-e életében -ezt Isten már az egyén megszületése előtt, eleve eldönti. Hogy miért szemel ki egyeseket üdvözülésre s másokat miért ítél kárhozatra, olyan titok, melyet az embernek tilos kutatnia. Azért cselekszik így Isten, mert úgy látja jónak, hogy megmutassa végtelen hatalmát. Annak ellenére, hogy a tanítás megpróbálja megőrizni az igazságos és szerető Atya képét, Kálvin Istenében minden olyan tulajdonság megtalálható, amely egy szeretetlen és igazságtalan zsarnokot jellemez. Az Újtestamentummal szöges ellentétben Kálvin cáfolja, hogy a szeretet volna a legnagyobb erő, s kijelenti: "Mert amit a skolasztikusok mondanak, hogy a szeretet régibb, mint a hit és a remény, nem egyéb merő örültségnél."<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Uo. III. 2, 41. Vö. id. kiad. Pápa, 1909-1910, 1. 563.

Az eleve elrendelés pszichológiai jelentősége kettős. Egyfelől kifejezi és növeli az egyén gyengeségét és tehetetlenségét. Nincs más tan, ami erősebben ad hangot az emberi akarat és erőfeszítés

értéktelenségének. Az embernek teljességgel kikerül a kezéből a saját sorsa felőli döntés, és a már meghozott döntéssel szemben semmit sem tud tenni. Tehetetlen eszköz Isten kezében. Ez a tan - Lutheréhez hasonlóan - következményeit tekintve azért jelentős, mert elhallgattatja azt az irracionális kételyt, mely Kálvinban és követőiben éppúgy megvolt, mint Lutherben. Az eleve elrendelés tana első pillantásra Úgy látszik, inkább fokozza, semmint csökkenti a lelki gyötrődését. Nem tartható-e inkább valószínűnek, hogy az egyént a korábbiaknál erősebb, kínzó kétely gyötri, hogy megtudja, örök kárhozatra vagy örök üdvösségre választott-e ki születése előtt. Hogyan nyerhet valaha is bizonyosságot arról, mi lesz a sorsa? Kálvin és követői nem tanítottak semmit sem arról, hogy erre a bizonyosságra van-e konkrét bizonyíték; ennek ellenére ő is, követői is meg voltak győződve arról, hogy a kiválasztottak közé tartoznak. Énjük megalázásának ugyanazzal a módszerével jutottak erre az eredményre, mint amelyet már Luther tanaival kapcsolatban elemeztünk. E meggyőződés birtokában az eleve elrendelés tana a legnagyobb biztonságot jelentette. Az egyén nem tehetett semmi olyat, ami veszélyeztette volna üdvözülését, mert az nem cselekedetétől függött, hanem már születése előtt elhatározott. Éppúgy, mint Luthernél, a mindent átható kételkedésből indult ki az abszolút bizonyosság keresése. Az eleve elrendelés tana ugyan bizonyosságot adott, ám megmaradt a háttérben a kétely; újra és újra el kellett hallgattatni, azzal a fokozódó fanatikus hittel, hogy az a vallási közösség, amelynek az egyén is tagja, az emberiség Isten által kiválasztott részéhez tartozik.

Kálvin predesztinációtanának egy másik jelentését is feltétlenül meg kell itt említenünk, mert az nagy erővel támadt fel a náci ideológiában. Nem más ez, mint az emberek közötti egyenlőtlenség elve. Kálvin számára kétfajta ember létezett: az, aki üdvözülni fog, és az, akinek sorsa az örök kárhozat. Mivel az ember sorsa már megszületése előtt eldőlt, s akármit tesz is élete során, képtelen változtatni rajta - ez voltaképpen az emberek közötti egyenlőség elvi cáfolata. Az embereket Isten nem teremtette egyenlőnek. Ez az elv azt jelenti, hogy nem lehet szolidaritás közöttük, hiszen tagadja a szolidaritás legerősebb motívumát, az emberek sorsközösségét. A kálvinisták meglehetősen gyermeketeg módon azt hitték, hogy ők a kiválasztottak, és Isten mindenki mást kárhozatra ítelt. Nyilvánvaló, hogy ez a hit lélektanilag mély megvetést és gyűlöletet váltott ki más

emberek iránt - gyakorlatilag éppoly gyűlöletet, mint amelyet Istennek tulajdonítottak. Az újkori gondolkodás ugyan egyre több bizonyítékát adja az emberek közötti egyenlőségnek, de a kálvinisták elve sohasem tűnt el a háttérből. Az a tanítás, hogy az emberek fajuk-származásuk szerint alapvetően különböznek egymástól, ugyanezt az elvet igazolja, csak másfajta racionalizációval. A pszichológiai következmények viszont ugyanazok.

A kálvini tanítás másik lényeges eltérése Luther tanaitól az, hogy erőteljesen hangsúlyozza az erkölcsi erőfeszítés és az erényes élet fontosságát. Nem mintha az egyén cselekedeteivel változtathatna sorsán, de maga az a tény, hogy képes az erőfeszítésre, egyik bizonyítéka annak, hogy az üdvözültek közé tartozik. Az embernek a következő erényekre kell szert tennie: szerénység és mértékletesség (sobrietas), igazságosság (iustitia) - abban az értelemben, hogy mindenki annyit kap, amennyi megilleti -, valamint "az istenfélelem (pietas), mely elválasztva minket a világ szennyétől, valódi Szentségben egyesít az Istennel".<sup>48</sup> A kálvinizmus további fejlődése során megnő az erényes élet és a szakadatlan tevékenység jelentősége, s különösen az a felfogás gyökeresedik meg, hogy az ilyen erőfeszítés eredményeként született világi siker az üdvösség jele.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> U.o. III. 7, 3.

<sup>49</sup> Ez utóbbi gondolattal különös részletességgel foglalkozik Max Weber egész munkásságában. Véleménye szerint ugyanis e nézet fontos összekötő láncszem Kálvin tanai és a kapitalizmus szelleme között. Vö. Weber: i. m.

Az erényes élet kálvinizmusra jellemző hangsúlyozásának sajátos lélektani következménye volt: a kálvinizmus rámutatott a szüntelen emberi tevékenység pszichológiai jelentőségére. Az embernek állandóan arra kell törekednie, hogy Isten parancsai szerint éljen, s erről az útról sohasem szabad letérnie. Ez látszólag ellentmond annak a felfogásnak, hogy az ember erőfeszítése nem befolyásolhatja üdvözülését. Ilyen helyzetben a fatalista magatartás a maga tétlenségével sokkal megfelelőbb reakciónak látszana. Bizonyos pszichológiai megfontolások azonban arról tanúskodnak, hogy ez nem így van. A szorongás, a tehetetlenség és jelentéktelenség érzete, különösen a halál utáni sorsot illető kétely, olyan lelkiállapotot eredményez, amelyet gyakorlatilag senki sem tud elviselni. Alig akad olyan ember, aki rettegések közepette képes volna pihenni, az életet élvezni és nem törődni azzal, mit hoz a jövő. A bizonytalanság

elviselhetetlen állapotából és az egyéni jelentéktelenség bénító érzésétől való menekülés egyik lehetséges útja éppen a kálvinizmusban válik rendkívül fontossá: az egyén lázasan tevékenykedik, és arra törekszik, hogy mindenképpen véghezvigyen valamit. Az ilyen értelemben vett tevékenység kényszeressé válik: az individuumnak aktívvá kell válnia, hogy leküzdje kételyét és tehetetlenségét. Az efféle erőfeszítés és cselekedet forrása nem belső erőből és önbizalomból fakad, hanem kétségbeesett menekülés a szorongás elől.

Jól megfigyelhető ez a pánikszerű szorongásrohamokban. Az az ember, aki arra vár, hogy orvosa órákon belül közli vele betegségének - esetleg halálos - diagnózisát, teljesen természetes, hogy elkezd szorongani. Valószínű, hogy nem fog leülni és nyugodtan várakozni. Ha szorongása nem bénítja meg, akkor leggyakrabban többé-kevésbé lázas tevékenységbe kezd. Például fel-alá járkál, kérdéseket tesz fel, mindenkit megszólít, aki csak az útjába kerül, rendbe teszi az íróasztalát, vagy levelet ír. Az is lehet, hogy folytatja megszokott munkáját, de tevékenyebben és lázasabban, mint máskor. A szorongás csak növeli az erőfeszítést, akármilyen formát öltön is, és a megszállott tevékenységgel többnyire sikerül úrrá lenni a tehetetlenség érzésén.

A kálvinista tanításban az erőfeszítéseknek van még egy lélektani jelentése. Az a tény, hogy a szakadatlan tevékenység során az individuum nem fárad el, s erkölcsi téren és világi munkájában egyaránt sikeres, többé-kevésbé azt jelzi, hogy az illető a kiválasztottak közé tartozik. Az ilyesfajta kényszeres tevékenység irracionalitása abban áll, hogy a tevékenység nem egy kívánt cél elérésének van alárendelve, hanem arra szolgál, hogy jelezze, bekövetkezik-e majd valami, amit az egyén akaratától és hatalmától függetlenül eldöntöttek már. Ez a mechanizmus jól ismert vonása a kényszerneurózisban szenvedőknek, akik - miközben rettegnék egy fontos vállalkozás kimenetelétől - megszámlolják egy ház ablakait vagy a fákat az utcán. Ha páros szám jön ki, úgy érzik, minden rendben lesz, ha páratlan, akkor ez a kudarc biztos jele. Gyakori, hogy ez a kétely nem egyetlen esetre, hanem az egyén egész életére vonatkozik, s így az "előjelek" keresésének kényszere végigkíséri életét. Sokszor előfordul, hogy nem tudatosul a kövek számlálása, a pasziánsz, a szerencsejáték és a szorongás közötti összefüggés. Az is

lehet, hogy a nyugtalanság meghatározatlan érzése miatt pasziánszozik valaki, s csak az analízis útján deríthetnénk ki tevékenységének rejtett jelentését, azt ugyanis, hogy az egyén a jövőbe akar pillantani.

A erőfeszítés ilyenét értelmezése a kálvinizmusban a vallásos tan részévé vált. Eredetileg ugyan alapjában véve morális erőfeszítésről volt szó, ám a későbbiek során a hangsúly egyre inkább az egyén tevékenységére és eredményére, azaz az üzleti sikerre vagy kudarcra tevődött át. A sikert az isteni kegyelem, a kudarcot pedig az örök kárhozat jeleként értelmezték.

E megfontolásból kiderül, hogy a szakadatlan erőfeszítés és munka kényszere távolról sem volt ellentétben az ember gyengeségéről vallott alapvető meggyőződéssel. Ellenkezőleg, egyenesen abból fakadt. Ebben az értelemben az erőfeszítés és a munka teljesen irracionális, nem változtatja meg a sorsot, hiszen azt Isten előre, az individuum erőfeszítésétől függetlenül meghatározta. Csak arra szolgál, hogy egy előre meghatározott sorsot jelezzen, a lázas tevékenységnek pedig az egyébként elviselhetetlen tehetetlenségérzetet tompítva kell nyugalmat adnia.

A munkának mint öncélnak és a tevékenységnek ez az új értelmezése tekinthető a legfontosabb lélektani változásnak, amely az egyénnel a középkor vége óta történt. Ahhoz, hogy az ember életben maradjon, minden társadalomban dolgoznia kell. Sok társadalom ezt a problémát úgy oldotta meg, hogy a munkát rabszolgákkal végeztette el, ami lehetővé tette, hogy a szabad ember "nemesebb" tevékenységeknek szentelje magát. Ezekben a társadalmakban a munka szabad emberhez méltatlan dolog volt. A középkori társadalomban is egyenlőtlenül volt elosztva a munka terhe a társadalmi hierarchia különböző osztályai között, s nagyfokú volt a nyers kizsákmányolás, de a munkához való viszony más volt, mint ami az újkorban kialakult. A munkának még nem volt absztrakt jellege, még nem arra szolgált, hogy olyan árut hozzon létre, mely nyereséggel értékesíthető a piacon. Az ember konkrét szükségleteinek kielégítéséért dolgozott, azzal a konkrét céllal, hogy biztosítsa a megélhetését. Max Weber mutatott rá különösen élesen, hogy az embert még semmi sem sarkallta arra, hogy többet dolgozzon, mint amennyi megszokott életszínvonal fenntartásához



szükséges. Feltételezhető, hogy voltak a középkori társadalomban bizonyos csoportok, amelyek számára a munka - a produktív képesség megnyilvánulásaként - örömet jelentett, míg mások kényszerből dolgoztak, és úgy érezték, hogy ez a kényszerűség külső forrásból fakad. A modern társadalom Új vonása az volt, hogy az embert már nem külső kényszer sarkallta munkára, hanem belső kényszerítő erő, olyan kemény munkát préselve ki az emberekből, amelyet más társadalmakban csak egy szigorú rabszolgotartó érhetett volna el.

A belső kényszer minden külső kényszerítő erőnél hatékonyabbnak bizonyult abban, hogy az individuum összes energiáját a munkának szentelje. A külső kényszerrel szemben ugyanis mindig fellép valamiféle szembeszegülés, amely csökkenti a munka hatékonyságát, és lehetetlenné teszi, hogy az egyén intelligenciát, kezdeményezőképeséget és felelősséget igénylő, bonyolult feladatokat hajtson végre. Nem csorbíthatta viszont ezeket a tulajdonságokat az a munkakényszer, amelynek következtében az ember önmaga hajcsára lett. Nem lehet kétséges számunkra, hogy a kapitalizmus nem alakulhatott volna ki, ha az ember nem fordítja energiájának nagy részét a munkára. Nincs még egy korszaka a történelemnek, amelyben az emberek ennyire egyetlen célra, a munkára összpontosították volna erejüket. Az egyik legfontosabb termelőerővé a szakadatlan munka vált - semmivel sem volt kisebb a szerepe ipari rendszerünk kialakulásában, mint a gőzerőnek vagy az elektromosságának.

Eddig elsősorban a középosztály egyes tagjait eltöltő szorongásról és tehetetlenségről beszéltünk, most azonban egy másik, eddig csak futólag említett tulajdonságot, az ellenségeskedést és sértettséget említjük. Nem meglepő, hogy a középosztályban kialakult az ellenséges érzület. Ha valaki gátolt érzelmi és érzéki vágyai kifejezésében, és létében is fenyegetettnek érzi magát, érthető módon ellenségesen reagál. Említettük már, hogy a középosztály egésze, leginkább azon tagjai, akik még nem élvezték a fellendülő kapitalizmus előnyeit, frusztrálva és komolyan fenyegetve érezték magukat. Egy másik tényező - a tőkés maroknyi csoportjának és az egyház magasabb rangú tisztségviselőinek hivalkodó jómódja és hatalma - szükségképp növelte ellenséges érzületüket. Így teljesen természetes, hogy a középosztály csillapíthatatlan gyűlölettel

tekintett ezekre a rétegekre. Az alsó osztályoktól eltérően a középosztály nem tudta közvetlenül kifejezni kialakuló gyűlöletét és ellenségességét. Nem így az alsó osztályok, amelyeknek tagjai gyűlöltek gazdag kizsákmányolóikat, szerették volna megdönteni uralmukat, s ezért megengedhették maguknak, hogy kifejezésre juttassák velük szemben érzett gyűlöletüket. A hatalomvágytól fűtött felső osztályoknak is módjukban állt közvetlenül hangot adni agresszivitásuknak. A középosztály tagjai viszont lényegében konzervatívak voltak. Stabilizálni s nem felforgatni akarták a társadalmat. Mindegyikük abban reménykedett, hogy majd csak tehetősebb lesz, és részt vehet az általános fellendülésben. Ezért aztán nem fejezhette ki nyíltan ellenséges érzéseit, sőt nem is tudatosíthatta magában, hanem el kellett fojtania őket. Az ellenséges érzés elfojtása következtében azonban ezek az érzések nem szűnnek meg, csupán a tudatos gondolkodásból szorulnak ki. Ezért a felgyülemlett ellenségesség, mely nem tud közvetlenül megmutatkozni, addig növekszik, hogy már az egész személyiséget, másokhoz és önmagához fűződő viszonyát is átítatja, bár mindez racionalizált és leplezett formában történik.

Luther és Kálvin mintapéldái annak az embertípusnak, mely teljes mértékben át van itatva ellenségességgel. Nemcsak abban az értelemben, hogy e két férfiú szentélyében a történelmi alakok vagy legalábbis a vallási vezetők körében a legnagyobb gyűlölködők közé tartozott, hanem - ami még fontosabb - abban az értelemben is, hogy gyűlölettől átfűtött tanaik azokra a csoportokra hatottak, amelyeknek tagjait ugyancsak erős és elfojtott ellenséges érzület hajtotta. Ennek az ellenséges indulatnak a legmellbevágóbb kifejeződése Istenről alkotott fogalmuk, különösen a kálvinisták istenképe. Ismerős számunkra ez a fogalom, ám gyakran nem világos, mit is jelent, ha Istent úgy képzeljük el, mint Kálvin önkényeskedő, könyörtelen Istenét, aki az emberiség egyik felét örök kárhozatra szánta, s más igazolást és indokot nem adott erre, mint hogy éppen is az ő hatalma nyilvánul meg. Még Kálvint is aggasztották azok az ellenvetések, amelyeket egy ilyen Isten ellen fel lehetett hozni. Ám azok a többé-kevésbé árnyalt magyarázatok, amelyekkel az igazságos és szerető Isten létét iparkodik bizonyítani, a legkevésbé sem hangzanak meggyőzőnek. A középosztály ellenséges indulatainak és irigységének kivetítése az az emberek

feletti despotikus Isten, aki korlátlan hatalomra tör, és azt akarja, hogy az ember megalázza és alávesse magát neki.

Az ellenséges indulat és sértettség a másokhoz fűződő viszonyban is tükröződik. Legfőbb megnyilatkozási formája az erkölcsi felháborodás, mely Luther korától egészen Hitlerig állandóan jellemezte a középosztályt. Míg ez az osztály alapján irigyelt mindenkit, aki gazdagsággal és hatalommal rendelkezett, s élvezhette az életet, rosszállását és irigységét az erkölcsi felháborodásban racionalizálta, továbbá abba a meggyőződésbe bújta, hogy ezeket a felette álló embereket úgyszólván a pokol örök szenvedése sújtja.<sup>50</sup> De a másokkal szemben érzett ellenségesség egyéb módokon is felszínre tört. Kálvin uralmát Genfben a polgárok egymás közötti ellenségeskedései jellemezték, és ezt a despotikus berendezkedést tényleg csak kevéssé hatotta át a testvériség és a szeretet szelleme. Kálvin bizalmatlanul tekintett a gazdagságra, de nem sok szánalom élt benne a szegények iránt sem. A kálvinizmus későbbi fejlődése során gyakran intenek arra, hogy ne legyünk barátságosak idegenekhez, amiként gyakran találkozunk a szegények iránti kérlelhetetlenséggel és az általános gyanakvással is.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Vö. S. Ranulf *Moral Indignation and Middle Class Psychology* című tanulmányát (New York, 1964), mely fontos adalék ahhoz az állításhoz, hogy a morális felháborodás a középosztályt, kiváltképp az alsó középosztályt jellemzi.

<sup>51</sup> Vö. Max Weber: i. m. 135.; R. Tawney: i. m. 190. Ranulf: i. m. 66. skk.

Az ellenséges indulatokat és a féltékenységet Istenre vetítették ki, ami közvetett módon erkölcsi felháborodásban nyilvánult meg. Az ellenséges érzületnek ezenkívül egy másik megnyilvánulási módja is volt: az egyén saját maga ellen fordult. Már korábban láttuk, hogy Luther és Kálvin egyaránt az emberek gonoszságát hangsúlyozta, és minden erény alapjaként önmagunk megalázására és lealacsonyítására tanította őket. De aki ismeri az önvád és az önlealacsonyítás pszichológiai mechanizmusait, az nem kétkelhet abban, hogy ez az "alázatosság" erős gyűlöletben gyökerezik, amely - ilyen vagy olyan okból - nem tud közvetlenül a világ ellen fordulni, s így az illető saját személye ellen fordul. Ha igazán meg akarjuk érteni ezt a jelenséget, fel kell ismernünk, hogy a másokhoz és önmagunkhoz fűződő kapcsolat egyáltalán nem ellentmondásos, hanem alapjaiban párhuzamosságot mutat. De míg a másokkal szemben táplált ellenséges indulatok tudatosan és nyíltan

kifejezhető, az egyén önmaga ellen irányuló ellenségessége - a patológikus esetektől eltekintve - általában tudattalan, és közvetettebb, racionalizált formában fejeződik ki. Egyik formája az, amikor az egyén saját gyarlóságát és jelentéktelenségét hangsúlyozza (erről éppen az imént szóltunk), de a lelkiismeretesség vagy a kötelességtudat álcáját is öltheti. Persze olyan alázat is van, amelynek semmi köze sincs az öngyűlölethez, és éppígy létezik őszinte lelkiismeretesség és kötelességtudat is, amely nem ellenséges indulatból fakad. Az igazi lelkiismeret az integráns személyiség része, és amikor szavát követjük, akkor az egész személyiségünk igenlése. Ám azt a "kötelességtudatot", amely a vallási és világi racionalizációkra a reformációtól egészen napjainkig jellemző, erősen színezi az én ellen irányuló ellenséges érzület. A "lelkiismeret" ilyenkor durva rabszolgahajcsár, melyet az individuum épített saját magába, hogy olyan célok és kívánságok felé hajtsa, amelyekről azt hiszi hogy az övéi, holott csak a külső társadalmi követelmények belsővé válásáról van szó. A lelkiismeret durva és kegyetlen hajtóerő, megtiltja az egyénnek, hogy élvezze az életet és boldog legyen; egész életét holmi misztikus bűn levezeklésévé teszi.<sup>52</sup> Ez a kálvinizmusra és puritanizmusra oly jellemző "e világi aszkézis" alapja. Az újkori alázatosság és kötelességtudat ebből az ellenséges érzületből fakad, ami egy másik, egyébként igen zavaró ellentmondást is megmagyaráz: azt tudniillik, hogy ez az alázatosság együtt jár mások megvetésével, s hogy a szeretet és könyörület helyébe tulajdonképpen az álszentség lépett. Az őszinte alázatosság és az embertársak iránt érzett kötelességtudat képtelen volna erre, ám az önmegvetés, az ént tagadó "lelkiismeret" az ellenséges érzületnek egyik vetülete csupán, a másik a többi ember megvetése és gyűlölete.

<sup>52</sup> Freud maga is felismerte az egyén saját maga ellen irányuló gyűlöletét, amely a személyiségnek az általa felettes énnel nevezett részében található. Azt is felismerte, hogy a felettes én eredetileg egy külső, veszélyesnek vélt hatalom belsővé tétele, de nem tett különbséget a spontán, énből fakadó eszmék és a belsővé tett, egyént uraló parancsok között. - Az itt kifejtett álláspont részletesebb ismertetését lásd a tekintély pszichológiájáról szóló tanulmányomban (Autorität und Familie, 1936, Sozialpsychologischer Teil). - Karen Horney a New Ways in Psychoanalysis c. művében mutatott rá a felettes én követeléseinek kényszeres jellegére (vö. i. m.).

A reformáció szabadságfogalmának e rövid elemzése után foglaljuk össze következtetéseinket egyrészt a szabadság különös problémájával, másrészt ama általános kérdéssel kapcsolatosan, amelyet a társadalmi folyamatban szerepet játszó gazdasági, pszichológiai és ideológiai tényezők kölcsönhatása vet fel.

A középkori társadalom rendi szerkezetének összeomlása minden társadalmi osztályra nézve egyetlen fő következményt vont maga után: az egyén magára maradt és elszigetelődött. Immáron szabad volt, s ez a szabadság kettős következménnyel járt. Az egyént megfosztották korábban élvezett biztonságától és a bizonyosságnak attól az érzésétől, hogy tartozik valahová; kiszakadt abból a világból, amely gazdasági és lelki értelemben egyaránt kielégítette biztonságigényét. Magányosnak érezte magát, és szorongás töltötte el. Ennek fejében viszont módjában volt szabadon, függetlenül cselekedni és önállóan gondolkodni; a saját maga ura lehetett: az tehetett életével, amire képes volt, és nem azt, amit mások írtak elő neki.

A különböző osztályok valóságos élethelyzetétől függően azonban különböző súllyal jelentkezett a szabadság e két oldala. A fellendülő kapitalizmusból csak a legsikeresebb osztály húzott akkora hasznot, hogy igazán nagy vagyonra és hatalomra tehessen szert. Ez az osztály saját tevékenysége és racionális számítása eredményeképpen gyarapodhatott, hódíthatott, uralkodhatott és vagyonokat teremthetett. Az új pénzarisztokrácia - a születési arisztokráciával egyetemben - tehát élvezhette az új szabadság gyümölcseit, s így önbizalomra és egyéni kezdeményezőképessegre tett szert. Az is igaz persze, hogy uralmuk alá kellett hajtaniuk a tömegeket, és egymással is harcra kényszerültek, ezért az ő helyzetük sem volt mentes az erős bizonytalanságtól és félelemtől. Mindent összevetve azonban az új kapitalisták számára a szabadság pozitív oldala volt a döntő. Ezt fejezte ki az új arisztokrácia körében kialakult kultúra, a reneszánsz kultúrája, amelynek művészete és filozófiája az emberi méltóság, akarat és uralom új szellemét tükrözte, ám gyakran nagyfokú kétségbeesés és szkepszis is kifejeződött benne. A késő középkori katolikus egyház tanításai hasonlóképpen az egyéni tevékenység és akarat erejét hangsúlyozták. E korszak skolasztikus teológusai nem lázadtak a tekintély ellen, elfogadták irányítását, de hangsúlyozták a szabadság pozitív jelentését (azt, hogy az ember részt vesz sorsa, ereje és méltósága meghatározásában), illetve az ember szabad akaratát.

Az alsóbb osztályokat, a városi szegénységet és kiváltképpen a parasztságot pedig a szabadság új ígérete hajtotta, valamint az a szenvedélyes vágy, hogy véget vessenek a fokozódó gazdasági és személyes kizsákmányolásnak. E rétegeknek nem volt mit



veszteniük, viszont sokat nyerhettek. Nem a teológiai doktrínák árnyalatai, hanem inkább a Biblia alapvető tanai, a testvériség és igazságosság eszméje foglalkoztatta őket. Reményeiknek számtalan politikai lázadásban és vallásos mozgalomban adtak hangot, s e forrongásokat az őskereszténységre emlékeztető, megalkuvást nem ismerő szellem jellemezte.

Elemzésünk azonban mindenekelőtt a középosztály reagálására irányul. A kialakuló kapitalizmus ugyan megnövelte a tagjainak függetlenségét és kezdeményezőképességét, de azért főleg a fenyegetettség érzését mélyítette el bennük. A XVI. század kezdetén a középosztály még nem köszönhetett túlságosan sok hatalmat és biztonságot az új szabadságnak. A szabadságból inkább elszigeteltség és a személy jelentéktelenségének tudata fakadt, nem pedig erő és önbizalom. Az egyén ráadásul izzó gyűlöletet érzett a jómódú osztályok, kiváltképpen a hierarchikus katolikus egyház hatalma és fényűzése iránt. A jelentéktelenség és elkeseredettség érzését a protestantizmus fejezte ki, lerombolta az ember Isten végtelen szeretetébe vetett bizalmát, és azt tanította, hogy az egyén egyforma megvetéssel kezelje magát és másokat, hogy se magában, se embertársaiban ne bízzék. A személy célból eszközzé vált. Megadta magát a világi hatalomnak, és lemondott arról az alapelvről, mely szerint a világi hatalom nem igazolható pusztán léte jogán, amennyiben ellentmondásba kerül az erkölcsi elvekkel. Ez pedig nem más, mint a zsidó-keresztény hagyomány alapjául szolgáló gondolatok feladása. A protestantizmus tanai olyan képet rajzoltak az emberről, Istenről és a világról, amelyben az előbb leírt érzéseket a következő nézet igazolta: az egyén jelentéktelenségének és gyengeségének tudata magából az ember lényegéből származik, és ezért szükségszerű, hogy az egyén így érezzen.

Az új vallási tanok nemcsak az átlagos középosztálybeli polgár lelkiületét fejezték ki, hanem - racionalizálva és rendszerbe foglalva - meg is erősítették ezt az érzést. Ám ennél többet is tettek: megmutatták az egyénnek, hogyan birkózzék meg szorongásaival. Megtanították arra, hogy gyenge és gonosz természetének elfogadásával, azzal hogy egész életét vezeklésnek tekinti bűneiért, a legteljesebb önmegalázással és szakadatlan tevékenységgel úrrá lehet kételyein meg szorongásán. Ha teljesen aláveti magát Istennek, számíthat Isten szeretetére, legalábbis abban, hogy az üdvözülésre

szántak közé tartozik. A protestantizmus a rettegő, gyökereitől elszakított és magányos individuum válasza arra, hogy immáron egy új világban kell eligazodnia. A gazdasági változásokból fakadó új karakterstruktúra, amelyet csak erősítettek a vallási tanok, fontos tényezőjévé vált a későbbi társadalmi és gazdasági fejlődésnek. A kényszeres munkavágy, a szenvedélyes takarékoság, az a hajlandóság, hogy az egyén egy rajta kívül álló hatalom eszközévé váljon, nos, éppen ezek voltak azok a tulajdonságok, amelyek az újkori kapitalizmus hajtóerőinek bizonyultak, és az újkori gazdasági és társadalmi fejlődés elképzelhetetlen lett volna nélkülük. Az emberi energiák az előbb felsorolt tulajdonságokká kristályosodtak, s később szintűgy a társadalmi folyamatok hajtóerői lettek. A gazdasági szükségszerűség szemszögéből tekintve előnyös volt az új karaktervonások szellemében cselekedni, de pszichológiai szempontból is kielégüléssel járt, mert az efféle cselekvés az új személyiség szükségleteire és szorongásaira is válaszolt. Ezt az elvet általánosabban így fogalmazhatjuk meg: a társadalmi folyamat - meghatározva az egyén életmódját, azaz a többi emberhez és a munkához fűződő viszonyát - karakterstruktúráját is átalakítja. Az új vallási-filozófiai és politikai tanok e megváltozott karakterstruktúrájának felelnek meg, vissza is hatnak rá, ezáltal fel- és megerősítik és stabilizálják. Az újonnan kialakult jellemvonások előmozdították a további gazdasági fejlődést, és a társadalmi folyamatot is befolyásolták. Eredetileg az M gazdasági erők fenyegető hatására jöttek létre, lassanként azonban maguk is termelőerővé váltak, s így előmozdították és megerősítették az új gazdasági fejlődést.<sup>53</sup>

<sup>53</sup> A társadalmi-gazdasági, ideológiai és lélektani tényezők egymásra hatásának részletesebb tárgyalását a Függelékben találhatja meg az olvasó.

## IV. A MODERN EMBER SZABADSÁGÁNAK<sup>81</sup> KETTŐS ARCULATA

Az előző fejezetben bemutatottuk, miben áll a protestantizmus legfőbb tanításainak lélektani jelentősége. Láttuk, hogy az új vallási tanok olyan pszichés szükségletekre válaszoltak, amelyeket kizárólag a középkori társadalom összeomlása és a kapitalizmus kialakulása teremtett meg. Elemzésünkben a szabadság kérdésének kettős jelentésére összpontosítottunk. Láttuk, hogy a szabadulás a középkori társadalom kötelékeitől az egyént az újonnan megszerzett függetlenség érzésével töltötte el, ám egyidejűleg magányossá és elszigeteltté tette; kétely és szorongás lett úrrá rajta, új alávetettségbe és kényszeres-irracionális tevékenységekre kényszerült.

Ebben a fejezetben azt kívánom bemutatni, hogy a személyiség fejlődése a kapitalizmus időszakában ugyanabban az irányban haladt tovább, mint amerre a reformáció idejében elindult.

A protestantizmus tanai pszichológiailag készítették fel az embert a modern ipari társadalomban betöltött szerepére. Ez a rendszer a maga gyakorlatával s a belőle fakadó szellemiséggel az élet minden területét áthatotta, az ember teljes személyiségét átalakította, és igen nyomatékosan vetette fel az előző fejezetben tárgyalt ellentmondásokat. Kialakult az individuum, de még tehetetlenebbé vált, mint annak előtte; megnőtt a szabadság, de újfajta függőségek is keletkeztek. Nem kísérel meg leírni, milyen hatással volt a kapitalizmus az egyén teljes karakterstruktúrájára, mert bennünket most a problémának csak egyetlen vonatkozása, a szabadság növekedésének dialektikus jellege foglalkoztat. Célunk annak bemutatása, hogy az újkori társadalom struktúrája egyidejűleg kettős hatást gyakorolt az egyénre: függetlenné tette, megnövelte önbizalmát és kritikai érzéket, ám egyben elszigetelttebbé, magányosabbá is tette. A szabadság kérdésének megértése éppen azon múlik, hogy képesek vagyunk-e a folyamat mindkét oldalát figyelembe venni, s az egyikkel foglalkozva ne tévesszük szem elől a másikat.

Nehéz feladat ez, mert többnyire nem dialektikus fogalmakban gondolkodunk; hajlunk arra, hogy kételkedjünk abban, hogy két, egymásnak ellentmondó jelenségsorozat egy és ugyanazon forrásból származhat. Továbbá: különösen azok, akiknek szíve a szabadságért dobog, nehezen ismerik fel a szabadság árnyoldalát, azt hogy milyen roppant terheket ró az emberre. Az újkori történelem szabadságért folyó küzdelmében a figyelem a tekintély régi formái és kényszerei elleni harcra irányult, s ezért természetesnek látszott, hogy a hagyományos kötelékek számának csökkenésével arányosan növekszik a szabadság. Nem látjuk elég jól azt, hogy bár az ember lerombolta a szabadság régi korlátait, új ellenségekkel találta szembe magát, amelyek nem kívülről, hanem belülről korlátozzák személyiségének kiteljesedését. Azt hisszük például, hogy a szabad vallásgyakorlás kivívásában a szabadság egyik végső diadalát ünnepelhetjük. Nem ismerjük fel, hogy bár a vallásszabadság az egyház és állam ama erői felett diadalmaskodott, amelyek korlátozták az egyént hite szabad megélésében, az újkori ember elvesztette azt a belső képességét, hogy bármiben is higgyen, ami természettudományos módszerrel nem igazolható. A szólásszabadságról is azt gondoljuk, hogy része a szabadság végső győzelmének, és megfélemlünk arról, hogy bár fontos győzelem ez a régi kényszerek elleni harcban, az újkori ember mégis olyan helyzetbe kényszerült, hogy "saját" gondolatai és mondandója nagy részét mindenki más gondolja és mondja. Az individuum nem sajátította el azt a képességet, hogy eredeti módon, tehát önmagáért gondolkozzék, pedig csak így volna igaz az az állítása, hogy gondolkodása szabad. Arra is büszkék vagyunk, hogy az egyén életvezetésében megszabadult azoktól a külső tekintélyektől, amelyek megszabják számára, hogy mit tehet és mit nem. Olyan névtelen tekintélyeket hanyagolunk így el, mint a közvélemény vagy a "józan ész", amelyek azért oly hatalmasak, mert feltétlenül készek vagyunk engedelmessé válni a külső elvárásoknak, és rettegünk attól, hogy különbözzünk embertársainktól. Más szóval csak az nyűgöz le bennünket, hogy fokozatosan megszabadultunk az egyéni kívüli erőktől, és nem vesszük észre a belső kényszereket és félelmeket, amelyek könnyen megrendíthetik a szabadság tradicionális ellenségein aratott győzelmet. Hajlunk tehát arra, hogy azt higgyük: a szabadság problémája kizárólagosan abban áll, hogy még több szabadságra tegyünk szert, mint amennyit az újkori történelem kivívott számunkra, hisszük, hogy mindössze arra van szükség,

hogy a szabadságot megvédjük azoktól, akik ellene törnek. A megszerzett szabadságjogokhoz valóban teljes erővel ragaszkodnunk kell, de nem felejthetjük el, hogy a szabadság nemcsak mennyiség, hanem minőség kérdése is. A tradicionális szabadságot megőrizve és növelve egy újfajta szabadságot is meg kell valósítanunk, azt a szabadságot, melyben megvalósíthatjuk egyéniségünket, és hinni tudunk önmagunkban és az életben.

Ha kritikusan akarjuk vizsgálni, milyen hatást gyakorolt az ipari társadalom erre a belső szabadságra, mindenekelőtt meg kell értenünk, mekkora előrelépés volt a kapitalizmus az emberi személyiség fejlődésében. Az az újkori társadalomról szóló minden olyan elemzés, amely megfélekedzik erről, irracionálisan romantikus, és az a gyanúnk támadhat, hogy az efféle elemzések a kapitalizmust nem a jövő, hanem az ember legfontosabb újkori teljesítményeinek lerombolása érdekében bírálják.

Amit a protestantizmus az ember spirituális felszabadulásáért tett, azt folytatta a kapitalizmus mentális, társadalmi és politikai téren. Mindennek alapja a gazdasági szabadság volt, bajnoka pedig a középosztály. Az egyént nem kötötte már a tradícióra és a megszokott határoknál alig-alig szélesebb mobilitásra berendezkedett társadalmi rend. Megengedték neki, sőt el is várták tőle, hogy személyes gazdasági vállalkozásaiban szorgalma, intelligenciája, takarékosága vagy szerencséje mértékében legyen sikeres. Kezébe volt letéve a siker vagy vereség esélye, amiként annak kockázata is, hogy lecsúszik azok közé, akiket elpusztított vagy megsebzett az a kemény csata, amelyet mindenki mindenki ellen vívott. A feudális társadalomban az egyén életlehetőségei már születése előtt ki voltak jelölve. Ám a kapitalizmusban az egyénnek, kiváltképpen a középosztályhoz tartozónak a sok korlátozás ellenére alkalma nyílt arra, hogy saját érdeme és cselekedetei alapján érjen el sikert. Egyetlen cél lebegett a szeme előtt, amelyet nagy valószínűséggel el is tudott érni. Megtanult bízni magában, felelős döntéseket hozni; megtanulta azt is, hogy elvesse a vigasztaló vagy rémisztő babonákat. Az ember egyre jobban kiszabadult a természet szolgaságából, és a történelemben addig páratlan és elképzelhetetlen mértékben leigázta a természeti erőket. Minden ember egyenlővé vált. eltűntek azok a kaszt- vagy vallásbeli különbségek, melyek valaha természet adta és az emberiség egyesítését megakadályozó



választóvonalak voltak. Az emberek megtanulták, hogy egymást kölcsönösen tiszteljék. Egyre kevesebb volt a mitikus elem a világ magyarázatában, az ember nekilátott, hogy magát objektívan és mind kevesebb illúzióval tekintse. A politikai szabadság is nőtt. Gazdasági helyzete és pozíciója révén a felemelkedő középosztály meghódította a politikai uralmat, s az újonnan megszerzett hatalom birtokában új lehetőséget teremtett a gazdasági fellendüléshez. Ebben a fejlődésben fontos mérföldkő volt az angol és a francia forradalom, valamint az amerikai függetlenségi háború. A politikában ennek a fejlődésnek a csúcsát a modern demokratikus állam testesíti meg, amely az egyenlőségen és azon az alapelven nyugszik, hogy mindenkinek egyenlő joga van maga által választott képviselői útján beleszólni a kormányzásba. Minden embertől elvárták, hogy saját érdekét és egyúttal nemzete boldogulását szem előtt tartva cselekedjék.

A kapitalizmus tehát nem csupán megszabadította az embert a hagyományos kötelékektől, hanem roppant mértékben hozzájárult a pozitív szabadsághoz, a tette kész, kritikus és felelősségteljes én kialakulásához is.

Ez azonban csak az egyik oldala annak a hatásnak, amelyet a kapitalizmus a szabadság fejlődési folyamatára gyakorolt. E hatás másik oldala az, hogy fokozódott az egyén magánya és elszigeteltsége, s egyre inkább áthatotta őt jelentéktelenségének és gyengeségének érzése.

Az első tényező, amelyet meg kell említenünk, a kapitalista gazdaság általános jellemzője, az egyéni kezdeményezés elve. A középkori feudális társadalommal ellentétben, amelyben mindenkinek meghatározott helye volt egy elrendezett és áttekinthető rendszerben, a kapitalista gazdasági rendszer az egyént teljes mértékben saját lábára állította: kizárólag az ő dolga lett, mit és hogyan tesz, s elér-e valamilyen sikert. Nyilvánvaló, hogy ez az elv előrevitte az individualizáció folyamatát, s ezt mindig az újkori kultúra fontos érdemként említik. Ám azzal, hogy ez az elv előmozdította a "valamitől való szabadságot", az egyének közötti kötelékeket is meglazította, s ezáltal az egyén elszigetelődött embertársaitól. Ezt a fejleményt a reformáció tanai készítették elő. A katolikus egyházban az egyén és Isten kapcsolata azon nyugodott,

hogyan az egyén tagja volt az egyháznak. Ember és Isten között az egyház volt az összekötő kapocs, s bár korlátozta egyéniségét, ugyanakkor lehetővé tette számára, hogy csoportja integráns részeként nézzen szembe Istennel. A protestantizmus viszont szembeállította és magára hagyta Istennel. A lutheri értelemben vett hit teljesen személyes élményt és Kálvin kiválasztottságáról vallott meggyőződését ugyanez a felfogás jellemzi. Ha az egyénnek egyedül kellett szembenéznie Isten hatalmával, törvényszerű volt, hogy porszemként a teljes alávetettségben keresse az üdvösséget. Pszichológiai értelemben véve ez a spirituális individualizmus nem sokban különbözik a gazdasági individualizmustól. Az egyén mindkét esetben teljesen egyedül van, s elszigetelten kell szembeszállnia egy nála erősebb hatalommal, akár Isten az, akár a versenytársak vagy a névtelen gazdasági erők. Az Istennel kialakított individualisztikus kapcsolat pszichológiailag az ember világi tevékenységének individualisztikus jellegét készítette elő.

A gazdasági rend individualista jellegét senki sem vitatja, és bizonytalanság csak azzal a hatással kapcsolatban merülhet fel, hogy ez mennyire növeli az egyén magányosságát, mégis, az elkövetkezőkben kifejtett gondolat ellentmond a kapitalizmusról elterjedt közkeletű elképzeléseknek. E felfogások szerint az újkori társadalomban minden tevékenység célja és értelme az ember; bármit tesz is az egyén, magáért teszi, hiszen az önérdék és az egoizmus az emberi tevékenység leghatalmasabb hajtóereje. A fejezet elején tett megállapításainkból kitetszik, hogy bizonyos mértékig egyetértünk ezzel. Az utóbbi négyszáz évben az ember valóban sokat ügködött saját céljai eléréséért. Ám a sajátjának hitt célok zömében nem az övéi voltak, legalábbis akkor, ha a konkrét emberi lényt tekintjük, minden érzelmi, értelmi és érzéki adottságával együtt, nem pedig általában a társadalom valamelyik tagját, a "munkást" vagy a "gyárost". Tehát a kapitalizmus nemcsak az individuum igenlését teremtette meg, hanem egyben olyan önmegtágadáshoz és aszkézishez vezetett, amely a protestáns szellemiség közvetlen folyománya.

Ezt megvilágítandó visszautalnék egyik kijelentésemre, melyet az előző fejezetben fogalmaztam meg: a középkorban a tőke szolgált az embernek, míg az újkori rendben az ember lett a tőke szolgája. A középkori világban a gazdasági tevékenység egy bizonyos cél

elérésének eszköze volt. A cél pedig maga az élet vagy - a katolikus egyház szerint - az ember lelki üdvössége volt. Szükség van ugyan gazdasági tevékenységre, sőt, a vagyon Isten céljait is szolgálhatja, de minden külső tevékenységnek csak annyiban van értelme és méltósága, amennyiben az élet céljait mozdítja elő. A középkori gondolkodás számára a gazdasági tevékenység és az öncélú nyereségvágy éppannyira irracionálisnak tetszett volna, mint ahogy ma számunkra ennek hiánya.

A kapitalizmusban öncélúvá vált a gazdasági tevékenység, a siker és az anyagi nyereség. Az ember rendeltetése, hogy hozzájáruljon a gazdaság növekedéséhez, hogy tőkét halmozzon fel, de nem saját boldogságára és üdvözülésére, hanem csak magáért a felhalmozásért. Az ember egy hatalmas gazdasági gépezet fogaskerekévé vált - fontossá, ha sok tőkével rendelkezett, jelentéktelenné, ha nem volt semmije -, de mégis csak holmi fogaskerékké, amely rajta kívül álló célokat szolgált. Azt a hajlandóságot, hogy az individuum az egyéni kívül álló céloknak vesse alá magát, voltaképpen a protestantizmus készítette elő, noha Kálvintól és Luthertől mi sem állt távolabb, mint a gazdasági tevékenység felsőbbrendűségének elismerése. Teológiai tanításuk mégis ez utóbbi nézetnek törtek utat azzal, hogy megroppantották az ember lelki tartását, méltóságát és büszkeségét, azt tanítva neki, hogy tevékenységével önmagán kívül eső célokat szolgáljon.

Az előző fejezetben láttuk: Luther egyik legfontosabb tanítása az volt, hogy az ember természetétől fogva bűnös, és hiábavaló mindennemű akarat és erőfeszítés. Kálvin ugyanilyen nyomatékosan hangsúlyozta az ember vétkeességét, és tanai középpontjába azt a felfogást állította, hogy az egyénnek a lehető legnagyobb mértékben meg kell törnie büszkeségét. A továbbiakban azt hangsúlyozta, hogy az emberi élet kizárólagos célja Isten és semmiképpen sem az ember dicsősége. Ily módon Luther és Kálvin lélektanilag készítette fel az embert arra a szerepre, amelyet a modern társadalomban kellett felvállalnia: képessé kellett válnia arra, hogy saját énjét jelentéktelenné érezze, és életét teljes mértékben olyan céloknak rendelje alá, amelyek nem saját céljai. Ha egyszer képessé vált arra, hogy egy sem igazságot, sem szeretetet nem képviselő Isten dicsőségének pusztá eszköze legyen, akkor ez kellőképpen felkészítette arra, hogy elfogadja egy gazdasági gépezet - s végül akár egy "Führer" - szolgájának szerepét.

A tőkefelhalmozást a gazdasági tevékenység értelmévé és céljává tevő kapitalista termelési módból fakadóan az ember eszközként veti alá magát a gazdasági céloknak. Az egyén profitért dolgozik, amelyet azonban nem elkölteni, hanem befektetni akar; a megnövekedett tőke új profitot hoz, ezt ismét befekteti, s a folyamat így megy tovább. Persze mindig is voltak tőkésék, akik pénzüket luxuscikkekre vagy hivalkodó, életmódra "pazarolták", de a klasszikus kapitalisták nem a költsékezésben, hanem a munkában lelték élvezetüket. Modern ipari társadalmunk lenyűgöző teljesítményeinek az az alapja, hogy a tőkét fogyasztás helyett felhalmozzák. Ha az ember viszonya a munkához nem lett volna aszketikus, ha nem kívánta volna munkája gyümölcsét befektetni a gazdaság termelőkapacitásának növelésébe, akkor sohasem jutottunk volna előre a természet leigázásában. A társadalom termelőerőinek éppen ez a növekedése teszi lehetővé, hogy a történelem során először olyan jövőt képzeljünk el, amelyben megszűnik az anyagi szükségletek kielégítéséért folytatott állandó küzdelem. Nem lehet kétség afelől, hogy a tőkefelhalmozásért folytatott munka elve hatalmas érték az emberiség fejlődésében, ám szubjektív szemszögből ez kényszerítette az embert arra, hogy rajta kívül álló célokért dolgozzon, hogy a maga alkotta gépezet rabszolgájává legyen, így töltse el személyes jelentéktelenségének és gyengeségének érzése.

Eddig figyelmünket az újkori társadalomnak csak azokra a tagjaira fordítottuk, akik tőkével rendelkeztek, és nyereségüket képesek voltak új tőkebefektetéssé alakítani. Függetlenül attól, hogy kis- vagy nagytőkésék voltak-e, életüket gazdasági szerepüknek, azaz a tőkefelhalmozásnak szentelték. De mi történt azokkal, akiknek nem volt tőkéjük, és munkaerejük áruba bocsátásából kellett megélniük? Gazdasági helyzetük lélektanilag lényegében ugyanúgy hatott rájuk, mint a kapitalistákra. Mindenekelőtt azáltal, hogy alkalmazták őket, függővé váltak a piac törvényeitől, a fellendüléstől vagy válságtól, illetve a munkaadók által bevezetett technikai újítások hatásától. A munkaadó azt tett munkásaival amit akart, ők pedig a magasabb hatalom képviselőjét látták benne, akinek engedelmeskedni kell. Ez különösképpen a XIX. század végéig volt igaz. A szakszervezeti mozgalom utóbb bizonyos hatalmat adott a munkások kezébe, s ezzel megváltoztatta helyzetüket, s ma már nem tehető meg velük bármi.

Ám a munkaadótól való közvetlen és személyes függéstől eltekintve, a munkást - a társadalom egészéhez hasonlóan - ugyanaz az aszkézis és a személyesen kívül álló céloknak való alávetettség hatotta át, mint a tőketulajdonosokat. S ez nem is meglepő, hiszen valamely társadalom egész kultúrájának szellemét a legbefolyásosabb csoportok szellemisége határozza meg, ami részben azért van így, mert ezek a csoportok tartják a kezükben művelődés teljes rendszerét, az - iskolákat, az egyházat, a sajtót, a színházat -, és így az egész társadalmat képesek átítatni saját eszményeikkel, részben pedig azért, mert ezeknek a befolyásos csoportoknak akkora a tekintélyük, hogy az alacsonyabb osztályok habozás nélkül készek elfogadni és követni értékeiket, és lélektanilag is azonosulnak ezekkel az értékekkel.

Eddig azt fejtegettük, hogy a kapitalista termelési mód az embert személy feletti gazdasági célok eszközévé tette, és növelte a protestantizmus által már előkészített aszketikus szellemet, illetve az egyéni jelentéktelenség tudatát. Ez az állításunk ellentmond annak, hogy a modern embert, úgy látszik, nem az áldozathozatal és az aszkézis szelleme motiválja, hanem, ellenkezőleg, nagyfokú önzés és az egyéni célok követése. Hogyan egyeztethető össze az a két tény, hogy az egyén rajta kívül álló célok szolgájává lett, ám szubjektíve azt hiszi magáról, hogy saját céljai sarkallják? Hogyan egyeztethető össze a protestantizmus szelleme, amely az önzetlenséget hangsúlyozza, az egoizmus újkori dogmájával, amely - Machiavelli megfogalmazásával élve - azt állítja, hogy az emberi viselkedés leghatalmasabb motiváló ereje az önzés, hogy az egyéni nyereségvágy minden megfontolásnál erősebb, s hogy az ember még saját apját is inkább látná halva, mintsem hogy elveszítse vagyonát. Megmagyarázható-e ez az ellentmondás azzal, hogy az önzetlenség hangsúlyozása pusztán szólam volt, s mögötte az egoizmus húzódott meg? Kétségekívül van ebben valami, de azt mégsem hisszük, hogy ezzel mindent megmagyaráztunk. Ahhoz, hogy jelezni tudjuk, milyen irányban keresendő a válasz, foglalkoznunk kell az önzés pszichológiai problémájával.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A kérdés részletes elemzéséhez lásd E. Fromm: *Selfishness and Self-Love*. Psychiatry (Washington) 2 (1939) 507-523.



Luther és Kálvin - mint ahogy Kant és Freud - gondolkodásában is az a feltételezés húzódik meg, hogy az önzés az önszeretettel azonos. Másokat szeretni erény, magamat szeretni bűn; a mások iránt érzett szeretet és az önszeretet pedig kölcsönösen kizárja egymást.

Elméleti szempontból itt a szeretet természetével kapcsolatos téves felfogásra bukkanunk. A szeretetet elsősorban nem annak tárgya "hívja életre", hanem az az egyénben szunnyadó tulajdonság, amelyet ez a "tárgy" hív életre. A gyűlölet a pusztítás iránti szenvedélyes vágy, míg a szeretet egy "tárgy" szenvedélyes igenlése, tehát nem holmi "affektus", hanem cselekvő igyekezet és belső viszonyulás, amelynek célja tárgyának boldogsága, gyarapodása és szabadsága.<sup>2</sup> A szeretet tehát egyfajta készség, amely elvben mindenféle tárgyra és személyre, így saját magunkra is irányulhat. Az egy személyre irányuló, kizárólagos szeretet önmagának mond ellent. Persze nem véletlen dolga az, ha valaki nyilvánvaló szeretet "tárgya". Az efféle választást meghatározó tényezők túlságosan is bonyolultak és számosak ahhoz, hogy részletesen megvizsgáljuk őket. Fontos azonban hangsúlyoznunk, hogy valamely "tárgy" iránti szeretet csupán csak azt jelenti, hogy a bennünk szunnyadó szeretet készsége életre kel egy meghatározott személy iránt, és őrá összpontosul. Nem úgy áll a dolog, mint ahogy a romantikus szerelem elmélete szeretné beállítani, mely szerint az egész világon csupán csak egyetlen személy létezik, akibe szerelmesek lehetünk, az élet nagy lehetősége, ha rábukkanunk az illetőre, és amikor őt szeretjük, mindenki mástól megvonjuk szeretetünket. Az a szeretet, amely csak egyetlen személyre irányul, éppen ezen okból nem valódi szeretet, hanem szadomazochista kötődés. Ha szeretünk valakit, az magában foglalja általában az emberek szeretetét. A gyakori elképzelésekkel ellentétben az emberiség szeretete nem valamiféle elvonatkoztatás, mely egy adott egyén iránt érzett szerelem "után" következik, s nem is valamiféle kibővítése a szeretet "tárgyával" kapcsolatos élményeinknek. Ellenkezőleg, a konkrét egyén iránti szeretetnek előfeltétele az emberiség szeretete, bár ez utóbbi - eredetét tekintve - mégiscsak hús-vér egyénekkel való kapcsolatban alakul ki.

<sup>2</sup> Sullivan előadásaiban közel jutott ehhez az elgondoláshoz. Állítása szerint a pubertás időszakát a személyközi kapcsolatokban olyan impulzusok megjelenése jellemzi, amelyek nyomán a régiak (a banda) helyett új kielégülési módokat keresnek. Szerinte a szerelem olyan helyzet, melyben a szeretett lény kielégülése éppoly fontos, mint azé, aki szeret.

Ebből következik, hogy elvben saját énem is éppúgy a szeretet tárgya lehet, mint egy másik személy. Saját életem, boldogságom, gyarapodásom és szabadságom igenlése abból fakad, hogy megvan-e bennem az elfogadásnak és igenlésnek ez az alapvető készsége és képessége. Ha az individuumban megvan ez a készség, akkor azt saját magával kapcsolatosan is érvényesíti, ám ha csak másokat képes "szeretni", akkor semmiféle szeretetre nem képes.

Az önzés nem az önszeretettel, hanem annak szöges ellentétével azonos. Az önzés egyfajta mohóság, és mint minden mohóság, telhetetlenség is, melynek következtében az egyén sohasem igazán elégedett. A mohóság feneketlen gödör, amely elcsigázza az erőfeszítések végtelen sorozatát megtevő, ám kielégülést mégsem találó személyt. A közelebbi vizsgálat megmutatja, hogy az önző személy állandóan magáért aggódik, sohasem elégedett, mindig nyugtalan, és az a félelem hajtja, hogy nem kap eleget, lemarad valamiről, vagy megfosztják valamitől. Ha bárki akad, akinek több jutott, azt szenvedélyesen irigyli. Még közelebbről tekintve, főként a tudattalan dinamizmusokat figyelembe véve tűnik ki, hogy ezek az emberek alapjában véve nem fogadják el saját magukat.

E látszólagos ellentmondás talánya könnyen megoldható. Az önzés éppen abból fakad, hogy az illető személy nem viseli el önmagát. Aki pedig nem szereti és nem fogadja el önmagát, az állandóan nyugtalan-ságban él saját énje miatt. Nincs meg benne az a belső biztonság, amely csak az őszinte önszeretetet és önelfogadás talajából fakadhat. Állandóan foglakoznia kell magával, és mohón meg kell kaparintania mindent, mert alapjában véve bizonytalan és kielégítetlen. Ugyanez vonatkozik az úgynevezett narcisztikus emberre is, aki nem azzal törődik, hogy valamit megszerezzen magának, hanem mindenekelőtt önmagát szeretné csodálni. Felületesen nézve úgy látszik, hogy ezek az egyének szinte önmagukba szerelmesek, valójában azonban nem jól viselik saját magukat; narcizmusuk-az önzéshez hasonlóan - annak túlkompensálása, hogy teljesen hiányzik belőlük az önszeretet. Freud úgy vélte, hogy a narcisztikus személy megvonja embertársaitól a szeretetet, és azt saját magára irányítja. Az állítás első része helyes, a második már téves következtetés. Az ilyen ember ugyanis sem másokat, sem önmagát nem szereti.

Most pedig térjünk vissza ahhoz a kérdéshez, amely az önzés lélektani elemzéséhez vezetett bennünket. Arról az ellentmondásról van szó, hogy bár a ma élő ember azt véli magáról, hogy önérdék mozgatja, miközben a valóságban olyan céloknak szenteli életét, amelyek nem az övéi. Ugyanúgy, ahogy Kálvin szerint az ember létezésének egyedüli célja nem saját maga, hanem Isten dicsősége. Megkíséreltük bemutatni: az önzés abból fakad, hogy az ember képtelen elfogadni és szeretni igazi énjét, azaz önmagát mint konkrét emberi lényt, együtt valamennyi lehetőségével. Az az "én", amelynek érdekében a modern ember cselekszik, társadalmi én, s alapjában azzal a szereppel azonos, amelyet az egyéntől elvárnak; ez az én valójában nem más, mint az individuum igazi társadalmi szerepének egyfajta szubjektív elleplezése. A modern önzés az igazi én frusztrációjából fakadó mohóság, melynek célja a társadalmi én megvalósítása. A modern ember látszólag korlátlanul igenli énjét, ám az meggyengült, és - teljes személyisége többi részének rovására - énjének mindössze töredékére (értelemére és az akaraterejére) csökkent.

Még akkor is, ha a fentieket igaznak véljük, feltehető a kérdés: nem erősítette-e meg a természet feletti növekvő uralom az individuális ént? A kérdésre bizonyos pontig igennel válaszolhatunk, és ez az intellektuális fejlődés pozitívumai közé tartozik, s ennek - természetesen - így kell folytatódnia. Ugyanakkor, jóllehet az ember jelentős mértékben megtanulta uralma alá hajtani a természetet, a társadalom éppen a saját maga által létrehozott erőket nem képes ellenőrizni. Termelési rendszerünk technikai racionalitását termelési rendünk társadalmi vetületének irracionálitása kíséri. Az ember sorsát gazdasági válságok, munkanélküliség és háborúk határozzák meg. Az egyén ugyan felépítette saját világát, gyárat és házakat épít, autókat és ruhákat gyárt, búzát és gyümölcsöt termeszt, de elidegenedett saját keze munkájától, és valójában már nem ura a maga teremtette világnak. Éppen ellenkezőleg, az ember által teremtett világ kerekedett felül; ez előtt hajt fejet az egyén, és ezt próbálja a lehető legnagyobb mértékben megbékíteni vagy befolyásolni. Saját keze munkája lett az Istene. Látszólag saját érdekeit követi, valójában azonban énje összes adottságával együtt annak a gépezetnek az eszközévé vált, amelyet saját maga hozott létre. Abban az illúzióban ringatja magát, hogy ő a világ közepe, de

nagyfokú gyengeség- és jelentéktelenségtudat él benne, éppen olyan, amelyet elődei éreztek valaha Istennel szemben.

A modern ember elszigeteltségét és tehetetlenségét csak tovább fokozta az emberi kapcsolatok alakulása. Az emberek egymáshoz fűződő kapcsolatából kiveszett a közvetlen, humánus jelleg, s ehelyett manipulálják és kölcsönösen eszközként kezelik egymást. Minden társas és személyes kapcsolatban a piac törvényei érvényesülnek. Magától értetődik, hogy a versenytársak kölcsönösen közömbösek egymás iránt. Ha nem így volna, nem teljesíthetnék gazdasági feladataikat, hogy harcoljanak egymással, és szükség esetén habozás nélkül tönkreteszék egymást.

Ugyanez a közöny jellemzi a munkaadó, vagyis az "alkalmazó" és a munkavállaló viszonyát. A munkaadóra használt angol szó (employer a to employ-ból, azaz felhasználni) mindent elárul: a tőke tulajdonosa úgy alkalmaz egy másik emberi lényt, mint holmi gépet. Munkaadó és munkavállaló kölcsönösen gazdasági érdekeik érvényesítésére használják fel egymást; ebben a kapcsolatban mindkét fél cél és eszköz csupán. Nem két olyan emberi lény kapcsolatáról van szó, akiknek közös az érdekük, bár eltérő a hasznuk. Ugyanez az instrumentális szemlélet érvényesül az üzletember és a vevő kapcsolatában. A vevő pusztán a manipuláció tárgya, s nem hús-vér személy, akinek kívánságait az üzletembernek érdekében állna kielégíteni. A munkához való viszonyt is hasonló szellem hatja át. A középkori kézművessel ellentétben az újkori gyárost elsősorban nem az érdekli, hogy mit gyárt. Mindenekelőtt azért termel, hogy befektetése minél nagyobb nyereséget hozzon számára, s hogy mit állítson elő, jobbra az dönti el, hogy a szóban forgó termék nyereségesnek ígérkezik-e a piacon.

Nemcsak a gazdasági, hanem az emberek közötti kapcsolatok is elidegenedetté válnak: mintha e kapcsolatok nem hús-vér emberek, hanem dologok között létesülnének. De az elidegenedésnek és a tárgyá válásnak legfontosabb s egyben legpusztítóbb formája az, ahogyan az individuum saját énjéhez viszonyul.<sup>3</sup> Az ember nemcsak az árukat, hanem saját magát is áruba bocsátja, s önnönmagát is árúnak érzi. A kétkezi munkás fizikai erejét, az üzletember, az orvos vagy az irodai alkalmazott "személyiségét" bocsátja áruba. Kell hogy legyen "személyiségük", ha termékeikre és szolgáltatásaikra vevőt

akarnak kapni. Szeretetre méltónak kell ezért lenniük, személyiségüknek egy sor más elvárásnak is meg kell felelnie: helyzetüknek megfelelően hol tettekészeknek, hol kezdeményezőnek kell mutatkozniuk. A többi áruhoz hasonlóan eme emberi tulajdonságok értékét, sőt létezését is a piac dönti el. Ha az illető kínálta tulajdonságokra nincs szükség, akkor ezek nem is léteznek, mint ahogy értéktelen az eladhatatlan áru is, noha önmagában van használati értéke. Tehát az önbizalom, azaz az "önérzet" csupán annak visszfénye, hogy mit gondolnak róla a többiek. Nem "ő" az, aki meg lehet győződve saját értékeiről, anélkül hogy figyelemmel ne lenne elfogadottságáról és sikereiről a piacon. Az egyén csak akkor számít "valaki"-nek, ha szükség van rá; ha nem szeretik, akkor úgyszólván egy senki. Az önbecsülés a "személyiség" sikerétől függ, és ez magyarázza, miért olyan roppant fontos a modern ember számára a népszerűség. Ez utóbbin nem csupán az egyén gyakorlati életben való előrejutása múlik, hanem az is, hogy meg tudja-e őrizni önbecsülését, vagy ellenkezőleg, a kisebbségi érzések mélységébe süllyed.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Hegel és Marx vetette meg az alapokat az elidegenedés kérdésének megértéséhez. Különösen fontos Marx elképzelése az "árufetiszmusról" és a "munka elidegenedéséről". Az elidegenedés Fromm-féle értelmezéséről lásd *The Sane Society*. New York, 1955; az emberek közötti kapcsolatok eltárgyasulásáról: *Man is Not a Thing*. *Saturday Review* (New York) 40. 9-11.

<sup>4</sup> Az önérzet, a személyiség kiárusítása, az önbecsülés elvesztésének problémáját tisztán és érthetően fejti ki Ernest Schachtel egyik kiadatlan előadásában (*Self-feeling and the 'Sale' of Personality*).

Megkíséreltük bemutatni, hogy az az új szabadság, amelyet a kapitalizmus teremtett meg, csak felerősítette a protestantizmus teremtette vallási szabadság hatását az egyes emberre. Az egyén még magányosabb, még elszigeteltebb lett, és rajta kívüli ellenállhatatlanul nagy erők eszközévé vált: ugyan "individuum" lett belőle, de megzavarodott és elbizonytalanodott individuum. Bizonyos tényezők segítettek elfojtani a háttérben munkáló bizonytalanság látható megnyilvánulásait. Mindenekelőtt a tulajdon volt énjének fő támasza. Személye és az általa birtokolt tulajdon elválaszthatatlanok voltak egymástól. Ruházata vagy háza éppúgy énje része volt, mint a saját teste. Minél kevésbé volt az az érzése, hogy számít valakinek, annál sürgetőbb szüksége volt tulajdonra. Ha nem volt tulajdona, vagy elveszítette azt, vele vészett "énjének" fontos része is, és többé sem mások, sem maga előtt nem számított teljes értékű egyénnek.

A további tényezők, melyek önérzetét erősítették, a presztízs és a hatalom volt, s ennek alapját egyrészt tulajdona, másrészt pedig



közvetlenül a versenyben elért kézzelfogható eredmények adták. Mások csodálata és a felettük gyakorolt hatalom valamennyi biztonságot kölcsönöztek bizonytalan individuális énjének.

Mindazoknak, akik csak kevés tulajdon és társadalmi presztízs felett rendelkeztek, a család jelentette az egyéni presztízs forrását. Ebben a körben érezhette az individuum, hogy számít "valakinek". A férfinak engedelmeskedtek a felesége és gyermekei; ő volt a főszereplő, és úgy vélte, naivan, hogy ez természetes jussaként jár neki. Ha társadalmi kapcsolataiban egy senki volt is, otthon császárnak tudhatta magát. A család mellett a nemzeti büszkeség (Európában gyakran a rendi tudat) is jelentőség tudattal töltötte el. Bár személyes kapcsolataiban nem számított senkinek sem, büszke lehetett arra, hogy egy olyan csoport tagja, amely más hasonló csoportok felett állónak tudhatja magát.

A meggyengült ént támogató, most említett tényezőket meg kell különböztetnünk azoktól, amelyeket a fejezet elején említettünk: a valóban létező gazdasági és politikai szabadságtól, az egyéni kezdeményezések kifejtésének lehetőségétől és az értelem biztosította növekvő felvilágosodottságtól. Ez utóbbiak valóban az ént erősítették, az individualitás, a függetlenség és a racionalitás kifejlődését eredményezték. Az ént erősítő jelenségek azonban csak ellensúlyozták a bizonytalanságot, és a szorongást, nem szüntették meg, mindössze elleplezték, s így hozzájárultak ahhoz, hogy az egyén a tudat szintjén biztonságban érezze magát. Ez az érzés azonban nem melyről fakadt, és csak addig tartott, amíg az ént stabilizáló tényezők jelen voltak.

A reformációtól napjainkig tartó európai és amerikai történelem részletesebb vizsgálata megmutatná, hogy e két ellentmondó folyamat, a "valamitől való szabadságtól a valamire való szabadságig" párhuzamosan halad, vagy pontosabban: szorosan összefonódik. Egy efféle elemzés - sajnos - túllépné könyvünk kereteit, ezért egy másik műben foglalkozunk majd e kérdéssel. Bizonyos történelmi korszakokban és társadalmi csoportoknál a pozitív értelemben vett emberi szabadság - az én ereje és méltósága - volt meghatározó tényező. Nagyjából ez történt Angliában, Franciaországban, Amerikában és Németországban, amikor a harmadik rend polgárai gazdasági és politikai téren rendre diadalt

arattak a hatalom régi képviselőin. A pozitív értelemben vett szabadságért folytatott harcban a középosztály a protestantizmus emberi méltóságot és autonómiát hangsúlyozó ágát támogatta, míg a katolikus egyház azokkal a csoportokkal kötött szövetséget, melyeknek saját privilégiumaik megőrzése érdekében az ember felszabadulása ellen harcoltak.

Az újkor filozófiai gondolkodásában is - miként a reformáció teológiájában - megtaláljuk a szabadság két oldalának összefonódását. Így Kant és Hegel számára az individuum autonómiája és szabadsága rendszerük alapvető kiindulópontja. Ám mégis alárendelik az individuumot a teljhatalmú állam céljainak. A francia forradalom filozófusai, majd a XIX. században Feuerbach, Marx, Stirner és Nietzsche megalkuvás nélkül azt hirdették, hogy az egyént nem lehet saját fejlődésén és boldogságán kívül álló céloknak alárendelni. Ugyanezen század reakciós beállítottságú filozófusai viszont egyértelműen az individuum vallási és világi tekintélyeknek való alávetettségét hangsúlyozták. A XIX. század második felében és a XX. század kezdetén érkezett el csúcspontjához a pozitív értelemben vett szabadság. Nemcsak a polgári középosztály, hanem a munkásosztály is tevékenyen részt vett a gazdasági céljaiért s egyúttal az emberiség általánosabb céljaiért is folyó harcban.

Az utóbbi évtizedekben mind nyilvánvalóbban monopolista szakaszába lépett a kapitalizmus, és ezzel megváltozott a súlyeloszlás az emberi szabadság két oldala között. Megerősödtek az individuális ént gyengítő tényezők, míg azok, amelyek erősítik, ennek megfelelően veszítettek súlyukból. Növekedett az individuum gyengesége és magányérzete, és egyre láthatóbbá vált szabadsága a hagyományos kötelékektől, s az egyénileg elérhető gazdasági siker esélye pedig beszűkült. Az individuum úgy érzi, hogy gigászi erők fenyegetik; a helyzet sok szempontból a XV. és XVI. századra emlékeztet.

E fejlemények legfontosabb tényezője a monopoltőke növekvő hatalma. A tőke (nem a vagyon) összpontosulása a gazdaságunk bizonyos szektoraiban korlátozza az egyéni kezdeményezés, a bátorság és az ész sikereségeit. Azokon a területeken, ahol a monopoltőke diadalmaskodott, már sokan elveszítették gazdasági függetlenségüket. Azoknak, akik nem adták még meg magukat -

különösen a középosztály széles rétegei számára -, ez a harc egy földöntúli hatalommal folytatott reménytelen küzdelemmé válik, így az egyénnek saját kezdeményezőkézségébe és bátorságába vetett hitét a gyengeség és csüggedés érzése váltja fel. Egy kicsiny csoport roppant, bár titkos hatalma uralkodik, és döntéseitől a társadalom széles rétegei függenek. Az 1923. évi németországi infláció és az 1929. évi amerikai gazdasági összeomlás csak tovább növelte ezt a bizonytalanságérzetet, és sokak számára veszett el annak reménye, hogy saját erőfeszítésükből boldogulhatnak: megfosztották őket a siker korlátlan lehetőségébe vetett hagyományos hittől.

A kicsi vagy közepes nagyságú tőkével rendelkező üzletember a nagyobb tőke elsőpró hatalmának fenyegetése ellenére továbbra is tehet szert nyereségre, és megőrizheti önállóságát, ám a feje felett lebegő veszély a korábbiakhoz képest aránytalanul megnövelte bizonytalanságát és tehetetlenségérzetét. A monopolhelyzetben lévő versenytársakkal folytatott küzdelemben ma óriásokkal kell harcolnia, míg korábban még a vele egyenlő erejűekkel kellett szembenéznie. A modern ipar kialakulásával új gazdasági szerepet játszó önálló vállalkozó lélektani szempontból is különbözik a régi típusú független üzletembertől. Jól példázza ezt az a független üzletember, akit néha az új, önálló középosztálybeli egzisztencia megtestesítőjeként szoktak emlegetni. A benzinkút-tulajdonosokra gondolok. Sokan közülük függetlenek, és éppúgy tulajdonosai üzletüknek, mint egy fűszeres vagy egy szabóműhely tulajdonosa. De micsoda különbség választja el a régi és az új típusú független üzletembert! A fűszeresnek még sok mindent kellett tudnia, és sok dologban kellett járatosnak lennie. Egy sereg nagykereskedőtől vásárolhatott, és a legkedvezőbbnek vélt ár és minőség alapján választhatta meg, hogy kitől. Számos vevője volt, és mindegyikről tudnia kellett, mi az igénye; tanácsokat kellett adnia a vevőknek, és azt is tudnia kellett, kinek engedheti meg vagy sem a hitelt. Elmondható tehát, hogy a régi típusú üzletember nemcsak független volt, de szakmája ügyességet, vevőinek egyénre szabott kiszolgálását, társainak ismeretét és mozgékonyt is igényelt. Egészen más helyzetben van a benzinkút-tulajdonos. Ő csak benzint és olajat árul. Az olajtársaságokkal korlátozott az alku lehetősége. Gépiesen, begyakorolt mozdulatokkal végzi a benzin- és olajtöltés munkáját. Nincs módja arra, mint a régi idők kis boltosainak, hogy bizonyítsa ügyességét, ötleteit és egyéni rátermettségét. A

benzinkutas hasznát két dolog, a benzin és olaj ára, valamint a benzinkútnál megálló autósok száma határozza meg. Mindkét tényező jórészt független tőle; a benzinkutas csupán összekötő kapocs a nagykereskedő és a vevő között. Lélektani szempontból nem sokat nyom a latban, hogy egy konzern alkalmazásában áll-e, avagy "független" kereskedő, mert valójában csak fogaskerék egy hatalmas gépezetben.

A szellemi alkalmazottakból, a "fehérgalléros" munkásokból álló új középosztály, amelynek létszáma a nagyvállalatok terjeszkedésével megnövekedett, nyilvánvalóan egészen más helyzetben van, mint a régi típusú független üzletember. Mondhatnánk, hogy bár formálisan elveszítették függetlenségüket, akkora vagy még nagyobb a lehetőségük kezdeményezőkéességük és intelligenciájuk révén a sikerre mint hajdan a szabónak vagy a fűszeresnek. Bizonyos értelemben ez tényleg így is van, ám az már ugyancsak kétséges, hogy mennyire. Lélektani szempontból azonban más a szellemi munkás helyzete. Egy hatalmas gazdasági gépezet részeként rendkívül specializált feladatokat lát el; azonos pozícióban lévők százaival áll kegyetlen versenyben, s ha lemarad, könnyörtelenül az utcára teszik. Egyszóval, ha sikereséylei javultak is, a régi típusú üzletemberre jellemző függetlenségét és biztonságát nagyrészt elveszítette; alkatrészévé vált egy kisebb-nagyobb gépezetnek, amely előírja munkatempóját, amelyet nem ellenőrizhet, s amelyhez képest ő maga teljesen jelentéktelen.

A nagyvállalat gigantikus mérete és túlereje lélektanilag a munkást is befolyásolja. A régi idők kisvállalatánál a munkás személyes kapcsolatban volt főnökével, jól ismerte az egész vállalatot, és képes volt áttekinteni a szervezetet. Noha a piac kénye-kedve szerint alkalmazták vagy bocsátották el, tényleges kapcsolatban állt főnökével és a vállalattal, a szervezetet ez azzal az érzéssel töltötte el, hogy ismeri a helyet, ahol áll. Más helyzetben van az az ember, aki egy több ezer főt alkalmazó vállalatnál dolgozik. Számára a főnök absztrakt figura, akivel sohasem találkozik. A "vállalatvezetés" anonim hatalom, amellyel csak közvetett a kapcsolata, s amelynek semmit sem számít az egyes ember. A vállalat olyan hatalmas, hogy a munkás csak azt a kis területet képes átlátni, ahol dolgozik.

A szakszervezetek rendeztek valamit a helyzeten. Nem csupán a munkás gazdasági helyzetén javítottak, hanem fontos lélektani feladatot is betöltöttek: az erő és fontosság tudatával töltötték el az óriásokkal szemben álló munkást. De sajnos maguk a szakszervezetek is mamutszervezetekké váltak, melyekben kevés tér marad az egyéni kezdeményezésnek. Befizetik a tagdíjat, időről időre szavaznak, de itt is csak egy hatalmas gépezet piciny részeként. Rendkívül fontos, hogy a szakszervezetek olyan szervezetekké váljanak, amelyeket minden egyes tag tevékeny közreműködése támogat: valamennyi tag tevőlegesen vesz részt a szervezet életében, és felelősnek érzi magát a közös ügyekért.

Korunkban az egyén jelentéktelensége nemcsak az üzletemberre, az alkalmazottra vagy a kétkezi munkásra, hanem a fogyasztóra is vonatkozik. Ezen a téren az utóbbi évtizedben drámaian megváltozott a helyzet. A kiskereskedő üzletébe belépő vevő biztos lehetett abban, hogy személyes figyelemben részesül: a kereskedőknek fontos volt, hogy mit vásárol. Úgy fogadták, mint aki számít, és pontosan megtudakolták, mit kíván. A vásárlás aktusa pedig jelentőség tudattal és méltósággal töltötte el. Mennyire különbözik ettől az áruházba betévedő vásárló helyzete! A vevőt az épület méretei, az alkalmazottak hatalmas száma, a gazdag választék mind-mind lenyűgözi, és ezekhez képest aprónak, jelentéktelennek érzi magát. Személye egyáltalán nem fontos az áruház számára. Csak annyira számít, mint az "egyik" vevő a sok közül. Az áruház nem akarja elveszíteni, mert ez azt jelezné, hogy valami nincs rendben, ami azzal fenyegetne, hogy hasonló okból további vevőket veszíthetnek el. Mint absztrakt vevő fontos, de mint konkrét vevő teljességgel lényegtelen. Senki sem örül jövetelének, és senki sem törődik különösebben kívánságaival. A vásárlás olyan, mintha elmenne a postára bélyeget venni.

Még feltűnőbb ez a helyzet a modern reklámban. A régi típusú üzletember vevőcsalogatása lényegében véve racionális volt. Ismerte az árut, és ismerte a vevő kívánságait, és erre alapozva próbált valamit eladni. Persze ez a vevőcsalogatás sem volt teljesen objektív, hisz a boltos, amennyire tőle tellett, rábeszélte vevőjét a vásárlásra. Csalogatása azonban csak akkor hatott, ha kellőképpen racionális és érthető volt. A modern hirdetések tekintélyes része nem ilyen. Nem az értelemre, hanem az érzelmekre próbálnak hatni. A reklám,



hipnotikus szuggesztióhoz hasonlóan, először érzelmileg akarja befolyásolni tárgyát, hogy rábírja arra, kapcsolja ki értelmét. Az ilyen típusú hirdetések a legkülönbözőbb módon befolyásolják a vevőket: minduntalan ugyanazt a szlogent ismételtetik vagy valamilyen tekintélyre hivatkoznak. Így például amikor egy bizonyos cigarettafajtát egy előkelő hölgy vagy egy ismert boxoló reklámoz, amikor egy csinos nő szexuális vonzerejével csábítja el a vevőt, és altatja el kritikai képességeit, amikor kellemetlen test- vagy száj szaggal fenyegetik, vagy hamis ábrándokat keltenek benne arról, hogy egy bizonyos ing vagy szappan vásárlásával egy csapásra megváltoztathatja életét. Ezek a módszerek mélységesen irracionálisak, és semmi közülük sincs az áru tulajdonságaihoz; a kábítószerre vagy szabályos hipnózishoz hasonlóan elfojtják vagy kiölik a vevő kritikai képességét. A mozifilmek hatására emlékeztetve, álmodozásra ösztönözve bizonyos megelégedést keltenek benne, de egyidejűleg fokozzák a tehetetlenség és gyengeség érzetét.

Ezek a módszerek végső soron eltompítják képességünket a kritikai gondolkodásra, és így veszélyesebbek a demokrácia elleni nyílt támadások némelyikénél is, és az emberi integritás szempontjából pedig még a pornográf irodalomnál is erkölcstelenebbek, noha annak kiadását büntetjük. A fogyasztói mozgalom megkísérelte életre kelteni a vevők kritikai érzékét, méltóság- és jelentőség-tudatát, s hasonló irányban fejt ki tevékenységét, mint a szakszervezeti mozgalom, eddig azonban még nem jutottak túl a kezdeti szerény lépéseken.

Ami igaz a gazdaságban, az igaz a politikában is. A demokrácia korai szakaszában még különböző intézmények szolgáltak arra, hogy az egyén kézzelfoghatóan és tevékenyen vegyen részt egy közüggel vagy egy funkció betöltésével kapcsolatos szavazásban. Járatos volt az eldöntendő kérdésekben, ismerte a jelölteket, és a szavazás olyan összejövetelel zajlott, amelyen gyakran a város teljes lakossága részt vett. Kézzelfogható volt az egész folyamat, mert valóban az egyeseket érintette. Napjainkban viszont a választópolgár olyan mamutpártokkal szembesül, amelyek éppannyira távoliak és hatalmasak, mint az óriásvállalatok a gazdaságban. Az amúgy is bonyolult ügyek a ködösítés legkülönfélébb módszerei következtében még inkább áttekinthetetlené válnak. Esetleg a választó egyszer

láthatja is jelöltjét a választások előtt, de mióta a rádió elterjedt, már nem olyan gyakran, és ezzel elveszíti az utolsó lehetőséget arra, hogy személyes véleményt alkosson "saját" jelöltjéről. Valójában a pártgépezetek csak azt teszik lehetővé számára, hogy két-három jelölt közül válasszon, ám ezeket a jelölteket nem "ő" választotta. A jelölt és szavazója keveset tud egymásról, és kapcsolatuk éppannyira elvonttá vált, mint a legtöbb egyéb kapcsolat.

A vevőt célba vevő hirdetésekhez hasonlóan a politikai propaganda módszerei is növelik az egyéni szavazó jelentéktelenségérzetét. A jelszavak ismételtetése és olyan tényezők kiemelése, amelyeknek semmi közük sincs a szóban forgó kérdéshez, ugyancsak eltompítják a kritikai érzéket. Még a demokratikus országokban is inkább kivétel, semmint szabály, hogy a politikusok világosan és racionálisan érvelve próbálnak hatni a választópolgár gondolkodására. A pártokkal szembekerülve, melyeknek propagandájukban is megmutatkozik hatalmuk és méretük, az egyéni szavazó szükségképpen gyengének és jelentéktelennek érzi magát.

Mindez persze távolról sem jelenti azt, hogy a hirdetések és politikai propaganda nyíltan hangsúlyozza az egyén jelentéktelenségét. Éppen ellenkezőleg, hízelegnek az egyénnek, azzal áztatják, hogy fontos számukra, és úgy tesznek, mintha kritikai érzékére, valamint arra hivatkoznának, hogy ő képes különbséget tenni a dolgok között. De valójában ez a csalafintaság csak arra szolgál, hogy elaltassa az egyén gyanúját, aki önmagát becsapva elhiszi, hogy saját maga dönt. Nem szükséges persze hangsúlyoznom, hogy ez a fajta propaganda nem teljesen irracionális; a különféle pártok és jelöltek propagandájában a racionális tényezők eltérő súllyal szerepelnek.

Még további tényezők is közrejátszanak az individuum tehetetlenségének fokozódásában. A gazdasági és politikai fejlemények bonyolultabbá, kiterjedtebbé váltak, mint korábban, és az egyes embereknek nyomon követni is kevésbé áll módjában. Nagyságrendekkel nőtt az egyén fenyegettetése. A bizonytalanságot a többmillió strukturális munkanélküliség is növeli. Bár a munkanélküliek közpénzekből való támogatása gazdasági és pszichológiai szempontból egyaránt csökkentette a munkanélküliség káros következményeit, az emberek döntő többsége számára

azonban a munkanélküliség lélektani szempontból nehezen elviselhető teher, s egész életüket beárnyékolja az attól való rettegés. Állásban lenni sokaknak, mindegy, milyen munkáról is van szó, az élet legfőbb ajándéka, amelyért hálával tartoznak. A munkanélküliség fenyegetése a várható öregkort is félelmetesebbé tette. Sok állás betöltésére csak fiatalokat keresnek, akik - bár tapasztalatlanok - "képesek az alkalmazkodásra", vagyis olyan személyeket, akiket nehézség nélkül lehet az adott rendszer részévé formálni.

A háború fenyegetése ugyancsak növeli az egyes ember tehetetlenségérzését. Persze a XIX. században is voltak háborúk, az első világháború óta azonban a pusztítás képessége oly mérhetetlenül megnőtt, és a háború által érintett népesség köre annyira kibővült, hogy alóla már senki sem vonhatja ki magát. Így lett a háború veszélye rémálommá, ami - bár sokakban csak akkor tudatosult, amikor saját nemzetük is háborúba keveredett - beárnyékolta az emberek életét, növelte félelmüket és tehetetlenségérzésüket.

Az egész korszakunk "életstílusa" megfelel az itt felvázolt helyzetképnek. A hatalmas városok ahol az egyes ember porszemmé válik, a hegyként meredő házak a szakadatlanul bömbölő rádió, az újságok naponta háromszor változó szalagcímei, melynek következtében nem lehet tudni, mi a fontos, mi nem, a revük, ahol lányok százai óraműpontossággal táncolva bizonyítják, hogy tökéletesen kikapcsolták személyiségüket, és úgy működnek, mint valami jól olajozott gépezet, a dzsessz felkorbácsoló ritmusa -- mind-mind egy olyan helyzet kifejlődése, amelyben az egyén általa ellenőrizhetetlen dimenziókkal kerül szembe, és szembesülve velük pusztán porszemnek érzi magát. Nem tehet mást, mint hogy a masírozó katonák vagy a végtelen futószalag munkása módjára igazodik. Cselekedhet ugyan, de függetlensége és jelentőség tudata megszűnt.

Hogy az amerikai átlagembert mennyire nyomasztja a jelentéktelenség tudata, beszédesen bizonyítja a Miki egér-filmek népszerűsége. Ezekben a filmekben számtalan változatban mindig egyetlen témával találkozunk: egy óriási erő el akar nyelni egy icipici lényt, s ezért minduntalan üldözi és veszélyhelyzetbe sodorja. A kis

lénynek azonban sikerül egérutat nyernie, végül megmenekül, sőt még kárt is okoz ellenségének. Az emberek nem lennének hajlandók ezt a témát számtalan változatban megnézni, ha nem érintene meg bennük valamit, ami nagyon közel áll saját érzelmi életükhöz. Nyilvánvaló, hogy az aprócska lény, akit ez a hatalmas, agresszív lény kerget, maga a néző; az ő érzéseiről van itt szó, illetve egy olyan helyzetről, amellyel azonosulni tud. Mondanunk sem kell, hogy a film vonzereje megszűnne, ha a dolgok nem fordulnának mindig jóra. Így viszont a néző átéli saját félelmeit és apró voltának nyomasztó érzését, s végül azt a vigasztaló érzést, hogy mégis megmenekül, sőt le is győzi az erősebbet. Ebben a "happy end"-ben azonban az a fontos és egyben szomorú, hogy menekülése többnyire annak köszönhető, hogy el tud szaladni, és az óriás a véletlen körülmények sorozata következtében képtelen utolérni őt.

A XIX. század látomásos gondolkodói megjósolták, milyen helyzetbe jut az egyes ember korunkban. Kierkegaard az elhagyatott, kételyek közt vergődő embert írja le, akit megbénít magányának és jelentéktelenségének tudata. Nietzsche előtt felsejlik a majd a náciizmusban akuttá váló nihilizmus korszaka, és megrajzolja az életben jelentéktelen és cél nélküli ember helyett az "Übermensch" alakját. Az ember eszköztelenségének témája Franz Kafka művében tükröződik a legpontosabban. A kastély egy olyan férfiről szól, aki látni szeretné a kastély titokzatos lakóit, mert azt hiszi, hogy ők megmondják majd neki, mit tegyen, s megmutatják helyét a világban. A főszereplő egész élete egyetlen kétségbeesett kísérlet arra, hogy kapcsolatba kerüljön velük; de kudarcot vall, egyedül marad, a határtalan értelmetlenség és tehetetlenség érzésével.

Julien Green is nagyszerűen adott kifejezést a gyengeség és elszigeteltség érzésének:

"Tudtam ugyan, hogy a világegyetemhez képest nem sokat számítunk, tudtam, hogy senkik sem vagyunk, de hogy mennyire mérhetetlenül senkik vagyunk, bizonyos szempontból bénító, de egyben vigasztaló érzés. Az emberi gondolkodás számára felfoghatatlan számok és dimenziók teljesen letepernek bennünket. Van-e egyáltalán valami, amiben megkapaszkodhatunk? Azon illúziók káoszából, melybe habozás nélkül belesodródunk, egy válik

ki igazként: a szeretet. Minden más hiábavalóság, tátongó úr. Egy hatalmas és mély szakadékba pillantunk be. És elfog a félelem."5

5 Julien Green: Personal. Record (Journal), 1928-1938. New York, 1939.

Az egyén elszigeteltségéről és gyengeségéről, amelyet ezek az írók is kifejeztek, és amelyet oly sok úgynevezett neurotikus személy is érez, mit sem tud a normális átlagember. Túlságosan is félelmetes dolgokról van itt szó, amelyet elleplez a hétköznapi megszokott rendje, a magánéleti és társadalmi kapcsolatban szerzett jóváhagyás és elismerés, az üzleti siker, a szórakozás, az "élet élvezete", az "ismerkedés" és az "utazgatás". De attól nem lesz világosabb, hogy fűtülünk a sötétben; marad a magány, a félelem és a zavarodottság érzése, s ezt nem bírják sokáig az emberek. A "valamitől való szabadság" terhét képtelenek mindig tovább cipelni. Ha nem sikerül eljutniuk a negatív szabadságból a pozitív szabadságba, meg kell kísérelniük egyszer s mindenkorra elmenekülni a szabadság elől. Korunkban a menekülés két leggyakoribb útja: behódolás egy vezérnek (amint ez a fasiszta országokban történt) vagy a kényszeres komformitás, amely olyannyira elterjedt a mi demokráciánkban. Mielőtt azonban leírnánk ezt a két, társadalmilag előírt menekülési módot, meg kell kérnem az olvasót arra, hogy útitársamul szegődjön a menekülés bonyolult pszichológiai mechanizmusainak feltárásában. A korábbi fejezetekben részben már foglalkoztunk ezekkel a mechanizmusokkal, de annak érdekében, hogy a fasizmus lélektani sajátosságait és az ember modern demokráciában lezajló elgépiesedését tökéletesebben megértsük, arra van szükség, hogy a lélektani jelenségeket ne csak általánosságban, hanem a legapróbb részletekig és tényleges működésükben ismerjük meg. Látszólag tehát kitérőt teszünk, valójában azonban az itt következő gondolatok szükséges részei gondolatmenetünknek. Éppúgy, ahogy az ember nem értheti meg helyesen a pszichológiai kérdéseket társadalmi és kulturális háttérük tanulmányozása nélkül, a társadalmi jelenségeket sem értheti meg az alapjukul szolgáló pszichológiai mechanizmusok ismerete nélkül. A következő fejezet megkísérli bemutatni ezeket a menekülési mechanizmusokat. Feltárjuk, mi zajlik le az individuumban, megmutatjuk, hogy a magány és gyengeség elől menekülve miként vagyunk készek lemondani individuális énről: vagy úgy, hogy engedelmessé válunk a tekintély



új formáinak, vagy úgy, hogy mindenáron az általánosan elfogadott viselkedésmintákat akarjuk követni.

## V. A MENEKÜLÉS MECHANIZMUSAI

Gondolatmenetünkben eljutottunk a jelenig. A továbbiakban a fasizmus lélektani jelentőségével foglalkozunk, és megvizsgáljuk, hogy mit jelent a szabadság a tekintélyuralmi rendszerekben és mit demokráciánkban. Mivel azonban fejtegetéseink validitása a pszichológiai premisszák érvényességén múlik, nem haszontalan kissé elidőzni a kiindulópontoknál. Egész fejezetet szentelünk tehát a már említett és később is tárgyalandó pszichológiai mechanizmusok részletesebb és kimerítőbb elemzésének. Figyelmesen meg kell vizsgálnunk ezeket a kiindulópontokat, mert olyan fogalmakat érintenek, mint a tudattalan erők, illetve az a mód, ahogyan ezek a racionalizációkban és bizonyos karaktervonásokban kifejeződnek, s melyek egynémely olvasónak esetleg idegenek vagy legalábbis nem elég világosak.

Ebben a fejezetben szándékosan hivatkozom az individuálpeszichológiára és azokra az eredményekre, amelyeket egyes emberek pszichoanalitikus kezelése során nyertek. Ha a pszichoanalízis nem is felel meg annak, ami hosszú időn át az akadémikus pszichológia ideális céljának számított - azaz hogy a pszichológia közelítse a természettudományok kísérleti módszereit -, mégis tökéletesen empirikus módszer, amely az egyén cenzúrázatlan gondolatainak, álmainak és fantáziájának kínos gondosságu megfigyelésére épít. Amikor egy embert vagy egy kultúrát vizsgálunk, csak az a pszichológia képes az elénk táruló, megtévesztő racionalizációkat átfogni, amely számol a tudattalan erőkkel. Sok látszólag megoldhatatlan kérdés oldódik meg egy szempillantás alatt, ha lemondunk arról a felfogásról, hogy azok a szándékok, amelyekről az emberek azt hiszik, hogy mozgatják őket, szükségképpen azonosak azokkal, amelyek valóban cselekvésre, érzésekre és gondolatok megfogalmazására ösztönzik őket.

Talán sok olvasó felteszi majd a kérdést: alkalmazhatók-e az egyének megfigyeléséből származó empirikus eredmények csoportok pszichológiai megítélésére? Erre a kérdésre nyomatékos igennel

válaszolunk. Minden csoport egyénekből és semmi másból, mint egyénekből áll: a csoportban megfigyelhető pszichológiai mechanizmusok ezért szükségképpen megfelelnek azoknak, amelyek az egyénekre igazak. Amikor az egyén pszichológiáját tesszük a szociálpszichológia megértésének alapjává, az ahhoz hasonlítható, mint amikor egy tárgyat nagyító alatt tanulmányozunk. Ez teszi lehetővé, hogy felfedezzük azoknak a pszichológiai mechanizmusoknak részleteit, amelyek nagy léptékben a társadalmi folyamatokban is működnek. Ha a szociálpszichológiai jelenségek elemzését nem az egyéni viselkedés részletes vizsgálatára építjük, elveszne a vizsgálat empirikus jellege, tehát érvényessége.

De, ha el is ismerjük, hogy az egyéni viselkedés tanulmányozása ilyen nagy jelentőségű, megkérdendő: hasznunkra lehet-e egyáltalán a rendszerint neurotikusnak nevezett személyek tanulmányozása a szociálpszichológiai kérdések tisztázásában? Úgy hisszük, erre a kérdésre is igennel kell válaszolnunk. A neurotikus személyben megfigyelhető jelenségek nem különböznek alapvetően a normális ember megnyilatkozásaitól. Arról van csak szó, hogy ezek a megnyilatkozások hangsúlyozottabban, világosabban felismerhetők, és gyakorta nagyobb mértékben tudatosulnak magánál a neurotikus személyben is, mint a normálisban, aki egyáltalán nincs tudatában annak, hogy valami olyan gondja volna, amelyet érdemes közelebbről megvizsgálni.

Hogy mindezt némiképpen világosabbá tegyük, hasznosnak látszik röviden megvitatni a "neurotikus", illetve a "normális" vagy "egészséges" fogalmát.\*

\* Ehhez a meghatározáshoz további gondolatokat fűz az "egészséges" és a "beteg" társadalomról Fromm The Sane Society (New York, 1955) c. műve, 7-12. (Vö. Erich Fromm: Die Furcht vor der Freiheit. In uő: Gesamtausgabe, I. Analytische Sozialpsychologie. Stuttgart, 1980, 217-392. Walter Funk sajtó alá rendezői lábjegyzete, id. kiad. 410. A továbbiakban GA jelzéssel - a kiadó.)

A "normális" vagy "egészséges" fogalmát kétféleképpen lehet meghatározni. Először: a társadalom működése szempontjából azt a személyt tekinthetjük normálisnak vagy egészségesnek, aki képes megfelelni az adott társadalomban rá kiszabott szerepeknek. Ez voltaképpen azt jelenti, hogy képes úgy dolgozni, ahogy a társadalom elvárja tőle, és részt vesz a társadalom továbbélésében, azaz képes a családalapításra. Másodszor: az individuum

szempontjából azt tekintjük egészségesnek és normálisnak, ha optimális az egyén fejlődése és boldogsága.

Ha a társadalom szerkezete olyan lenne, hogy optimális lehetőséget nyújthatna az egyéni boldogulásra, e két szempont egybeesne. A legtöbb általunk ismert társadalomban azonban - a miénket is beleértve - ez nem így van. A társadalmak ugyan különböznek egymástól abban, hogy mennyire mozdítják elő az individuális gyarapodást, de a társadalom zökkenőmentes fejlődése és az egyén teljes kibontakozása között mindenképpen ellentmondás feszül. Ez a tény feltétlenül szükségessé teszi, hogy éles különbséget tegyünk az "egészség" két felfogása között. Az egyiket a társadalmi követelményrendszer határozza meg, a másikat pedig olyan értékek és normák, melyek az egyéni élet céljai.

Sajnálatos módon gyakran elhanyagolják ezt a különbséget. A legtöbb pszichiáter számára annyira magától értetődő saját társadalmának szerkezete, hogy a rosszul alkalmazkodó személyre rányomja az alacsonyabbrendűség stigmáját. Más oldalról szívesen helyezik magasabbra a jobban alkalmazkodó személyt az emberi értékek skáláján. Ha megkülönböztetjük egymástól a "normális" és "neurotikus" két fogalmát, akkor levonhatjuk a következtetést: a jól alkalmazkodó, normális személy az emberi értékek tekintetében gyakran kevésbé egészséges, mint a neurotikus. Az előbbi ugyanis gyakran csak azért képes alkalmazkodni, mert lemondott énjéről, hogy többé-kevésbé az legyen, amit elvárnak tőle. Ám eközben elveszíthet minden valódi individualitást és spontaneitást. Ezzel szemben a neurotikus olyan emberként jellemezhető, aki nem hajlandó a teljes kapitulációra az énjéért folytatott harcban. Az is igaz persze, hogy énje megmentésére tett próbálkozásait nem koronázta siker, s ahelyett hogy személyiségét sikeresen artikulálná, úgy kereste boldogulását, hogy neurotikus tüneteket produkált, és visszahúzódott a képzelet világába. Az emberi értékek szemszögéből nézve a neurotikus mégis kevésbé megnyomorított, mint az a normális, aki teljesen elveszítette individualitását. Természetesen vannak emberek, akik nem neurotikusak, s mégsem megy tönkre individualitásuk az alkalmazkodási processzus folyamán. Mindenképpen alaptalannak tartom a neurotikus személy megbélyegzését, ami csak annyiban írható jóvá, ha azt a társadalomban megmutatkozó teherbíró képessége szempontjából

ítéljük meg. De nem lehet ebben az értelemben egy egész társadalmat neurotikusnak tartani, hiszen a társadalom nem is létezhetne, ha a tagjai nem teljesítenék társadalmi feladatukat. Az emberi értékek szempontjából azonban akár egy egész társadalmat neurotikusnak tarthatunk abban az értelemben, hogy tagjai megnyomorítottak személyiségfejlődésükben. Mivel a "neurotikus" fogalmát oly gyakran vonatkoztatják a társadalomban való nem kielégítő funkcionálásra, szívesebben beszélnék neurotikus társadalom helyett egy, az emberi boldogulást és önmegvalósítást akadályozó társadalomról.

Ebben a fejezetben azokat a menekülési mechanizmusokat vesszük szemügyre, amelyek az elszigetelt ember bizonytalanságérzetéből fakadnak.

Ha egyszer meglazultak az egyénnek biztonságot adó elsődleges kötelékek, ha az individuum a rajta kívül álló világot teljesen különállónak tekinti, akkor két út áll előtte a magány és gyengeség elviselhetetlenségének leküzdésére. Az egyik út a "pozitív szabadság" állapotához vezet. Az embernek módjában van spontán módon, a szeretet és a munka révén kapcsolatba kerülni a világgal, és így érzelmi, érzéki és szellemi képességeit valóban kifejezni. Ezen a módon ismét egy lehet embertársaival anélkül, hogy feladná individuális énjének függetlenségét és integritását. A másik lehetőség, hogy visszakozik, lemond szabadságáról, és Úgy kísérel meg Úrrá lenni magányán, hogy megszünteti az énje és a világ közötti szakadékot. Ez a második út sosem vezet olyan egyesüléshez a világgal, mint egykoron, még mielőtt "individuum" kialakult volna, mert az elválás tényét nem lehet semmissé tenni. A második út menekülés egy elviselhetetlen helyzetből, amely ha hosszabb ideig tart, lehetetlenné tenné az életet. Ez a kiút éppannyira kényszeres jellegű, mint minden fenyegető pánik előli menekülés, ezenkívül az én egyediségének és integritásának kisebb-nagyobb mérvű feladása jellemzi. Ez a megoldás tehát nem vezet el a boldogsághoz és a pozitív értelemben vett szabadsághoz; olyan válasz, mely minden neurotikus jelenségnek sajátja. Enyhíti az elviselhetetlen szorongást, és a pániktól való megszabadulással biztosítja a továbbélést. A probléma alapját azonban ezzel nem oldja meg, sőt, az egyénnek olyan élettel kell fizetnie, amely gyakran csakis automatikus és kényszeres tevékenységekből áll.

E menekülési mechanizmusok némelyikének nincs különösebb társadalmi jelentősége, csak súlyos lelki és érzelmi zavarokban szenvedő embereknél figyelhetők meg érzékelhető mértékben. Ebben a fejezetben csak a kulturális szempontból fontos mechanizmusokat szeretném vizsgálni. Azokat, amelyek megértése előfeltétele az elkövetkezendő fejezetekben tárgyalandó társadalmi képződmények - a fasizmus és a modern demokrácia - pszichológiai elemzésének.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> K. Horney a "neurotikus késztetések" fogalmával (i. m.) olyan kifejezést használt, amely némileg hasonlít az általam bevezetett "menekülési mechanizmus" fogalomra. A kettő közötti különbségek: a neurotikus késztetések az egyéni neurózis hajtóerői, míg a menekülés mechanizmusai a normális személyiségben is hatnak. Látni kell azt is, hogy Horney elsősorban a félelmet, míg én az egyén elszigeteltséget hangsúlyozom.

## 1. Tekintélyelvű (autoriter) magatartás

A szabadság előli menekülés legelső módja, amivel foglalkozni szeretnék, az egyénnek ama hajlandósága, hogy lemondjon saját énjének függetlenségéről, és összeolvadjon valamilyen önmagán kívüli valakivel vagy valamivel, hogy ilyen módon pótolja a belőle hiányzó erőt. Más szavakkal az individuum az elveszett elsődleges kötelékeket helyettesítő új, "másodlagos kötelékeket" keres.

E mechanizmus a legfelismerhetőbb formában az engedelmeskedésben és az uralkodás iránti vágyban lelhető fel, vagy másképpen: azokban a szadisztikus és mazochisztikus késztetésekben, amelyek eltérő mértékben ugyan, de mind a normális, mind a neurotikus embereknél megtalálhatók. Először ezeket a hajlamokat írjuk le, majd azt kíséreljük meg bemutatni, hogy mindkettő egyaránt menekülést jelent az elviselhetetlen magány elől.

A mazochista késztetések leggyakoribb megnyilvánulása, hogy az egyén kisebbségnek, gyengének, jelentéktelennek érzi magát. Az efféle érzések megszállta emberek analízise azt mutatja, hogy a páciensek tudatosan panaszkodnak ezekről az érzésekről, meg is akarnak szabadulni tőlük, de tudattalan erők afelé viszik őket, hogy kisebbségnek és jelentéktelennek érezzék magukat. Ezek az érzések nemcsak azt jelentik, hogy az érintettek nincsenek tisztában hibáikkal és gyengéikkel (bár sokszor ezt állítják); az ilyen emberek hajlamosak arra, hogy még alább értékeljék magukat, s hogy különösképpen gyengének és munkaképtelennek látsszanak.



Gyakran függenek rajtuk kívül álló hatalmaktól, emberektől, intézményektől vagy akár a természettől. Képtelenek arra, hogy érvényesítsék akarataikat, azt tegyék, amit akarnak, inkább behódolnak e külső erők valódi vagy vélt parancsainak. Gyakran szinte teljesen képtelenek az "én ezt akarom", az "én ilyen vagyok" érzését megtapasztalni. Számukra az egész élet képtelenül nehéz dolog, amelyen nem képesek úrrá lenni, és ellenőrzésük alatt tartani.

Szélsőségesebb esetben - és sok ilyen van - a személyiség azonkívül, hogy megveti és külső erőknek veti alá magát, arra is képes, hogy önmagának okozzon kárt és szenvedést.

Többféle formában nyilvánulhat meg ez a hajlam. Példának okáért egyes emberek szinte kéjelegve illetik magukat olyan rémes vádakkal, amelyekkel még legel szántabb ellenségeik sem hozakodnának elő. Mások, például a kényszerneurózisban szenvedők, kényszeres rituálékkal és kényszerképzetekkel gyötrik magukat. A neurotikus személyiség egy másik típusa pedig hajlamos arra, hogy megbetegedjék, és tudatosan vagy tudattalanul úgy várja a testi betegséget, mint isteni ajándékot. Ezek az emberek gyakran szenvednek el olyan baleseteket, amelyek meg sem történtek volna, ha nem játszik közre a bajt okozó tudattalan hajlam. Az én önmaga ellen fordulása gyakran kevésbé nyílt és drámai formában is megnyilvánul. Egyes emberek például a vizsga során képtelenek válaszolni a feltett kérdésre, holott a vizsga közben is, sőt még utána is pontosan tudják a helyes választ. Mások olyan dolgokat mondanak szeretteiknek vagy azoknak, akiktől függenek - mégpedig az irántuk táplált érzések és tudatos szándékuk ellenére, hogy ők aligha tehetnek mást, mint hogy szembefordulnak velük. Ez csaknem olyan, mintha valamilyen ellenség tanácsait követnék, hogy úgy viselkedjenek, ami számukra a lehető legkárosabb.

Ezeket a mazochista késztetéseket gyakran kifejezetten betegesnek vagy irracionálisnak érzik. De még gyakoribb az az eset, hogy racionalizálják e késztetéseket: a mazochista függést a szeretet és hűség, a kisebbségi érzést a tényleges gyarlóság szokásos megnyilatkozása megfelelő kifejeződéseként tüntetik fel, és az egyéni szenvedést mindenestül a megváltoztathatatlan körülmények számlájára írják.

Az ilyen mazochista késztetések mellett egy és ugyanazon karaktertípusnál fellelhető rendszerint ezek szöges ellentéte, a szadista késztetések is. Ezek ugyan változnak erősségüket és tudatosságukat illetően, ám sohasem hiányoznak. Három különféle szadista késztetésről beszélhetünk, bár ezek többé-kevésbé összefonódva jelentkeznek. Első formája az, amikor az érintett azt akarja, hogy másokat függővé tegyen, és keresi felettük a korlátlan hatalom lehetőségét, hogy az illetők semmi mások ne legyenek, mint puszta eszköz, mint "agyag a fazekas kezében". A második típus az, amikor az egyén nem pusztán a mások feletti korlátlan hatalomra tör, hanem szeretné embertársait kizsákmányolni, kihasználni, meglopni, kifosztani, és belőlük minden értékeset bekebelezni. Vonatkozhat ez a vágy materiális, de éppúgy nem materiális dolgokra is, mint például a másik által nyújtható érzelmi és intellektuális képességekre. A szadista késztetés harmadik típusa a vágy mások megkínzására, vagy szenvedésének látványára. Ez a szenvedés lehet testi kín is, bár még gyakoribb a lelki szenvedés. Itt az illetőnek az a célja, hogy másoknak kárt okozzon, hogy másokat megalázzon, kellemetlen, kínos helyzetbe hozzon, vagy ilyen helyzetben láthassa őket.

Nyilvánvaló okból a szadista késztetések kevésbé tudatosulnak, és a szóban forgó személy inkább igyekszik racionalizálni őket, mint a társadalmilag kevésbé káros mazochista késztetéseket. A szadista hajlam gyakran a mások iránti túlzott jóindulat és aggodás köntösében jelentkezik. A racionalizáció leggyakoribb formái ilyenkor a következők: "Azért uralkodom feletted, mert én tudom, mi a legjobb neked, és saját érdekedben engedelmesen kell követned engem." Vagy: "Én olyan csodálatos és különleges lény vagyok, hogy joggal elvárhatom, hogy mások függjenek tőlem." A racionalizáció következő típusa a másik ember kihasználásának leplezését szolgálja: "Annyit tettem már érted, hogy bármit elvehetek tőled, amit csak akarok." A szadista késztetés agresszívabb fajtájára gyakran kétféle igazolás is szolgál: "A többiek kárt okoztak nekem, tehát ha én is ártok nekik, az csupán csak igazságos elégtétel." Vagy: "Magamat vagy a barátaimat védem meg a bajtól, ha én ütök előbb."

Gyakran elhanyagolják a szadista személy és tárgya közötti viszony egyik tényezőjét, ezért külön figyelmet szeretnék itt szentelni ennek: ez a szadista függése szadizmusának tárgyától.

Míg a mazochista függősége nyilvánvaló, a szadistától éppen az ellenkezőjét váránk. A szadista annyira erős és parancsoló, míg áldozata annyira gyenge és engedelmes, hogy nehéz elhinni: az erősebb fél függ attól, aki felett hatalmát gyakorolja. Közelebbről megvizsgálva azonban kiderül, hogy éppen erről van szó. A szadistának szüksége van arra, akit a hatalmában tart. Nem lehet meg nélküle, mert saját ereje abból fakad, hogy uralkodik valakin. Ez a függés lehet teljesen tudattalan. Példának okáért akkor, ha egy férj szadista módjára bánik feleségével, és unos-untalan közli vele, hogy bármikor elmehet, amikor csak akar, sőt még örülne is a dolognak, ezzel annyira kétségbe ejti feleségét, hogy az asszony meg sem kísérli, hogy elmenjen. Ezért aztán mindketten azt hiszik, hogy a férj igazat mond. Ám ha az asszony egyszer veszi a bátorságot, és bejelenti, hogy elhagyja férjét, mindkettőjüket meglepetés érheti: a férj kétségbeesik, összeomlik, könyörög feleségének, ne hagyja el őt semmiképpen, mert nem tud nélküle élni, majd bevallja, mennyire szereti. Mivel a feleség amúgy is fél saját akarata érvényesítésétől, rendszerint hajlik arra, hogy higgyen férjének, ezért meggondolja magát, és marad. Ezen a ponton a játszma újratekődik. A férj folytatja régi viselkedését, az asszonynak pedig egyre nehezebb vele maradni. Majd bekövetkezik a robbanás, mire a férj ismét összeomlik, az asszony pedig újra csak marad - és a játszma így folytatódik a végtelenségig.

Ezer meg ezer házasságban és más személyes kapcsolatban ismétlődik ez a ciklus újra meg újra, s az ördögi kör sohasem szakad meg. Vajon hazudott-e a férj, amikor azt állította, annyira szereti feleségét, hogy nem tud nélküle élni? Ami a szerelmet illeti, a válasz kizárólag attól függ, mit ért szerelmen. Afelől pedig, hogy nem tud nélküle élni, bár szó szerint sem szabad vennünk, egy szemernyi kétségünk sem lehet. A férj képtelen felesége vagy legalábbis egy másik, hasonló személy nélkül élni, akiről ne érezné, hogy ki van szolgáltatva kényének-kedvének. Abban az esetben érez szerelmet, ha a kapcsolat felbomlani látszik, a másik esetben pedig azokat, akiken, érzése szerint hatalma van, nyilvánvalóan "szereti". Akár a feleségéről, akár a gyermekéről, segédjéről, a pincérről vagy egy utcai koldusról van szó, mindig érez az uralom alá hajtott személyek iránt valamiféle "szeretetet", sőt hálát is. A szadista beképzelteti magát, hogy azért akar a többiek felett uralkodni, mert annyira szereti őket. Valójában azonban csak azért "szereti őket", mert uralja

őket. Ajándékokkal. dicséretével, szeretete bizonygatásával, szellemességgel és viccekkel vagy gondoskodásával vesztegeti meg őket. Mindent képes megadni nekik, csak egyetlen dolgot nem - azt ugyanis, hogy jogot formáljanak a tőle való szabadság és függetlenség érzésére. Ez a viszony gyakran jellemzi a szülő-gyermek kapcsolatot is. A birtoklás és uralkodás iránti vágy ekkor a gyermekért érzett "természetes" aggodás és oltalmazás leple mögött búvik meg. A gyermeket aranyketrecben tartják, s mindent megkaphat, feltéve, hogy nem akar kikerülni onnan. Aminek aztán az a következménye, hogy a felnövő gyermek gyakran szinte retteg a szeretettől, mert a "szeretet" számára, a rabsággal egyenértékű, azt jelenti, hogy megakadályozzák abban, hogy a szabadságot keresse.

Sokak számára a szadizmus kevésbé rejtélyes, mint a mazochizmus. Azt, hogy valaki bántani akarja társait, vagy uralkodni akar felettük ha nem is szükségképpen "jónak", de azért meglehetősen természetesnek tartják. Hobbes ezt így fogalmazza meg a Leviatánban: "Az egész emberiség általános törekvése az újabb és újabb hatalom iránti örökös és szüntelen vágy, melynek csak a halál vet véget."<sup>2</sup> A hatalomváagnak szerinte nincsen semmiféle ördögi tulajdonsága, teljesen racionális módon fakad az ember öröm és biztonság utáni vágyódásából. Hobbestól Hitlerig, aki az uralomvágyat az erősebb túléléseért vívott, biológiailag belénk táplált, létért folytatott harc logikus következményének tekinti, a hatalomvágyat az emberi természet részének tartották, amely annyira nyilvánvaló, hogy nem is szorul különösebb magyarázatra. Ezzel ellentétben viszont a saját én ellen irányuló mazochista késztetések viszont rejtélyesnek tetszenek. Hogyan magyarázzuk például azt a tényt, hogy vannak emberek, akik nemcsak arra képesek, hogy önmagukat becsméreljék, gyengítsék és ártsanak maguknak, hanem arra is, hogy mindebben örömüket leljék? Nem mond-e ellent a mazochizmus annak az elképzelésnek, mely szerint az emberi psziché öröme és önfenntartásra törekszik? Hogyan magyarázzuk, hogy egyes emberek vonzódnak olyasmihhez és előidéznek a maguk számára azt, amit mindenképpen iparkodunk elkerülni, azaz a fájdalmat és a szenvedést?

<sup>2</sup> Thomas Hobbes: Leviatán vagy az egyházi és világi állam hatalma (1651). Ford. Vámosi Pál. Budapest, 1970, 85.

Van azonban egy jelenség, amely azt bizonyítja, hogy a szenvedés és gyengeség valóban az ember céljává válhat: a mazochista perverzió. Ebben az esetben az emberek meglehetősen tudatosan akarnak valamilyen módon szenvedni, és ezt élvezik is. A mazochista perverziót átélő személy szexuális örömet érez, ha valaki más fájdalmat okoz neki. De nem ez az egyetlen formája a mazochista perverziónak. Gyakran nem is közvetlenül a fájdalom okozta szenvedést keresik, hanem azt az izgalmat és kielégülést, amit az illető akkor érez, ha megkötözik, s így tehetetlenné és gyengévé válik. A mazochista perverzió esetén az illető gyakorta nem akar mást elérni, mint hogy "morálisan" gyengének és aprónak mutakozzék, hogy úgy bánjanak vele, úgy szóljanak hozzá, mint egy gyermekhez, vagy akár mellőzzék is, illetve más módon megalázzák. A sadista perverzió esetén a kielégülést ennek megfelelő módon érik el, azaz mások testi bántalmazásával, amikor az áldozatot megkötözik vagy megláncolják, illetve megalázzák tettekkel vagy szavakkal.

A mazochista perverzióra, a fájdalom és megaláztatás tudatos és szándékos élvezetére korábban figyeltek fel a pszichológusok és írók, mint a mazochista karakterre (az ún. morális mazochizmusra). Mindazonáltal lépésről lépésre kiderült, hogy a mazochista késztetések elsőként leírt fajtája közeli rokona a szexuális perverziónak, s hogy a mazochizmus két típusa gyakorlatilag egy és ugyanazon jelenség.

Néhány pszichológus azt feltételezi, hogy ha vannak olyan emberek, akik engedelmeskedni és szenvedni akarnak, akkor lennie kell egy "ösztöntörekvésnek", amely ezt a célt követi. Szociológusok is, mint például Alfred Vierkandt, jutottak ugyanerre a következtetésre. Freud kísérelte meg először, hogy minderre alaposabb elméleti magyarázatot adjon. Eredetileg úgy látta, hogy a szadomazochizmus lényegében szexuális jelenség. Mivel a kisgyermek körében megfigyelte a szadomazochista praktikákat, azt feltételezte, hogy a szadomazochizmus "járulékos ösztönös törekvés", amely szabályszerűen lép fel a nemi ösztön fejlődése során. Úgy hitte, hogy a felnőttek szadomazochista késztetése azzal magyarázható, hogy az egyén pszichoszexuális fejlődése vagy megrekedt egy korábbi szinten, vagy a későbbiekben esik vissza egy korábbi szintre. Csak évek múltán lett számára egyre világosabb az a jelenség, amelyet ő



"normális mazochizmus" névvel illetett, s amelyen az arra való hajlamot értette, hogy valami ne testileg, hanem lelkileg szenvedjen. Azt a tényt is hangsúlyozta, hogy a mazochista és szadista készletések látszólagos ellentmondásuk ellenére gyakran együtt jelennek meg. Utóbb mégis megváltoztatta a mazochista jelenségek elméleti magyarázatát. Abból indult ki, hogy az emberben biológiailag adott rombolásvágy él, amelyet az egyén vagy mások, vagy saját maga ellen fordíthat, s felállította azt az elméletet, mely szerint a mazochizmus lényegében a halálösztön terméke. Továbbá azt is állította, hogy a közvetlenül nem megfigyelhető halálösztön összeolvad a szexuális ösztönrel, és így ötvöződve mazochizmusként jelentkezik, ha magával a személyiséggel fordul szembe, és szadizmusként, ha mások ellen fordul. Azt is feltételezte, hogy éppen a szexuális ösztönrel való keveredés védi meg az embert attól a veszélyes hatástól, amely a tiszta halálösztönben rejlik.

Röviden tehát: Freud szerint az embernek csak egyetlen választása van, vagy másokat, vagy magát pusztítja el, amennyiben a rombolási vágyát nem sikerül összeolvasztania a szexualitással. Ez az álláspont gyökeresen eltér Freudnak a szadomazochizmusról vallott eredeti nézetétől. Akkor ezt alapjában véve szexuális jelenségnek tartotta, míg későbbi elmélete a szadomazochizmust mint lényegében nem szexuális jelenséget kezelte, és a benne rejlő szexuális faktort csak a halálösztön és a szexuális ösztön összeötvöződésére vezette vissza.

Míg Freud csak keveset foglalkozott az idők folyamán a nem szexuális agresszióval, Alfred Adler az általunk tárgyalt készletéseket helyezte rendszere középpontjába. Ő azonban ezeket nem mint szadomazochizmust, hanem "kisebbrendűségi érzést" és "hatalomvágyat" tekinti. Adler ezeknek a jelenségeknek csak a racionális oldalát látja. Míg mi arról az irracionális hajlamról beszélünk, hogy a személy lekicsinyelje, gyengének tartsa magát, Adler a kisebbrendűségi érzést valódi gyengeségek (organikus hiányosságok vagy a kisgyermek általános tehetetlensége) adekvát tükröződésének tartja. És míg mi a hatalomvágyban a mások feletti uralkodásra törő irracionális impulzust látjuk, addig Adler az egész kérdéskört racionális síkon közelíti meg, s a hatalomvágyat adekvát válasznak tartja, melynek az a feladata, hogy megvédje az individuumot a bizonytalanságból és sérült voltából fakadó

veszélyektől. Mint mindig, Adler itt sem lát tovább az emberi viselkedést célszerűvé és racionálissá tevő meghatározottságokon, és ha értékesek is meglátásai a motivációkat illető bonyolult összefüggéseket illetően, mégis mindig a felszínen marad, és sohasem ereszkedik le, mint Freud, az irracionális impulzusok mélységeibe.

A pszichoanalízis irodalmában Wilhelm Reich,<sup>3</sup> Karen Horney<sup>4</sup> és jómagam<sup>5</sup> vallunk Freud nézeteitől eltérő álláspontot.

<sup>3</sup> Wilhelm Reich: Charakteranalyse. Wien, 1933.

<sup>4</sup> Karen Horney: The Neurotic Personality of Our Time. New York, 1937.

<sup>5</sup> Vö. Fromm: i. m. 1936.

Bár Reich Freud eredeti libidóelméletére épít, de azt a nézetet képviseli, hogy a mazochista személy végül is öröme törekszik, és az őt ért fájdalom csak melléktermék, s nem maga a cél. Horney ismerte fel elsőként, hogy milyen alapvető szerepet játszanak a mazochista törekvések a neurotikus személyiségnél. Kimerítően és részletesen leírta a mazochista jellemvonásokat, és elméletileg a karakterstuktúra egészének produktumaként magyarázza őket. Publikációiban - miként én is a magaméiban - a mazochista jellemvonásokat nem szexuális perverzióra vezeti vissza, hanem az utóbbiak meghatározott karakterstruktúrából fakadó pszichés hajlamok szexuális tükröződései.

Ezzel pedig eljutottunk a legfontosabb kérdéshez. Mi a gyökere a mazochista perverzióknak és a mazochista karaktervonásoknak? Továbbá mi a közös gyökere a mazochista és a sadista törekvéseknek?

Már e fejezet elején jeleztem, milyen irányban keresendő a válasz. A mazochista és sadista törekvések egyaránt abban segítik az egyént, hogy megszabaduljon a magány és gyengeség elviselhetetlen érzésétől. Meghaladná művem kereteit, ha idézném mindazokat a bizonyítékokat, amelyeket a mazochista személyiség pszichoanalitikus és más módszerekkel történő megfigyelése hozott felszínre a mazochista személyiség rettegéséről a magánytól és jelentéktelensége tudatától. Ez az érzés gyakran nem tudatos, gyakran elfedi az illető kompenzatorikus érzete saját kiválóságáról és tökéletességéről. Ha azonban elég mélyen behatolunk egy ilyen

személy tudattalan dinamizmusába, feltétlenül rábukkanunk ezekre az előbbi érzésekre. Ezek az emberek negatív értelemben érzik "szabadnak" magukat, azaz a magányos én egy elidegenedett és ellenséges világgal áll szemben. Ebben a helyzetben - Dosztojevszkij A Karamazov testvérek című regényéből vett idézettel élve - "az embernek nincs gyötrőbb gondja, mint az, hogy találjon valakit, akinek minél előbb átadhatja a szabadságnak azt az adományát, amellyel ez a szerencsétlen lény születik"\* . A megrémült individuum keres magának valakit vagy valamit, akihez-amihez tarthatja magát. Nem bírja tovább elviselni, hogy az legyen, amit saját énje parancsol, görcsösen megpróbál megszabadulni énjétől, s a tehernek érzett énje megszüntetésével akar újra biztonságra szert tenni.

\* Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij: A Karamazov testvérek. Ford. Makai Imre. Budapest, 1971, 328.

Az egyik lehetőség ennek elérésére a mazochizmus. A mazochista törekvések különféle formáinak egyetlen célja van, mégpedig az, hogy a szóban forgó személy megszabaduljon individuális énjétől, hogy elveszítse önmagát, vagyis az, hogy megszabaduljon a szabadság terhétől. Ez a cél nyilvánvalóan megmutatkozik azokban a mazochista törekvésekben, ahol az illető megpróbálja magát alávetni egy elsöprő erejűnek érzett másik személynek vagy erőnek. (Egyébként az a meggyőződés, hogy a másik személy erősebb, mindig viszonylagosan értendő. Eredhet a másik személy tényleges erejéből is, de abból is, hogy a mazochista szilárdan meg van győződve a maga teljes jelentéktelenségéről és gyengeségéről. Ebben az esetben fenyegető vonásokat ölthet még egy kiséger vagy falevél is.) A mazochista törekvések egyéb formáinak is alapvetően ez a célja. Ha mazochista módon jelentéktelen porszemnek hisszük magunkat, akkor ez csak növeli az amúgy is meglévő és jelentéktelenségünket sugalló érzést. Hogyan értsük ezt? Lehetséges, hogy a félelem fokozásával igyekszünk megszabadulni ettől az érzéstől? Nos, a mazochista éppen ezt teszi. Addig, amíg függetlenségre és határozottságra törő vágyam még harcot vív egyéni jelentéktelenségem és gyengeségem tudatával, gyötrő konfliktusokat élek át. Ha viszont sikerült semmivé redukálnom saját individuális énemet, ha legyőztem azt a tudatot, hogy különálló individuum vagyok, akkor sikerült megmenekülnöm ettől a konfliktustól. Az egyik út, hogy kicsinynek és tehetetlennek érzem magam; a másik, hogy átadom magam a szenvedésnek és a fájdalomnak, vagy

harmadik útként egy bódító szenvedély rabja leszek. Az öngyilkossági fantáziák az utolsó remény, ha semmiféle eszközzel nem tudunk enyhíteni a magány terhén.

Bizonyos körülmények között e mazochista törekvések elég sikeresek. Ha az individuum talál olyan kulturális mintákat, amelyek ezt kielégítik (mint például a "vezérnek" való feltétlen engedelmeskedés fasiszta ideológiákban), akkor bizonyos biztonságérzet alakul ki benne, mert úgy érzi, hogy szövetségbe kerül a hasonló érzelmű milliókkal. A mazochista "megoldás" azonban ebben az esetben sem más, mint a neurotikus manifesztáció: az egyénnek sikerül ugyan megszabadulnia a szenvedés legnyilvánvalóbb formáitól, ám nem szűnik a háttérben húzódó konfliktus és a csendes nyomorúság. Ha a mazochista készítés nem talál ilyen kulturális kifejeződést, vagy ha nagyobb, mint az egyén saját társadalmi csoportjában átlagosan fellelhető mazochizmus, akkor semmiféle megoldást sem képes nyújtani. Ez a készítés egy elviselhetetlen helyzetből fakad, amelyet megpróbál ugyan megszüntetni, de ezzel csak új szenvedés foglyává válik. Ha az emberi viselkedés mindig racionális, célirányos volna, akkor a mazochizmus éppoly megmagyarázhatatlan lenne, mint amilyenek rendszerint a neurotikus tünetek. Az érzelmi és lelki zavarok tanulmányozása azonban megmutatta, hogy az emberi viselkedést motiválhatják a szorongás vagy bármely más elviselhetetlen lelki állapot kiváltotta törekvések, melyek ugyan megkísérlik legyőzni ezt az érzelmi állapotot, de csak arra képesek, hogy elleplezzék legszembetűnőbb megnyilvánulásait, ám olykor még ez sem sikerül. A neurotikus manifesztációk a pánikban lévő ember irracionalitásához hasonlíthatnak. Olyan ez, mint az az ember, aki ha tűz üt ki, az ablakban állva kiált segítségért, miközben nem is gondol arra, hogy kiáltozását senki sem hallhatja, és megfélekedzik arról, hogy még mindig megmenekülhetne a lépcsőházon át, amely majd percek múlva szintúgy lángokban fog állni. Azért kiáltozik, mert szeretné, ha megmenekülne, s abban a pillanatban úgy gondolja, hogy megmenekülésének valóban ez a helyes útja, ám éppen ez lesz a veszte.

A mazochista készítéseket hasonlóképpen az a vágy okozza, hogy az egyén megszabaduljon énjétől, annak minden hibájával, konfliktusával, kockázatával, kételyével és kibírhatatlan magányával

együtt. E késztetések azonban csupán a pillanatnyi legnagyobb fájdalmat szüntetik meg, sőt még nagyobb szenvedéshez vezetnek. A többi neurotikus manifesztációhoz hasonlóan a mazochizmus irracionalitása abban áll, hogy arra teljesen alkalmatlan eszközökkel próbálnak meg egy kibírhatatlan érzelmi helyzetet leküzdeni.

A fenti gondolat a neurotikus és racionális magatartás közötti fontos különbségre világít rá. Az utóbbi esetben a cselekvés eredménye összhangban áll motivációjával, vagyis az individuum azért cselekszik, hogy elérjen egy bizonyos célt. A neurotikus törekvéseknél viszont lényegében negatív kényszer hatására cselekszik: meg akar menekülni egy elviselhetetlen helyzetből, de késztetései mindössze látszatomegoldások felé sodorják. Így az elérendő helyzettel éppen ellentétes eredmény jön létre. Oly erős volt azonban a kényszer az elviselhetetlen érzéstől való szabadulásra, hogy az illető számára képtelenség, hogy olyan cselekedetek mellett döntsön, amelyek valódi megoldást kínálnak, és nem csak látszatomegoldásokat eredményeznek.

A mazochista embert tehát a magány és a jelentéktelenség tudatának elviselhetetlen érzése hajtja, majd megpróbál ezen oly módon úrrá lenni, hogy megszabadul (pszichológiai és nem fizikai értelemben vett) énjétől. Ezt úgy éri el, hogy megalázza magát, szenved, vagy végtelenül jelentéktelenné alacsonyodik. De nem a fájdalmat és a szenvedést akarja, a fájdalom és a szenvedés csak az ára annak a célnak, amelyet kényszeres módon el akar érni. Az ár pedig magas, és - mint a mexikói peornak - mind többet kell fizetnie, és mind mélyebbre süllyed az adósságban, de éppen azt nem kapja meg, amiért olyan sokat fizetett: a békét és a nyugalmat.

Azért foglalkoztam a mazochista perverzióval, mert e jelenség minden kétséget kizáróan bizonyítja, hogy a szenvedés olyan valami, amire az ember törekedhet. Ám sem a mazochista perverzióban, sem a morális mazochizmusban nem a szenvedés az igazi cél; a szenvedés mindkét esetben pusztán eszköz arra, hogy az egyén megfeledkezzen énjéről. A perverzió és a mazochista karaktervonások között alapjában véve az a különbség, hogy a perverzióban az a vágy, hogy az egyén megszabaduljon énjétől, testi kifejeződést talál, és szexuális érzésekkel fonódik össze. Míg a morális mazochizmusban a késztetések az egész személyt rabul



ejtik, és megsemmisüléssel fenyegetik az én minden tudatos célját, a mazochista perverzióban jelentkező késztetések többé-kevésbé a testi szférára korlátozódnak, ahol ezek a késztetések összeötvöződnek a szexualitással, és a szexuális feszültség csökkenésével együtt közvetlen módon oldódnak, s így bizonyos megkönnyebbülést hoznak.

Az individuális én megsemmisítése és az a próbálkozás, hogy a személyiség ezáltal legyen úrrá saját gyengeségén, csak egyik oldala a mazochista törekvésnek. A másik az a próbálkozás, hogy az egyén egy rajta kívül álló, nagyobb és hatalmasabb egész részévé váljon, abba lemerüljön és abból részesüljön. Ez a hatalom lehet személy vagy szervezet, Isten vagy nemzet, lelkiismeret vagy akár pszichés kényszer. Ha egy rendíthetetlen erejűnek, öröknek és varázslatosnak hitt hatalom részévé válunk, akkor mi is részesülünk dicsfényéből és erejéből. Ebben az esetben az individuum feladja énjét, és lemond minden erejéről és büszkeségéről, mint individuum elveszíti integritását, és lemond szabadságáról. Ám újfajta biztonságot és büszkeséget lel az erősebb hatalommal való összeolvadásból. Az individuumot nem mardossa tovább a kízó kétely. A mazochistának - mindegy, hogy parancsolója egy külső személy vagy a belső lelkiismeret, avagy egy integrált pszichés kényszer - nem kell már magának döntenie, nem kell felelősséget vállalnia énje sorsáért, így nem marcangolja a kétely, hogyan is döntsön. Azon sem kell töprengenie, mi az élet értelme, vagy hogy kicsoda is tulajdonképpen "ő maga". A feleleteket megadja az ahhoz a hatalomhoz fűződő kapcsolat, amelynek elkötelezte magát. Életének és identitásának értelmét az a nagyobb egész határozza meg, amelybe énje alászállt.

A mazochista kötődések gyökeresen különböznek az elsődleges kapcsolatoktól, amelyek az individuum létrejötte előtt alakultak ki. Ekkor az egyén még "saját" természeti és társadalmi közegének része, még nem merül fel teljesen környezetéből. Az elsődleges kötődések igazi biztonságot adnak, és az is tudható, hová tartozik. A mazochista kötődések ezzel szemben menekülést jelentenek. Az individuális én kialakult ugyan, de nem képes megvalósítani szabadságát, leteperi a szorongás, a kétely és a kiszolgáltatottság érzése. Az én a "másodlagos kapcsolatokban" próbál a biztonságot találni (ilyenek a mazochista kötődések is), de ez sohasem járhat sikerrel. Az individuális én létrejötte nem visszafordítható. A tudat

szintjén érezheti úgy az illető, mintha "valahová tartozna", ám végeredményben tehetetlen atom marad, aki szenved énjének semmivé válásától. Egy ilyen ember sohasem válhat eggyé azzal a hatalommal, amelyhez kötődik, fennmarad az alapvető ellentmondás, amiként az a többnyire egyáltalán nem tudatos - vágy is, hogy a szóban forgó személy legyőzze mazochista függőségét és szabaddá váljon.

És miben áll a sadista ösztönök lényege? Itt is elmondható: nem a fájdalom okozásának vágya. A sadizmus minden megfigyelhető formája egyetlen készletre vezethető vissza, nevezetesen arra, hogy tökéletesen uralmunk alá hajtsunk egy másik személyt, azt aki akaratom áldozatává válik, bábbá változtatjuk, hogy istent lásson bennünk, hogy kényünkre-kedvünkre bánhassunk vele. Megalázása, leigázása csak ennek a célnak az eszköze. A legszélsőségesebb cél pedig az, hogy szenvedést okozzunk neki, hiszen nincs nagyobb hatalom embertársunk felett annál, mint amikor úgy okozunk neki fájdalmat vagy kényszerítjük szenvedésre, hogy nem tudja védeni magát. A sadista készlet lényege az, hogy élvezzük egy másik ember (vagy másik élőlény) feletti korlátlan hatalmunkat.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> De Sade márki azt a nézetet vallotta a *Juliette ou la suite de Justine* c. regénye második kötetéből vett részletben, hogy a sadizmus lényege az uralkodás milyenségéből fakad. Vö. G. Gorer: Marquis de Sade. New York, 1934. "Nem azt akarod, hogy partnered élvezetet érezzen, hanem hatást akarsz elérni. A fájdalom sokkal nagyobb hatású, mint az élvezet, [...] Miután rájöttél erre, és ki is próbáltad ezt, elégedettség tölt el." Gorer de Sade művének elemzésekor a következőképpen határozza meg a sadizmust: "Olyan élvezet, amelyet azért érez a megfigyelő, mert szemtanúja azoknak a változásoknak, amelyeket a külvilágban kiváltott." Ez a meghatározás közelebb áll sadizmusról vallott nézeteimhez, mint más pszichológusok definíciói. Azt gondolom azonban, hogy Gorer téved akkor, amikor a sadizmust azonosnak véli az uralkodás vagy hatékonyság felett érzett örömmel. A sadista uralkodásra az jellemző, hogy a sadista akarattól megfosztott eszközzé akarja lealacsonyítani tárgyát, míg a mások befolyásolása felett érzett, nem sadista öröm tiszteli a másik személy integritását, és az egyenlőség érzésén nyugszik. Gorer meghatározása megfosztja a sadizmust különleges tulajdonságaitól, és azonosítja a hatékonysággal általában.

Azt a készletet, hogy hatalmunk korlátlan legyen egy másik személy felett, első pillantásra a mazochista tendencia ellentétének vélhetnénk. Megtévesztő tehát, hogy ez a két készlet ilyen szorosan összefonódik. A gyakorlati következmények szempontjából tekintve ugyanis nyilvánvaló, hogy a függőség vagy a szenvedés iránti vágyunk éppen az ellentéte az uralkodásváagnak, illetve annak a vágnak, hogy másoknak fájdalmat okozzunk. Pszichológiai szempontból azonban mindkét készlet abból az alapvető igényből fakad, hogy képtelenek vagyunk elviselni az elszigeteltséget és énünk gyengeségét. Azt szeretném indítványozni, hogy nevezzük

szimbiózisnak azt, ami mind a szadizmusnak, mind a mazochizmusnak alapját alkotja. Ebben a pszichológiai értelmezésben a szimbiózis az individuális én összeolvadása egy másik énnel (vagy bármely, az énen kívüli erővel), mégpedig oly módon, hogy mindkét fél elveszti saját integritását, és teljes függőségbe kerül a másiktól. A szadistának éppannyira szüksége van tárgyára, mint a mazochistának az övére. A különbség mindössze annyi, hogy a szadista nem úgy tesz szert biztonságra, hogy hagyja magát felfalni, hanem úgy, hogy ő fal fel másokat. Mindkét esetben elvész az én integritása. A mazochizmus esetében egy külső hatalommal olvadok össze, s így veszem el magamat. A másik esetben pedig úgy tágítom éneket, hogy saját énem részévé teszem, és így nyerek erőt, amelynek mint önálló lény híjával vagyok. Az egyént mindig azért érez késztetést a másokkal való szimbiotikus viszonyra, mert képtelen elviselni énje különállását. Így már nyilvánvaló, hogy miért keveredik össze a mazochista és szadista késztetés. Felületesen nézve lehetnek bár éppen egymás ellentétei, de a lényegét tekintve ugyanabban az alapvető szükségletben gyökereznek. Nem arról van tehát szó, hogy valaki szadista-e vagy mazochista, hanem arról, hogy e szimbiotikus komplexum aktív és passzív oldala állandóan váltakozik, s ezért aztán nem könnyű megállapítani, hogy egy-egy pillanatban melyik működik inkább. Mindkét esetben az én egyediségének és szabadságának eltűnéséről van szó.

A szadizmusra gondolva általában a vele oly nyilvánvalóan összefüggő rombolásvágy és ellenséges indulat ötlük az eszünkbe. Igaz persze, hogy a szadista késztetések mindig kisebb-nagyobb destruktivitással fonódnak össze, de ez a mazochizmusra is érvényes. A mazochista karaktervonások analízise mindegyre a felszínre hozza ezt az ellenségességet. A szadizmus ettől főleg abban különbözik, hogy tudatosabb benne az ellenséges érzület, és az érintett magatartásában közvetlenebbül mutatkozik meg, míg a mazochizmusban mindez tudattalanul jelentkezik, és nem talál közvetlen kifejezőmódot. A későbbiek során megkísérlem bemutatni, hogy a destruktív késztetések akkor keletkeznek, ha az egyén érzéki, értelmi és szellemi fejlődése zátonyra fut; feltételezhető tehát, hogy ugyanazon körülmények folyamánya, mint amelyek a szimbiózis szükségletét előidézik. Azt, kívánom tehát itt hangsúlyozni, hogy a szadizmus nem azonos a destruktivitással, bár

az jelentős szerepet játszik benne. A destruktív ember ugyanis el akarja pusztítani tárgyát, azaz félre akarja állítani azt, meg akar szabadulni tőle. Ezzel szemben a szadista uralma alá akarja hajtani szadizmusa tárgyát, következésképpen nagy veszteség éri, ha ez a tárgy már nincs többé.\*

\* Erről a fontos különbségtételről, a szadizmusról, illetve a nekrofiljáról lásd Fromm átfogó elemzését: a *The Anatomy of Human Destructiveness* (New York, 1973). - A nekrofil destruktivitást Fromm először a *The Heart of Man. Its fin Good and Evil* c. könyvében fejtette ki. A szadizmus és a destruktivitás itt kifejtett fogalmi megkülönböztetésével ellentétben Fromm később egyértelműen különbséget tesz a szadizmus, illetve a szadisztikus destruktivitás, valamint a nekrofilia, illetve a nekrofil destruktivitás között. A destruktív cselekvés önmagában semmit sem mond arról, hogy az szadisztikus vagy nekrofil érdekből következik-e be (GA 410.).

A szadizmus a fogalom általunk használt értelmezése szerint viszonylag mentes lehet a destruktivitástól, és összekapcsolódhat valamely tárgy iránti baráti magatartással. A "szeretetteljes szadizmus" klasszikus megfogalmazása található Balzac *Elveszett illúziók* című regényében, ahol egy olyan viszonyt ír le, amelyben az általunk szimbiózis iránti szükségletnek nevezett tulajdonság is megjelenik. Balzac leírja, milyen a kapcsolata a Luciennek és a börtön egyik fegyencének, aki abbénak adja ki magát. Röviddel azután, hogy megismerkedett a fiatalemberrel, aki az imént csaknem öngyilkos lett, így szólt hozzá:

*"...Nos ez a fiatalember nem azonos már azzal a költővel, aki az imént meghalt. Kihalásztam Ont, visszaadtam Önnek az életet, s Ön az enyém, ahogy a teremtmény a teremtőé, ahogy a tündérmesében a dzsinn a szelleme, az ikoglán a szultáné, a test a léleké! Erős kézzel fogom támogatni önt a hatalom útján, és ígérem, hogy élete örökös ünnep lesz, csupa kitüntetés, csupa gyönyörűség. Sohasem fog kifogyni a pénzből!... Ragyogni fog, páváskodni fog, miközben én, az alapozás sarában görnyedve, megrendíthetetlené teszem szerencséjének ragyogó épületét. Én a hatalmat magáért a hatalomért szeretem! Mindig boldoggá fognak tenni az ön élvezetei, amik nekem tiltva vannak. Egyszerűen önben fogok élni"... "A magam teremtményét akarom szeretni, átformálni, meggyúrni a magam használatára, hogy Úgy szeressem, mint apa a gyermekét. Ott ülök majd a kocsidban, fiam, örülök az asszonyoknál aratott sikereidnek s azt mondom majd: - Ez én vagyok! Ezt a Rubempré márkit én teremtettem, én vezettem be az arisztokrata társaságba: nagysága az én művem, úgy hallgat vagy beszél, ahogy én akarom, tanácsomat kéri mindenben."\**



\* Balzac: Elveszett illúziók, 536. és 540.

A szadomazochizmust sokszor - s nem csupán a köznapi szóhasználatban - összekeverik a szeretettel. Kiváltképp a mazochista megnyilvánulásokat tartják gyakorta a szeretet kifejeződésének. Amikor valaki önmagát megtagadva mindent megtesz a másik emberért, és lemond vele szembeni összes követeléséről és jogáról, akkor ezt sokan a "nagy szerelem" példajaként értékelik. Úgy tetszik, nincs ragyogóbb bizonyítéka a "szeretetnek", mint az önfeláldozás és az a készség, hogy a másik kedvéért feladjuk önmagunkat. Ezekben az esetekben a "szeretet" valójában csak mazochista vágyódás, s abból a szükségletből fakad, hogy szimbiózisba léphessünk egy másik személlyel. Mazochizmus és szeretet akkor egymás ellentétei, ha szereteten egy másik ember legbelső lényegének szenvedélyes igenlését, a vele való cselekvő kapcsolatot értjük, ha a vele való egyesülést mindkét partner függetlenségének és integritásának megőrzése mellett gondoljuk. A szeretet egyenlőséget és szabadságot feltételez. Ha azonban a kapcsolat az egyik fél alárendeltségére és integritásának megsemmisítésére van alapozva, akkor mazochista függőségről van szó, függetlenül attól, hogyan racionalizálják e viszonyt. A szadizmus is gyakran bújik a szeretet álarca mögé. A mások feletti hatalom, ha úgy tüntetjük fel, hogy az illető javát szolgálja, gyakran jelentkezik a szeretet leplében, holott benne az uralkodásból fakadó élvezet játssza a legfontosabb szerepet.

Idáig érkező bizonyára számos olvasó megkérdezte már: vajon a szadizmus, ebben az értelmezésben, nem azonos-e a hatalom iránti vágygal? A válasz: a szadizmus destruktív formái, amelyeknek az a célja, hogy másokat bántsunk és kínozzunk, nem azonosak a hatalom akarásával, de ez utóbbi végül is a szadizmusnak legjellegzetesebb megnyilvánulása. Ez is olyan probléma, amely napjainkra egyre nagyobb jelentőségre tett szert. Hobbes óta a hatalom akarását tartják az emberi viselkedés alapvető mozgatórugójának. Mégis a későbbi évszázadokban egyre inkább hangsúlyozták azokat a jogi és morális tényezőket, amelyek a hatalom kordában tartására szolgáltak. A fasizmus kialakulásával a hatalom sóvárgó vágya és az a meggyőződés, hogy ez a jogos, Új csúcsokra hágott fel. Milliókat nyugóznak le a hatalom diadalai, és látják bennük az erő jelét. Az emberek feletti hatalom persze csak szigorúan fizikai értelemben jelent erőfölényt. Ha hatalmamban áll



megölni valakit, akkor én "erősebb" vagyok, mint ő. Pszichológiai értelemben azonban a hatalomvágy nem az erőből, hanem a gyengeségből fakad. Azt fejezi ki, hogy valaki képtelen a saját lábán megállni és önállóan létezni. Ha már nincs igazi ereje, kétségbeesetten próbálkozik azzal, hogy másodlagosan tegyen szert erőre.

A "hatalom" (power) szónak kettős jelentése van. Jelenti egyfelől a másik emberfeletti hatalmat, azt a képességet, hogy uralkodjunk valakin; másfelől pedig azt, hogy hatalmunk van megtenni valamit, hogy ,képesek vagyunk valamire, hogy alkotóerő birtokában vagyunk. Ez utóbbi jelentésnek nincs köze az uralkodáshoz; a hatalom ebben az értelemben azt fejezi ki, hogy mesteri módon képesek vagyunk valamire. Ha arról beszélünk, hogy valaki tehetetlen (powerlessnes), akkor szó szerint értjük a fogalmat. Nem arra gondolunk, hogy valaki képtelen a másik felett uralkodni, hanem arra, hogy nem képes megtenni azt, amit szeretne. A "hatalom" szónak tehát két jelentése van: jelenthet mások feletti uralmat (domination), de alkotóképességet (potency) is. E két fogalom távol áll egymástól, sőt kölcsönösen kizárja egymást. Az impotencia (impotency) - ha ezt a kifejezést nem csupán a szexualitásra korlátozzuk, hanem kiterjesztjük az emberi lehetőségek minden területére a mások feletti hatalom szadisztikus vágyához vezet. Amilyen mértékben potens valaki, azaz képes énjét saját integritására és szabadságára alapozva megvalósítani, válik feleslegessé a mások feletti uralkodás, és veszti el kedvét az egyén a hatalomtól. A hatalom a mások feletti uralkodás értelmében az alkotóképesség perverziója, mint ahogy a testi szerelem perverziója a szexuális szadizmus.

Feltehetően mindenkiben fellelhetők szadista és mazochista vonások. Az egyik pólust azok képviselik, akiknek teljes személyiségét hatalmába kerítették ezek a vonások, velük szemben pedig azok állnak, akikből hiányoznak ezek a szadomazochista vonások. Csak az első esetben beszélhetünk szadomazochista karakterről. A "karakter" kifejezést itt dinamikus értelemben használom, úgy ahogy Freud beszél a karakterről. Ebben az értelemben nem valamely emberben meglévő jellemző viselkedési minták összességére vonatkozik, hanem a magatartását motiváló, azt uraló ösztöntörekvésekről. Freud azt feltételezte, hogy a

cselekvés alapvető motivációs erői szexuális természetűek, ennek megfelelően beszélt "orális", "anális" és "genitális" karakterről. Ha valaki nem osztja ezt a nézetet, akkor kénytelen másként osztályozni a karaktertípusokat. A karakter dinamikus felfogását azonban szeretném megtartani. Nem feltétlenül szükségszerű, hogy - mint olyanok - tudatosodjanak azok az ösztönös hajtóerők, amelyek egy ember karakterét uralják. Az individuum úgy érezheti, hogy kötelességérzete parancsol neki, holott teljes mértékben szadista késztetései foglya. Az is előfordulhat, hogy semmiféle nyílt szadista cselekedetet nem követ el, mert annyira elfojtja ezeket a szadista ösztönöket, hogy nem is hinné senki szadis-tónak. Ennek ellenére, ha viselkedését, fantáziáját, álmait és gesztusait mélyebb analízisnek vetnénk alá, megmutatkoznának a személyiségének mélyrétegében munkáló szadista impulzusok.

Bár azon emberek karakterét, akiknél fellelhetők a szadomazochista ösztöntörekvések, szintúgy szadomazochistának nevezzük, nem feltétlenül szükséges, hogy az ilyen személyek egyben neurotikusak legyenek. Hogy egy adott karakterstruktúra "neurotikus" vagy "normális" megítélést nyer-e az messzemenően attól függ, hogy az érintetteknek saját társadalmi helyzetükben milyen sajátos feladatokat kell ellátniuk, s hogy kultúrájukban milyen érzelmi és viselkedésminták működnek. Németország és más európai országok kispolgársága széles körében a szadomazochista karakter a tipikus, és - mint a későbbiekben bemutatjuk - a náci ideológia az ilyen karakterstruktúrával bíró emberekre gyakorolta a legnagyobb hatást. Miután a "szadomazochizmust" fogalmilag a perverzióval, a neurózissal hoztuk kapcsolatba, szívesebben használom - különösképpen akkor, amikor nem a neurotikus, hanem a normális személyről van szó - a szadomazochista helyett a "tekintélyelvű karakter" elnevezést. Azért tartom ezt jogosnak, mivel a szadomazochista személyre a tekintélyhez fűződő jellegzetes viszony jellemző. Csodálja és szívesen engedelmeskedik neki, ám ugyanakkor ő maga is hatalmat akar, és azt kívánja, mások meg neki engedelmeskedjenek. De még egy okom van arra, hogy ezt a kifejezést válasszam: a fasiszta rezsimek is tekintélyelvűnek nevezik magukat, mert társadalmi és politikai rendszerükben meghatározó szerepet játszik a tekintély. A "tekintélyelvű személyiség" fogalmával ezért azt szeretném érzékeltetni, hogy az néven nevezi azt a személyiségstruktúrát, amely a fasizmus emberi alapzatát alkotja.

Mielőtt azonban kifejténém a tekintélyelvű személyiség jellemzőit, meg kell magyaráznunk a "tekintély" (authority) fogalmát. A tekintélynek ugyanis az ember nem úgy van birtokában, mint tulajdonának vagy testi adottságainak. A tekintély olyan interperszonális kapcsolatra vonatkozik, amelyben az egyik ember a másikat magánál feljebb helyezi. Egy alárendeltségi-fölérendeltségi kapcsolat megítélésében azonban alapvető különbséget jelent, hogy azt racionális tekintélyi kapcsolatnak avagy korlátozónak nevezzük. Egy példa mindjárt megvilágítja, mire gondolok. A tanár-diák viszony, valamint a rabszolgatartó és a rabszolga kapcsolata egyaránt egyik embernek a másik fölé rendelésére épül. A tanár és a diák érdeke ugyanaz: a tanár elégedett, ha a diák előrehaladása megfelelő, ellenkező esetben tanár és diák egyaránt kudarcot vall. A rabszolga-tulajdonos viszont a lehető legnagyobb mértékben ki akarja zsákmányolni a rabszolgát, s minél többet csíhol ki belőle, annál elégedettebb. Eközben a rabszolga megkísérli a lehető leghatékonyabban megvédeni a jogát valamiféle minimális boldogságra. A két fél érdeke nyilvánvalóan szöges ellentétben áll, hiszen ami az egyiknek hasznos, az a másiknak káros. Mindkét esetben más a fölérendeltség szerepe: az első esetben a tekintélynek engedelmeskedő személy segítségének, a másodikban a kizsákmányolás biztosításának az előfeltétele.

Ebben a két esetben a tekintély dinamikája is eltérő. Minél többet tanult meg a diák, annál kisebb különbség választja el tanárától: a diák mind hasonlőbb lesz tanárához. Más szóval lassacskán megszűnik a tekintélyen alapuló kapcsolat is. Ám amikor a fölény a kizsákmányolást szolgálja, akkor a két fél közötti távolság csak egyre nő.

A két esetben más a két különféle tekintélyviszonyt jellemző pszichológiai szituáció is. Az elsőben a szeretet, a csodálat és a hála elemei vannak túlsúlyban. A tekintély egyszersmind olyan példa, amellyel az én többé-kevésbé azonosulni akar. A második esetben a kizsákmányolóval szemben - akinek az egyén csak saját érdekei rovására vetheti alá magát-harag és ellenséges indulat alakul ki. Ám ez a gyűlölet gyakran - mint például a rabszolga esetében - csak olyan konfliktusokat eredményezhet, amelyek a rabszolgát, a győzelem bárminemű reménye nélkül, újabb szenvedéseknek tennék ki. Éppen ezért inkább a gyűlölet elfojtása a szokásos, sőt

alkalmanként az elvakult csodálat lép a helyébe. Ennek kétféle funkciója van: 1. megszünteti a gyűlölet fájdalmas és veszélyes érzését, és 2. csökkenti a megaláztatottságot. Ha az a személyiség, aki rajtam uralkodik olyannyira csodálatos és tökéletes, akkor nem kell szégyellnem, hogy engedelmeskedem neki. Egyenrangú úgysem lehetek vele, hiszen sokkal erősebb, bölcsebb és jobb, mint én. A korlátozó tekintélynek ebben a másikat korlátozó esetben valószínűsíthetően fokozódni fog a tekintélyt hordozó személy gyűlölete vagy irracionális túlbecsülése. Racionális tekintélyi viszony esetében viszont csökkenése valószínűsíthető, mégpedig olyan arányban, ahogy a tekintélynek alárendelt személy ereje nő, s így hasonlítani kezd magára a tekintély forrására.

A racionális és korlátozó tekintély különbsége természetesen csak viszonylagos. Még a rabszolga és az úr kapcsolatában is vannak a rabszolgának hasznos elemek. Legalább kap annyi enivalót és védelmet, hogy képes legyen urának dolgozni. Másfelől az is igaz, hogy csak az eszményi tanár-diák viszony mentes minden érdekellentétől. E két véglet között sokféle fokozat létezik, mint például a gyári munkás és főnöke, a parasztgazda és fia vagy a háziasszony és férje közötti kapcsolat. A tekintély e két típusa ugyan keveredik egymással a mindennapokban, de alapjában véve mégis különböznek egymástól, és minden konkrét tekintélyi kapcsolat elemzésekor meg kell határozni az egyik vagy másik típus súlyát.

A tekintély nem feltétlenül valamely személy vagy intézmény képében jelentkezik, aki vagy amely megmondja: "ezt kell tenned", "ezt pedig nem teheted meg". A tekintélynek ez a formája külsőnek nevezhető, de felléphet belső tekintélyként is: kötelességtudatból, lelkiismeretből vagy a felettes én nevében. A modern bölcséletnek a protestantizmustól Kantig ívelő fejlődése úgy is felfogható, hogy a külső tekintély helyébe a belső lépett. A felemelkedő polgárság politikai győzelmével a külső tekintély vesztett presztízséből, és az emberi lelkiismeret vette át a külső tekintély valamikori szerepét. Sokak számára ez a változás a szabadság diadalának tetszik. Legalábbis vallási kérdésekben nem látszott szabad emberhez méltónak, hogy külső parancsoknak engedelmeskedjünk. Ellenkezőleg: a szabadság lényegét abban látták, hogy az ember uralma alá hajtja természetes hajlamait, hogy van "önuralma" azaz az ember egyik részét, a természetit legyőzi másik része, értelme,

akarata és a lelkiismerete. Az elemzés azt mutatja, hogy a lelkiismeret éppolyan kemény zsarnok, mint a külső tekintélyek. Továbbá azt is, hogy a lelkiismeret tartalmilag gyakran nem az individuális én belső parancsait mutatja, hanem etikai normákkal alátámasztott társadalmi követelményeket. Sőt, mert az érintett úgy érzi, hogy lelkiismeretének parancsai saját bensejéből fakadnak, még a külső tekintélynél is kegyetlenebb lehet a lelkiismeret uralma. És hogyan is lázadhatna az ember saját maga ellen?

Az utóbbi évtizedekben a "lelkiismeret" sokat veszített jelentőségéből. Úgy látszik, mintha sem a külső, sem a belső tekintély nem játszana jelentős szerepet az egyén életében. Mindenki teljesen "szabad" mindaddig, amíg nem sérti embertársai jogos érdekét. Valójában azonban nem arról van szó, hogy a tekintély eltűnt, hanem arról, hogy láthatatlanná vált. A látható tekintély helyett az anonim tekintély vette át az uralmat, és a józan ész, a tudomány, a lelki egészség, a normalitás és a közvélemény leplébe burkolózik. Parancsolni csak azt parancsolja, "ami nyilvánvaló". Mintha nem is alkalmazna kényszert, hanem csak enyhe ráhatást. Az anyai intelemben: "tudom, hogy nem volna jó neked ezzel a fiúval járni", vagy egy cigarettareklámban: "ez az Ön márkája, minden bizonnyal élvezni fogja zamatát", egyaránt ugyanaz a kifinomult, alig észrevehető rábeszélés működik, amely valójában egész társadalmunkat áthatja. Az anonim tekintély ezért még hatásosabb, mint a nyílt, mert ekkor még csak nem is sejtjük, hogy kiadtak egy parancsot, melynek tanácsos engedelmeskedni. A külső tekintély esetében viszont egyértelmű a parancs és az is, ki adta. Az egyén harcba szállhat a tekintéllyel, és a küzdelem során kiteljesedhet függetlensége és morális bátorsága. De még a belsővé vált tekintély esetében is - jóllehet belülről fakad - felismerhető a parancs parancs volta, az anonim tekintély esetében viszont parancs és a parancsot osztó instancia egyaránt láthatatlanná vált. Olyan ez, mintha láthatatlan ellenség lőne ránk. Nincs senki és semmi, ami ellen védekezni tudnánk.

A tekintélyelvű karakter elemzésére visszatérve, amit itt legelsőbbben is leszögezhetünk, hogy legfontosabb ismertetőjegye a hatalomhoz fűződő viszonya. A tekintélyelvű személyiség számára a világban két faj létezik: a hatalmasok és a hatalmon kívüliek. A hatalom önkéntelenül szeretetet és csodálatot vált ki belőle, és készségesen



engedelmeskedik, akár személy az, akár intézmény. A hatalom nem azért nyűgözi le, mert valamiféle értéket képvisel, csupáncsak azért, mert hatalom. A hatalom önkéntelenül "szeretetet" ébreszt benne, a gyenge emberek és intézmények pedig megvetést. A tekintélyelvű személyiség alighogy megpillant egy gyenge embert, rögtön támadni és uralkodni akar, s meg akarja alázni őt. Egy másfajta karakterű ember visszarettenne még a gondolattól is, hogy rátámadjon egy védtelen emberre, a tekintélyelvű személyiséget azonban annál inkább ösztökéli, minél tehetetlenebb áldozata.

A tekintélyelvű személyiség egyik vonása már sok megfigyelőt megtévesztett. Hajlamos ugyanis szembeszegülni a tekintéllyel, és elítélni minden "felülről" jövő befolyást. Szembeszegülése néha az egész képet elhomályosítja, s így háttérbe szorul az engedelmeskedésre való hajlam. Bármilyen tekintélyről van szó, állandóan lázong, még az ellen a tekintély ellen is, amely az ő érdekeit mozdítaná elő, és nincs semmiféle elnyomó szándéka. Vannak olyanok, akik ellentmondásosan viszonyulnak a tekintélyhez: szembeszállnak a tekintély egyes, a vártnál gyengébb formáival, de ezzel egy időben vagy később szívesen engedelmeskednek azoknak a tekintélyeknek, akik vagy amelyek nagyobb hatalmukkal vagy igényeiknek inkább megfelelően kielégíteni látszanak mazochista vágyaikat. Végül pedig az utolsó típus teljesen elfojtja lázadó hajlamát; csak akkor tör elő belőle, ha kihagy a tudatos kontroll. Az is előfordul, hogy ez a hajlam csak ex posteriori ismerhető fel - a gyűlöletben, amely akkor ébred benne, amikor a tekintély hatalma gyöngül és meginog. Az első típusba tartozókról - esetükben a lázadó viselkedés áll a középpontban - könnyen vélhetjük úgy, hogy karakterstruktúrájuk szöges ellentéte az engedelmeskedő mazochista típusnak. Nagyfokú függetlenségük alapján látszólag minden tekintélyt elutasítanak. Belső erejük és integritásuk alapján pedig azt hihetnénk róluk, hogy felveszik a harcot a függetlenségüket és szabadságukat akadályozó erőkkel. Valójában azonban a tekintélyelvű személyiség tekintély elleni harca pusztán szembeszegülés. Próbálkozás ez, hogy érvényesítse akaratát, legyőzze tehetetlenségét, noha tudatosan vagy tudattalanul ott munkál benne az engedelmeskedés iránti vágy. A tekintélyelvű karakter sohasem "forradalmár", célszerűbb "lázadónak" nevezni: felületes megfigyelőnek számos ember és politikai mozgalom okozhat meglepetést, mert megmagyarázhatatlannak tetszik, hogyan is lesz a

"radikalizmusból" egyszer csak szélsőséges tekintélyelvűség. Pszichológiailag az ilyen emberek a tipikus "lázadók".

A tekintélyelvű karakter élethez fűződő viszonyát, világnézetének egészét érzelmi törekvéseinek veti alá. Előnyben részesíti az emberi szabadságot korlátozó létfeltételeket, kedvvel veti magát alá a sorsnak. De hogy mit ért "sorson", az társadalmi helyzetétől függ. A katona sorsa például felettesének akaratától és hangulatától, amelynek szívesen engedelmeskedik. A tőkés előtt pedig a sors egyet jelent a gazdasági törvényekkel. A válság vagy a konjunktúra az ő szemében nem társadalmi jelenség, amelyet az ember cselekedeteivel befolyásolhat, hanem egy magasabb hatalom megnyilvánulása, amelynek alá kell vetnie magát. A társadalmi piramis csúcsán sem más alapvetően a helyzet. Csak annyi a különbség, hogy milyen erős és mekkora hatósugarú az a hatalom, amelynek engedelmeskednek, ami nem az alávetettség érzésétől függ - általában.

Ez a karakter nemcsak a saját életét közvetlenül meghatározó, hanem az általános érvényű tényezőket is elkerülhetetlen sorsként érzékeli. A sors akaratából vannak háborúk, és ebből fakad az is, hogy az emberiség egyik felének uralkodnia kell a másikon. Sorsszerű az is, hogy a szenvedés mennyiségében sohasem lesz kevesebb. A sorsot filozófiai szempontból "természeti törvényként", vallási szemszögből az "Úr akarataként", erkölcsi szempontból "kötelességként" lehet racionalizálni. A tekintélyelvű karakter számára ezek tehát mindig külső, magasabb rendű erők, amelyeknek csak engedelmeskedni lehet. A tekintélyelvű személyiség a múltat tiszteli; úgy véli, ami egyszer úgy volt, annak az örökkévalóságig maradnia kell. Örültség vagy bűn olyasmit kívánni vagy olyasmire törekedni, olyasm miatt dolgozni, ami még sohasem létezett. Az alkotás csodája - márpedig az alkotás mindig valamiféle csoda - kívül esik e típus érzelmi tapasztalatai mezején.

Schleiermacher a vallásos élményt a "feltétlen függőség" megtapasztalásaként határozza meg, s ez egyben a mazochista élettapasztalat általános meghatározását is jelenti. Ebben a függőségélményben a bűnnek különös szerepe van. Az összes eljövendő nemzedékre teherként nehezedő eredendő bűn fogalma kiválóan jellemző a tekintélyelvű gondolatvilágra, s elkerülhetetlen sorsszerűséggé teszi az erkölcsi vagy más természetű kudarokat.

Aki egyszer vétkezett, örökre oda van vasalva saját bűneihez. Az ember saját cselekedeteivel hozza létre azt a hatalmat, amely uralkodik felette, és fogva tartja mindörökre. A bűnbánat enyhíti ugyan a büntudatot, de önmagában nem szünteti meg a bűnt.<sup>7</sup> Ézsaiás szavai - "ha bűneitek skarlátpirosak, hófehérek lesznek, és ha vérszínűek, mint a karmazsin, olyanok lesznek, mint a gyapjú"\* - éppen a tekintélyelvű gondolkodásmód szöges ellentétét tükrözik.

<sup>7</sup> A bűn nem szüntethető meg. Ezt példázza Victor Hugo A nyomorultakban Javer alakjával.

\* Ézsaiás 1, 18.

A tekintélyelvű gondolkodás minden típusának közös jellemzője, hogy az a meggyőződés hatja át az életet, az egyént érdekein és kívánságain kívül álló erők határozzák meg. Másképp nem is lehet boldogulni, csak ha alávetjük magunkat ezeknek az erőknek. A mazochista világnézet vezérmotívuma az ember tehetetlensége. Moeller van der Bruck, a nácizmus egyik ideológiai atyja nagyon pontosan fejezte ki ezt az érzést, amikor így ír: "A konzervatív ember... leginkább a katasztrófában, az embernek a katasztrófával szembeni tehetetlenségében, a katasztrófa elkerülhetetlenségében hisz, abban a kényszerűségben, amellyel ezt a sorsot eltűri és a megcsalott jóhiszeműséget kísérő szörnyű csalódásban."<sup>8</sup> Hitler Mein Kampfjában ugyanennek a szellemnek további megnyilatkozásait fogjuk látni.

<sup>8</sup> A. Moeller van der Bruck: Das dritte Reich. Hamburg, 1931, 223 224.

A tettekészség, a bátorság vagy a hit persze nem hiányzik a tekintélyelvű karakterből sem. Ezek a tulajdonságok azonban egészen mást jelentenek számára, mint annak az embernek, aki nem vágyik az alávetettségre. A tekintélyelvű személyiség számára a cselekvés alapja az a tehetetlenség, amit le szeretne küzdeni. A tevékenység ebben az értelemben egy magasabb rendű, egyén feletti erő nevében történő cselekvést jelent: cselekedhet Isten nevében, a múlt nevében, a természet vagy a kötelesség nevében, de sohasem a jövő, a még meg nem született nemzedék, a kiszolgáltatottak vagy az élet mint olyan nevében. A tekintélyelvű személyiség nála erősebb hatalomhoz simulva nyeri a cselekvéshez szükséges erőt. Ez a hatalom pedig mindig kétségtelen és változhatatlan. A tekintélyelvű ember szemében a hatalom hiánya mindig a bűn és kisebbségség félreérthetetlen jele, s ha az a tekintély mutat gyengeséget, akiben-

amiben hisz, akkor az iránta érzett szeretet és tisztelet gyűlöletté és megvetéssé változik. Hiányzik ebből a karakterből az "offenzív képesség" ahhoz, képes legyen szembeszegülni egy elfogadott hatalommal, miközben nem veti alá magát előbb egy másik, annál erősebb hatalomnak.

A tekintélyelvű személyiség bátorsága csak addig terjed, hogy elviselje, amire a sors, netán a sors személyes megtestesítője avagy egy "vezér" kiszemelte. A legnagyobb erény a szenvedés zokszó nélküli eltűrése, nem pedig az a bátorság, amellyel az egyén véget próbál vetni a szenvedésnek, vagy legalábbis csökkenteni akarja. A tekintélyelvű személyiség heroizmusa nem a sors megváltoztatásában rejlik, hanem abban, hogy zokszó nélkül aláveti magát a sorsnak.

Az efféle személyiség csak addig hisz a tekintélyben, amíg az erős és képes a parancsosztásra. Hite végül is kételyéből fakad, és ezt kísérli meg kompenzálni. Ha a hiten azt a szilárd bizodalmat értjük, hogy valaki képes annak megvalósítására, ami addig csak lehetőségként létezett, akkor a tekintélyelvű személyiségnek nincs hite. A tekintélyelvű világnézet velejéig relativista és nihilista, bármily szenvedélyesen hirdeti magáról, hogy legyőzte a relativizmust, és tetszeleg önnön tettekrekszségében. Ez a világnézet a végső kétségbeesésben, a hit teljes hiányában gyökerezik, ami nihilizmushoz és az élet tagadásához vezet.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Jó leírást adott a fasizmus nihilista jellegéről W. Rauschning Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklichkeit im Dritten Reich (Zürich--New York, 1938) c. művében.

A tekintélyelvű világnézet nem ismeri az egyenjogúság fogalmát. A tekintélyelvű személyiség olykor használja ezt a szót: "egyenjogúság", de merőben konvencionális értelemben, vagy pedig azért, mert éppen találónak érzi. Ám a fogalomnak nincs számára igazi jelentése és valódi súlya, mert olyasmire vonatkozik, ami kívül esik érzelmi tapasztalatain. Számára a világ olyan emberekből áll, akinek vagy van hatalma, vagy nincs hatalma, vagy fölérendelt, vagy alárendelt. Szadomazochista törekvései miatt csak az uralkodást vagy az engedelmeskedést ismeri, de együttérzésre sohasem képes. Mindenfajta különbségben, akár nemekről, akár fajokról van szó, szükségképpen a felsőbbrendűség vagy az alacsonyabbrendűség

jelét látja. Elképzeltetlenségnek tart minden különbséget, e nélkül a mellékgondolat nélkül.

A szadomazochista késztetések és a tekintélyelvű karakter leírása a tehetetlenség szembeötlőbb formáira igaz, ennek megfelelően a menekülés szélsőséges formáira, az imádat vagy az uralom tárgyával való szimbiotikus kapcsolataira.

Habár ezek a szadomazochista késztetések minden emberben fellelhetők, de csak bizonyos egyéneket és csoportokat nevezhetünk tipikusan szadomazochistának. A függőségnek van azonban enyhébb formája is, amely olyan gyakori kultúránkban, hogy, úgy látszik, csak kivételes esetekben hiányzik. Ez a függőség nem olyan veszélyes és szenvedélyektől fűtött, mint a szadomazochizmus, ahhoz mégis túlságosan fontos, hogy gondolatmenetünkben kihagyjuk.

Azokra a személyekre gondolok itt, akiknek egész élete - alig észlelhető módon - egy rajtuk kívül álló hatalomhoz kapcsolódik.<sup>10</sup> Egyetlen cselekedetük, érzésük vagy gondolatuk sincs, mely ne kapcsolódna valamiképpen ehhez a hatalomhoz. "Tőle" várnak védelmet, azt kívánják, hogy "ő" vigyázzon rájuk, és "őt" teszik felelőssé minden cselekedetükért. Az ilyen ember sokszor egyáltalán nincs tudatában függőségének, s még ha sejt is valamit, gyakran csak homályos elképzelése van arról a személyről vagy hatalomról, akitől-amitől függ. Nincs erről a hatalomról semmiféle konkrét képe. Legfontosabb tulajdonsága az, hogy ellásson egy bizonyos feladatot, azaz védje, segítse és előrevigye az érintettet, hogy mindig vele legyen, és ne hagyja őt soha el. Nevezhetjük ezt az X-et, aki mindezekkel a tulajdonságokkal bír, akár mágikus segítőnek is. Természetesen gyakori eset, hogy a "mágikus segítő" megszemélyesítik: mint istent, elvet vagy valóságos személyt, például szülőt, férjet, feleséget vagy előljárót képzelik el. Tisztában kell azonban lenni azzal, hogy létező személyek azok, akik ezt a szerepet betöltik, mágikus tulajdonságokkal vannak felruházva, és jelentőségük éppen abból fakad, hogy e "mágikus segítő" megszemélyesítői. Ugyanez a folyamat játszódik le akkor is, amikor "beleszeretünk" valakibe. A kötődést kialakító ember hús-vér alakban szeretne mágikus segítőre találni. Valamilyen okból (amelyben szexuális vágy is szerepet játszik) a másik személy



varázslatos tulajdonságokra tesz szert, és olyan lényé alakul, akihez a szóban forgó ember egész életében kötődik, akitől egész életében függ. Az sem változtat a dolgon, hogy a másik személy gyakran ugyanazt teszi. Ez csak megerősíti azt a látszatot, hogy kapcsolatuk "igazi szerelem".

**10** Ezzel kapcsolatban lásd Karen Horney, i. m. 1939

A pszichoanalízisben szinte kísérleti körülmények között tanulmányozható a "mágikus segítő" iránti szükséglet. Gyakori, hogy az analizált személyben erős kötelék alakul ki analitikusa iránt. A páciens egész életét, minden cselekedetét, gondolatát és érzését öhozzá kapcsolja. Tudatosan vagy tudattalanul az analizált személy mindig felteszi magában a kérdést, hogy elégedett lenne-e ezzel vagy azzal analitikusom, helyeselné-e emezt vagy amazt a dolgot, avagy leszidna érte. A szerelmi kapcsolatban az a tény, hogy valakit társnak választunk, egyben azt is bizonyítja, hogy az "illetőt" éppen azért szeretjük, amilyen. Az analitikus és páciense viszonyában azonban ez az illúzió tarthatatlan, hiszen a legkülönbébb személyek alakítják ki ugyanazt az érzést a legkülönbébb analitikusok iránt. Látszatra olyan ez a kapcsolat, mint a szerelem, szexuális vágyak is gyakran kísérik, de valójában a mágikus segítőhöz való kötődésről van szó, és a segítőt kereső egyén számára az analitikus - a szintúgy valamiféle tekintéllyel rendelkező papokhoz, orvosokhoz és tanárokhoz hasonlóan - számára megnyugtató módon játszhatja ezt a szerepet.

A mágikus segítőhöz való kötődés és a szimbiotikus ösztönkésztetések okai lényegében ugyanazok: a képtelenség egyedüllétre és az individuális személyiség kifejezésére. A szadomazochista késztetéseknel ez az alkalmatlanság odáig vezet, hogy az illető megpróbál a mágikus segítőtől való függősége révén megszabadulni saját énjétől, míg a függőség imént tárgyalt, enyhébb formáiban viszont csak irányítás és védelem igénye jelenik meg. A mágikus segítőhöz való kötődés fordítottan arányos azzal, hogy mennyire képes az individuum spontán módon kifejezésre juttatni szellemi, érzelmi és érzéki adottságait. Más szóval: az egyén mindent, amit csak az élettől remél, tőle várja, ahelyett hogy maga tenne ezért valamit. Minél inkább így van ez, annál inkább eltolódik életének középpontja saját személyiségétől a mágikus segítő és megszemélyesítői felé. Ilyenkor már nem az a kérdés, hogy magának

az egyénnek hogyan kell élnie, hanem az, hogy miképpen képes manipulálni "őt", hogy el ne veszítse, s hogyan ösztönözheti arra, hogy azt tegye, amit ő akar, sőt, miképpen tegye felelőssé azért is, amiért ő maga a felelős.

Szélsőséges esetben az ilyen embernek csaknem egész élete abból áll, hogy "őt" manipulálja. Különbőféle emberek különbőféle módszereket alkalmaznak. Egyesek engedelmességüket, mások a "jóságukat", megint mások szenvedésüket választják a manipuláció fő eszközéül. Ezekben az esetekben megfigyelhető, hogy alig van olyanérzés, gondolat vagy érzelem, amelyet ne befolyásolna valamelyest az "ő" manipulálásának szükséglete. Nincs tehát egyetlen olyan pszichés aktusuk sem, amely spontán és szabad volna. Az a függőség, amely a spontaneitás megakadályozásából fakad, s egyszersmind előidézi azt, nemcsak egyfajta biztonságot nyújt, hanem felkelti a gyengeség és szolgaság érzetét is. Ha így van, éppen ugyanez a függő személy az, aki - gyakran tudattalanul - úgy érzi, hogy az "ő" rabszolgájává vált, s kisebb vagy nagyobb mértékben fellázadt ellene. Ám azzal, hogy éppen az ellen lázad, akitől biztonságot és boldogságot remél, új konfliktust teremt. El kell tehát fojtania magában a lázadás ösztönét, ha nem akarja "őt" elveszíteni, de a mélyben meghúzódó ellenségesség szakadatlanul fenyegeti a kapcsolatban keresett biztonságot.

Ha a mágikus segítő egy valóságos emberben testesül meg, akkor az a csalódás, amelyet a segítő azért okoz, mert nem képes megfelelni a vele szemben támasztott elvárásoknak - márpedig bármely hús-vér embernek csalódást kell okoznia, hiszen maguk az elvárások illuzórikusak -, valamint az afelett érzett harag, hogy saját személyisége rabszolgává vált, állandó konfliktusok forrása. A konfliktusok néha válással érnek véget, amit aztán többnyire egy újabb társ kiválasztása követ, akitől az egyén mindazon reményeinek beteljesítését várja, amelyeket hiába várt a mágikus segítőtől. Ha ez a kapcsolat újra csak kudarccal végződik, akkor ismét szakít, netán rezignáltan megállapítja: "Ilyen az élet!" Nem ismeri fel, hogy kudarcra nem abból fakad, hogy rossz mágikus segítő választott magának, hanem sokkal inkább abból, hogy mágikus erő manipulálása révén törekedett olyan dologra, amelyet az ember csakis saját spontán cselekedetei eredményeképpen maga érhet el.

Freud figyelt fel az egy kívülálló tárgytól való élethossziglani függés jelenségére. Értelmezése szerint a szülőkhöz fűződő korai, lényegében szexuális kötődésnek egész életen át tartó folytatásáról van szó. De facto erről az általa Odipusz-komplexusnak nevezett jelenségről azt feltételezte, hogy ez a kiindulópontja minden neurózisnak, és úgy látta, hogy a normális személyiségfejlődés legfontosabb kérdése éppen az, hogy sikerül-e valakinek túlkerülnie rajta.\*

\* Fromm később bírálta Freud Odipusz-komplexus elméletét és a mítosz patriarkális szemléletű magyarázatát. Vö. P. Mullahy: Oedipus. Myth and Complex. A Review of Psychoanalytic Theory. Introduction. New York, 1948; E. Fromm: The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths. New York, 1951; uő. at al.: El complejo de Edipo. Revista de Psicoanalisis, Psiquatria y Psicología (México) 4 (1966), 26-33.; uő: Greatness and Limitations of Freud 's Thought. New York, 1979 (GA 410.).

Azzal, hogy Freud az Ödipusz-komplexust tette meg középponti jelenségnek, a pszichológia egyik legfontosabb felfedezését tette. Helyes értelmezésével azonban már adós maradt, mert ha a szülők és gyermekek között van is szexuális vonzalom, s ha az ebből fakadó konfliktusok időnként elősegítik is neurózis kialakulását, de sem szexuális vonzódás, sem az ebből származó konfliktusok nem játszanak döntő szerepet abban, hogy a gyermek esetleg fixálódik szüleihez. Amíg kicsi a gyerek, természetesen függ szüleitől, de ez a függőség nem korlátozza szükségszerűen spontaneitását. Amikor azonban a szülők a társadalom képviselőiként fokozatosan elnyomják spontaneitását és függetlenségi törekvéseit, a felnövekvő gyermek egyre kevésbé képes megállni a saját lábán. Tehát mágikus segítőt keres, s igen gyakran szülei lesznek annak megtestesítői. A későbbiek során pedig ezt a viszonyulást másra viszi át, például egy tanárra, házastársára vagy egy pszichoanalitikusra. Ebben az esetben is hangsúlyozandó, hogy a kötődés igényét egy ilyesfajta tekintély-szimbólumhoz nem a valamelyik szülőhöz fűződő, eredeti szexuális vonzalom fennmaradása okozza, hanem az, hogy csorbítják a gyermek kiteljesedési törekvéseit és spontaneitását, ami szorongást vált ki belőle.

Minden neurózis - és minden normális személyiségfejlődés - mélyrétegeiben megfigyelhető a szabadságért és függetlenségért folytatott harc. Sok normális ember esetében ez a harc azzal végződik, hogy az illető teljesen feladja individuális énjét, így jól alkalmazkodik környezetéhez, s ezért normálisnak tekintik.

Neurotikus pedig az az ember, aki nem adta fel a harcot teljes alávetettsége ellen, de ezzel egyidejűleg továbbra is foglya a mágikus segítőnek, akármilyen formája vagy alakja van "neki". Neurózisát lényegében sikertelen próbálkozásnak kell felfognunk, amely a gyökeres függőség és a szabadságvágy közti konfliktus feloldására irányul.

## **2. Destruktív késztetések**

Mint már korábban említettük, különbséget kell tennünk a szadomazochista késztetések és a destruktivitás között annak ellenére, hogy ezek gyakran összekeverednek egymással. A destruktív ösztön annyiban más, hogy nem aktív vagy passzív szimbiózisra törekszik, hanem tárgya megsemmisítésére. Ugyanakkor a destruktív ösztön is az egyén gyengeségének és elszigeteltségének elviselhetetlenségéből fakad. Ha a rajtam kívüli világgal szemben teljesen tehetetlennek érzem magam, ettől az érzéstől úgy is megszabadulhatok, hogy szétrombolom a világot. Persze ha a világtól megszabadultam, továbbra is magányos és elszigetelt maradok, de "előkelő elszigeteltségben", amelyben nem morzsolhat össze a rajtam kívüli tárgyak túlereje. A világ megsemmisítése szinte az utolsó kétségbeesett próbálkozás arra, hogy megmentsem magam attól, hogy a világ öröljön fel engem. A szadizmus célja az, hogy bekebelezze tárgyát, a destruktivitásé pedig az, hogy megszabaduljon tárgyától. A szadizmus arra törekszik, hogy az atomizált individuumot azzal erősítse, hogy mások felett uralkodik; a destruktivitás ugyanezt azzal akarja elérni, hogy megszünteti a kívülről jövő fenyegetést.

Aki szemügyre veszi társadalmi életünkben az emberi kapcsolatokat, döbbenten csodálkozhat a mindenütt fellelhető destruktivitás mértékén. A legtöbb esetben ez nem tudatosan az emberekben, hanem a legkülönbözőbb módokon racionalizálódik. Gyakorlatilag alig létezik olyasmi, amit ne lehetne felhasználni valamilyen destruktivitás racionalizálására. A szerelmet, a kötelességtudatot, a lelkiismeretet, a hazafiságot mind-mind felhasználták és felhasználják az emberek önmaguk és mások elpusztításának álcázására. A destruktív hajlamnak azonban meg kell különböztetnünk két típusát.\* Vannak olyan destruktív késztetések, amelyek abból a sajátos válaszhelyzetből fakadnak, hogy támadás

éri a magunk vagy mások életét, kikezdi integritásunkat vagy az általunk vállalt eszméket. Az ilyenkor jelentkező rombolási ösztön saját élni akarásunk természetes és szükségszerű velejárója.

\* A szadista és a nekrofil destruktivitás megkülönböztetése később előkerül Fromm *The Anatomy of Human Destructiveness* c. munkájában, ahol reaktív és nekrofil destruktivitásról beszél (GA 410.).

A destruktivitás itt tárgyalt formája nem eme ésszerű - mondhatnánk "reaktív" - ellenségesség, hanem egy olyan állandóan lesben álló készlet, amely - úgy látszik csak a manifesztálódás kedvező alkalmára vár. Ha a destruktív ösztönnek nem állapíthatjuk meg az objektív "okát", akkor a szóban forgó személyt elmebetegnek vagy pszichológiailag sérültnek tekintjük (jóllehet többnyire ő maga is kigondolt valamiféle racionalizációt). A legtöbb esetben azonban olyan magyarázatot ad destruktív impulzusaira, amiben legalább néhány más ember vagy társadalmi csoport hisz, s így ezt a fajta racionalizációt az adott társadalmi csoport "reálisnak" tartja. Az irracionális destruktivitás tárgya és a tárgy kiválasztásának tényleges okai azonban csak másodlagos jelentőségűek, hiszen a destruktív impulzusok az illető ember szenvedélye, úgyhogy mindig sikerül valamilyen tárgyat találni számára. Ha valamilyen oknál fogva nem lehet egy másik ember a tárgy, könnyen válhat saját maga tárggyá. Ez súlyosabb esetekben fizikai betegséget eredményezhet, sőt akár öngyilkossági kísérletet is.

Feltételezzük, hogy a destruktív ösztön nem egyéb, mint a gyengeség elviselhetetlen érzése előli menekülés, hiszen mindazon tárgyak megsemmisítésére irányul, amelyekkel az egyénnek össze kell mérnie magát. Ám ha figyelembe vesszük azt a roppant szerepet, amelyet a destruktív készletek az emberi viselkedésben játszanak, akkor ezt nem tekinthetjük elégséges magyarázatnak, mert éppen az elszigeteltség és gyengeség hozza létre a destruktív ösztön két további tényezőjét: a szorongást és az élet korlátozását. A szorongás szerepét nem kell behatóbban magyaráznunk. Ha elemi anyagi vagy érzelmi érdekeinket komolyan fenyegeti valami, az szorongást szül, <sup>11</sup> amire a leggyakoribb válasz gyanánt destruktív készletek alakulnak ki bennünk. A fenyegetés bizonyos helyzetekben meghatározott személyeket érint, s ebben az esetben a destruktivitás őellenük irányul. Lehet ez állandó - bár nem szükségképpen tudatos- szorongás is, amely abból az ugyancsak állandó érzésből fakad, hogy a külvilág felől érkezik a fenyegetés. Az állandó



szorongás az individuuum elszigeteltségéből és tehetetlenségéből táplálkozik, és alkalmas gyűjtőhelye az egyén legbelsejében feltörő destruktivitásnak.

11 Ezt a gondolatot Karen Horney fejti ki részletesen fenti munkájában.

Ugyanennek az alaphelyzetnek a következménye az is, amit a fentiekben az élet korlátozásának neveztem. A magányos és tehetetlen individuuum képtelen kifejleszteni érzéki, érzelmi és szellemi adottságait. Hiányzik belőle az ehhez szükséges belső biztonság és spontaneitás. Ezt a belső gátoltságot csak tovább erősítik az élvezettel és boldogsággal kapcsolatos kulturális tabuk, melyek a reformáció kora óta a középosztály vallásosságát és szokásait áthatják. Napjainkra a külső tabuk gyakorlatilag eltűntek már, a belső gátlások azonban a nyíltan vállalt az érzéki örömök ellenére erősek maradtak.

Freud utalt az élet korlátozása és a destruktív késztetések közötti összefüggésre. Elméletének kifejtése módot ad arra, hogy mi is hozzátegyünk ehhez néhány gondolatot.

Freud felismerte, hogy eredeti feltételezésével, mely szerint a szexuális ösztöntörekvés és létfenntartási ösztönök az emberi viselkedés alapvető tényezői, alábecsülte a destruktív késztetések súlyát és jelentőségét. Későbbi nézete szerint a destruktív késztetések ugyanolyan fontosak, mint a szexuálisak, ami elvezette annak feltételezéséhez, hogy az emberben két alapvető törekvés munkál: az életösztön, amely többé-kevésbé azonos a szexuális libidóval, valamint az élet elpusztítását célzó halálösztön. Freud azt feltételezte, hogy ez utóbbi összefonódhat a szexuális energiával, és ezért vagy az én ellen, vagy valamilyen rajta kívüli tárgy ellen fordulhat. Továbbá azt is feltételezte, hogy a halálösztön egy minden élő szervezetben eleve adott biológiai tulajdonságban gyökeredzik, és ezért az élet szükségszerű és megváltoztathatatlan része.

A halálösztön feltételezése annyiban elfogadható, hogy teljes súlyával figyelembe veszi a Freud által korábban elhanyagolt destruktív késztetéseket. Ám nem kielégítő abból a szempontból, hogy egy biológiai magyarázatba torkollik, amely nem veszi eléggé figyelembe, hogy a destruktivitás mértéke egyénenként és társadalmi csoportonként rendkívül különböző. Ha Freud

feltételezése helytálló volna, akkor ez azt jelentené, hogy az egyénnek önmaguk vagy mások ellen irányuló destruktivitásuk mértékében többé-kevésbé egyformák. Ám ennek éppen az ellenkezője figyelhető meg. Kultúránkban nemcsak egyéenként rendkívül eltérő a destruktivitás ereje, hanem a különféle társadalmi csoportoknál is jelentős különbözőséget mutat. Így például Európában a kispolgárság karakterében sokkalta nagyobb szerepet játszik, mint a munkásosztálynál vagy a lakosság felsőbb rétegeinél. Antropológiai tanulmányok tanúskodnak arról, hogy egyes népekre különösen nagyfokú destruktivitás a jellemző, míg másoknál ez az ösztön - mind az önagresszió, mind a mások ellen irányuló agresszió formájában - szembeszökően hiányzik.

Úgy véljük tehát, hogy a destruktivitás okának megértéséhez éppen ezeket a különbségeket kell vizsgálnunk, hogy majd feltehessük a kérdést: milyen további megkülönböztető tényezők figyelhetők meg, s vajon ezek a tényezők meg tudják-e magyarázni a destruktív késztetések eltérő erejét?

Az előbbi kérdés számos olyan nehézségeket vet fel, amelyet részletesen meg kellene vitatnunk. A válaszadást itt még csak meg sem kísérelhetjük. Szeretném azonban jelezni, hogy milyen irányban keresendők a válaszok. Úgy látszik, hogy az egyes ember destruktív hajlama közvetlen kapcsolatban van azzal, hogy mennyire akadályozzák életének kiteljesítésében. Nem valamely ösztönszerű vágy kiélésének kudarcát értem ezen, hanem az élet korlátozott voltát, vagyis azt, hogy az individuum holtpontra jut érzelmi, érzéki és szellemi képességeit illetően, azokat nem tudja szabadon kifejtteni, gyarapítani és kifejezni. Az életnek megvan a maga dinamikája: élni és gyarapodni akar, meg akarja mutatni magát. Ha ez a késztetés korlátokba ütközik, az élethez szükséges energia felbomlik, és romboló energiává alakul át. Más szavakkal: az életösztön és a destruktív ösztön nem függetlenek egymástól, hanem fordított kölcsönhatásban állnak. Minél erősebben akadályozzák az életösztönt, annál erősebb a rombolásvágy, és megfordítva: minél több valósul meg az életből, annál gyengébb lesz a destruktivitás ereje. A destruktivitás a meg nem élt élet eredménye. Az élet elfojtását célzó egyéni és társadalmi körülmények hatására szenvedélyes vágy alakul ki a rombolásra, amely úgymond a

táptalaja az egyén azon készletének, hogy vagy más, vagy maga ellen forduljon.

Magától értetődő, mennyire fontos, hogy ne csupán a destruktivitásnak a társadalmi folyamatokban játszott dinamikus szerepét ismerjük fel, hanem azt is megértsük, hogy milyen feltételek határozzák meg erejét. Már korábban szoltunk arról az ellenséges érületről, ami a reformáció kori középosztályt eltöltötte, és amely a protestantizmus bizonyos vallási elképzeléseiben nyert kifejezést. - Mindenekelőtt az aszketikus szellem, no meg Kálvin képe a könyörtelen Istenről, aki abban leli örömét, hogy az emberiség egy részét ártatlanul örök kárhozatra ítéli. Akkor is, amiként később is, a középosztály a maga ellenséges indulatait legfőképpen az erkölcsi felháborodás leplébe bújtatta; így igazolták irigységüket azok iránt, akiknek jobban ment a soruk, akik élvezni tudták az életet. A mi világunkban a kispolgárokra jellemző destruktivitas fontos szerepet játszott a nácizmus térnyerésében, miután az a destruktív készletekre támaszkodott, és fel is használta őket ellenfeleivel szemben. Könnyen belátható, hogy a kispolgárság destruktív hajlamának gyökere nem egyéb, mint amit elemzésünkben is feltételeztünk, nevezetesen az egyén elszigeteltsége és individuális kiteljesedésének elfojtása. A kispolgárság ezektől inkább szenvedett, mint a lakosságnak akár fölötte, akár alatta elhelyezkedő rétegei.

### **3. Kényszeres azonosulási vágy (komformitás)**

Az eddig tárgyalt menekülési mechanizmusokban az individuum úgy győzi le a világ túlereje miatt érzett tehetetlenségi érzést, hogy vagy lemond egyéni integritásáról, vagy másokat pusztít el azért, hogy megszűnjék számára a világ fenyegetése.

A menekülés egyéb mechanizmusában az egyén teljesen visszahúzódik a világtól, olyannyira, hogy az vagy elveszti fenyegető jellegét (ezzel találkozhatunk bizonyos pszichotikus állapotokban<sup>12</sup>), vagy olyan mértékben felnagyítja saját magát pszichológiailag, hogy hozzá képest eltörpül a külvilág. Ezek a menekülési mechanizmusok nagy jelentőségűek az individuálpszichológiában, de kulturális szempontból csak alárendelt a jelentőségük. Ezért itt felhagyok elemzésükkel, s figyelmemet inkább egy másik, a társadalom

szempontjából fontosabb menekülési mechanizmus vizsgálatának szentelem.\*

12 Vö. H. S. Sullivan: i. m. 68. skk., valamint uő: Research in Schizophrenia American Journal of Psychiatry, 9 (1929), 553-567. Lásd még Frieda Fromm Reichmann: Transference Problems in Schizophrenics. The Psychoanalytic Quarterly (New York), 8 (1939) No. 4.

\* Ezt a menekülési mechanizmust Fromm a "narcizmus" elnevezéssel The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil c. munkájában fejtette ki először. Lásd még a Freud elméletéről szóló, 1980-ben megjelent művének megfelelő passzusait (GA 410.).

Ez a mechanizmus olyan megoldást mutat, amely a modern társadalom normális tagjainak többségére jellemző. Röviden: az egyes ember megszűnik önmaga lenni, és teljes mértékben a kulturális minták felkínálta személyiségmodellt teszi magáévá. Ennek következtében pontosan olyanná lesz, mint mindenki más, s azt teszi, amit elvárnak tőle. Eltűnik az "én" és a világ közötti ellentmondás, és ezzel együtt a magány és tehetetlenség tudatából fakadó félelem is. Bizonyos állatfajok mimikrijéhez hasonlíthatnánk ezt a mechanizmust. Ezek az állatok annyira egybeolvadnak környezetükkel, hogy alig különböztethetők meg tőle.\*\* Aki feladja individuális énjét, és automatává válik, mely hasonló környezetének millió más automatájához, már nem kell egyedül éreznie magát, s szorongania sem kell többé. Ám nagy árat, énjének elvesztését adja cserébe.

\*\* Az automata kifejezés csak korlátozottan adja vissza az angol automaton jelentését. Tárgyát tekintve egy automatára jellemző vonást jelöl: az automata pontosan az, amit programozásának megfelelően elvárnak tőle. Ez a sajátosság a világhoz és más emberekhez fűződő - Fromm által ugyanúgy használt - "komfortitás" fogalommal azonos. A következőkben ezért ezt a fajta menekülési mechanizmust többnyire "komformizmus" kifejezéssel jelöljük, részben ott is, ahol az angolban automaton szerepel (GA 410-411.).

Az az elképzelés, mely szerint a magány "normális" leküzdési módja az, hogy automatává válunk, ellentmond a mi kultúránkban élő emberről alkotott legelterjedtebb elképzeléseknek. Általános ugyanis az a feltételezés, hogy többségünkben saját belátásunk szerint gondolkodó, érző és cselekvő individuumok vagyunk. Persze nem csupán a közvélemény vélekedik így a modern individualizmusról, hanem minden egyes individuum őszintén hiszi, hogy egyedi lény, hogy az "ő" gondolatai, érzései és kívánságai "tőle" magától származnak. Igaz, vannak közöttünk önálló személyiségek. Mégis, az individualizmusról vallott nézet a legtöbb esetben pusztá, sőt veszélyes önáltatás, mert meggátol bennünket abban, hogy a helyzetért okolható körülményeket megszüntessük.

Ezzel pedig eljutottunk a pszichológia legalapvetőbb problémáihoz, amelyeket legrövidebben úgy érzékeltethetünk, ha kérdezzük. Mi az én? Mi a természete azoknak a cselekvéseknek, amelyek csak az illúzióját nyújtják annak, hogy saját cselekedeteink? Mi a spontaneitás? Mi az, hogy eredeti mentális aktus? És végül: köze van mindennek a szabadsághoz? Ebben a fejezetben megkíséreljük bemutatni, miképpen készíthetjük a külső erők az individuumot olyan érzésekre és gondolatokra, amelyeket az egyén szubjektíve mégis a sajátjaként él meg. Továbbá hogyan fojthatja el az ember saját érzéseit és gondolatait, amelyek ezáltal megszűnnek énje alkotórészei lenni? Az itt felvetett kérdések tárgyalását a Szabadság és demokrácia című fejezetben folytatjuk.

Gondolatmenetünket kezdjük annak elemzésével, hogy mit is jelent az az élmény, amikor azt mondjuk, hogy "én érzem", "én gondolom", "én akarom". Amikor azt mondjuk: "én gondolom" - ez világos és félreérthetetlen állításnak látszik. Úgy véljük, csupán azt kell megkérdeznünk, hogy igaz-e, amit gondolok, nem pedig azt, hogy vajon én gondolom-e. Van azonban egy kísérleti helyzet, amely megmutatja, hogy az utóbbi kérdésre adott válaszunk nem szükségképpen az, amire gondolunk. Idézzünk fel egy hipnózissal kapcsolatos kísérletet.<sup>13</sup> A kísérleti alanyt B hipnotizőr elaltatja, és mély álmában azt szuggerálja neki, hogy felébredve egy kéziratot akar majd elolvasni, amelyről azt hiszi, hogy magával hozta; keresni kezdi a kéziratot, de nem találja, majd azt hiszi, hogy egy másik, C személy lopta el, akire ezért nagyon megharagszik. B azt is közli A-val, hogy el fogja felejtani, hogy mindezt hipnotikus álmában hitették el vele. Meg kell jegyeznünk, hogy C személyre a kísérleti alany korábban sohasem volt dühös, és erre nincs is oka, továbbá azt is, hogy nem hozott magával semmiféle kéziratot.

<sup>13</sup> A hipnózis irodalmáról lásd M. II. Eriksonnak a *Psychiastry*, 1939. Vol. II/3-ban megjelent irodalomjegyzékét

Mi történik? A felébred, beszélgetni kezd valamilyen témáról, majd kijelenti: "Ez véletlenül arra emlékeztet engem, amit a kéziratomban is leírtam. Fel is olvasom nektek." Körülnéz, de nem találja a kéziratot, egyre izgatottabb lesz, majd C-hez fordul, azt feltételezve, hogy talán ő vette el. Amikor C visszautasítja a vádat, dühbe gurul, s kertelés nélkül azzal vádolja C-t, hogy ellopta a kéziratot. Sőt, még ennél többet is állít: előadja azokat az okokat, melyek valószínűsítik,



hogy C lopta el a kéziratot. Kijelenti, hogy C-nek nagyon nagy szüksége van a kéziraatra, és alkalma is volt arra, hogy megkaparintsa. Nemcsak a C-re záporozó vádakat halljuk, hanem A számos "magyarázatát" a vádak alátámasztására. (Mondanunk sem kell, hogy egy sem igaz közülük, s korábban egyik sem ötlött volna fel A-ban.)

Tételezzük fel, hogy ekkor egy másik személy, D lép a szobába, aki egy percig sem kételkedne abban, hogy A szavait valóban gondolatai és érzései irányítják. Mindössze az a kérdése: igaz-e a vád, azaz A állításai összhangban állnak-e a valós tényekkel? Bennünket azonban, akik kezdettől fogva tanúi voltunk a jelenetnek, a vád megalapozottsága nem foglalkoztat. Tudjuk, hogy nem ez a kérdés, hiszen biztosak vagyunk abban, hogy A érzései és gondolatai nem a sajátjai, hanem más ültette őket a fejébe.

A kísérlet kellős közepén a szobába lépő személy a következőket gondolhatja: "A megnyilvánulásai világosan bizonyítják, hogy ezek a gondolatok őtőle származnak. A tudja a lehető legjobban, hogy mit gondol, és érzelmeinek sincs jobb bizonyítéka, mint saját szavai. A többiek azonban azt mondják, hogy A-ra rákényszerítették ezeket a tőle idegen és kívülről származó gondolatokat. Ha teljesen igazságos akarok lenni, nem tudom eldönteni, hogy kinek van igaza. Mindkét fél tévedhet. Miután két ember véleménye áll szemben egyével, valószínűbb, hogy a többségnek van igaza." Mi azonban, akik az egész kísérletnek tanúi voltunk, nem bizonytalankodnánk, és ugyanígy az újonnan jött sem, ha már részese lett volna más hipnotikus kísérleteknek is. Ez esetben tudhatná, hogy ez a kísérlet számtalanszor megismételhető különféle személyekkel és tartalommal. A hipnotizőr képes elhíttetni kísérleti személyével a nyers krumpliról, hogy az ízletes ananász, a kísérleti alany olyan élvezettel fogja elfogyasztani a krumplit, mintha valóban ananászt enne. Azt is el lehet hitetni a kísérleti alannyal, hogy nem lát semmit, mire az valóban vak lesz, vagy azt, hogy a Föld lapos, s nem gömb alakú, ekkor szenvedélyesen fog érvelni amellett, hogy a Föld voltaképpen tányér alakú.

Mit bizonyít a hipnotikus - és mindenekelőtt a poszthipnotikus - kísérlet? Azt, hogy lehetnek gondolataink, érzéseink, kívánságaink, sőt érzékszervi benyomásaink is, amelyeket szubjektív módon a

magunkénak érzünk és valóságosnak hiszünk, ám mégiscsak kívülről ültették őket belénk, s így alapjában véve idegenek tőlünk, nem azonosak saját gondolatainkkal és érzéseinkkel, és így tovább. Mit szemléltet az előbb leírt kísérlet? 1. A kísérleti alanynak feltett szándéka, hogy el akarja olvasni a kéziratot. 2. Gondol is valamit, nevezetesen azt, hogy a kéziratot C eltulajdonította. 3. Érzelmei is vannak, mégpedig dühös C-re. Láttuk, hogy a kísérleti alany három lelki aktusa (akarati impulzusa, gondolatai és érzelmei) közül egyik sem tőle származott, abban az értelemben persze, hogy saját lelki tevékenységének lett volna eredménye. Azt is láthattuk, hogy e gondolatok nem a sajátjai, hanem kívülről ültették őket belé; a kísérleti alany szubjektív módon érzi úgy, mintha az övéi volnának. A számos olyan gondolatnak is hangot ad, melyet nem szuggeráltak bele a hipnózis során, nevezetesen azoknak az "igazolásoknak", melyekkel "megmagyarázza" azt a feltevését, hogy a kéziratot C lopta el. Ezek a gondolatok azonban csak formális értelemben az övéi, noha a gyanút alátámasztani látszanak. Mi azonban tudjuk, hogy előbb történt meg a gyanúsítás, s csak azután módoltak ki hozzá igazolást, hogy hihetővé tegyék ezt az érzést. Az igazoló gondolatok nem magyaráznak meg semmit sem, csak post factum hozakodnak elő velük.

Azért kezdtük gondolatmenetünket a hipnotikus kísérlettel, mert a lehető legvilágosabban ez mutatja meg, hogy ugyan meg lehetünk győződve saját lelki cselekedeteink spontán voltáról, holott ezek az aktusok bizonyos körülmények fennállása esetén kizárólag egy másik személy behatásának tulajdoníthatók. Ezek a jelenségek azonban semmi esetre sem csak hipnotikus helyzetben fordulnak elő. Az, hogy gondolkodásunk, érzelmi világunk és akaratunk tartalmi nem eredetiek, hanem kívülről létrehozottak, olyan gyakori, hogy szinte az a benyomásunk támad: a látszatcselekvés a szabályszerű, míg az eredeti és belülről fakadó lelki aktusok számítanak kivételnek.

A gondolkodás látszatjellege jól ismert, kevésbé ismert ugyanez az akarat és érzések világában. Éppen ezért célszerű, ha előbb a valódi és a látszatgondolkodás közötti különbséggel foglalkozunk. Tétélezzük fel, hogy egy szigeten vagyunk, ahol halászok élnek, és városi nyaralóvendégek tartózkodnak. Szeretnénk megtudni, milyen időjárásra számíthatunk, és megkérdezzük egy halászt meg két

városi embert, akikről tudjuk, hogy hallották a rádió időjárás-jelentését. A halász, aki jól ismeri az időjárást, mely mindig is létfontosságú volt számára, ha kérdésünk előtt nem döntött még, gondolkodóba esik. A szélirány, a hőmérséklet, a páratartalom stb. jelentőségét figyelembe véve és minden egyes tényezőt mérlegelve többé-kevésbé határozott véleményt alkot. Bizonyára emlékezni fog arra, mit mondott a rádió, és arra is kitér, mennyiben igazolja vagy cáfolja az időjárás-jelentés saját jóslatát. Az utóbbi esetben különösen óvatosan mérlegel, de - és ez a legfontosabb - a saját véleményét, a saját gondolkodásának eredményét mondja el nekünk.

A szigeten tartózkodó egyik városi nyaraló, amikor véleményéről kérdezzük, tudja, hogy alig valamit konyít az időjáráshoz, s nem is ösztökéli semmi arra, hogy megértsen valamit belőle. Válasza mindössze ennyi: "Nem tudom megítélni a dolgot, csak azt tudom, mit jóslt a rádió." A másik megkérdezett nyaralóvendég viszont más típusú ember. Azt hiszi magáról, hogy sokat tud az időjárásról, holott ez nem igaz. Az a fajta ember, aki úgy érzi, hogy minden kérdésre tudnia kell a választ. Gondolkozik egy percig, majd előadja "saját" véleményét, mely szóról szóra egyezik az időjárás-jelentéssel. Ha érveiről faggatjuk, elmondja, hogy a szélirány, a hőmérséklet stb. alapján vonta le következtetését.

Kívülről tekintve ennek az embernek a viselkedése azonos a halászéval. De ha közelebbről vizsgáljuk meg, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy az üdülővendég hallotta az időjárás-jelentést, melynek hitelt is adott. Mivel azonban kényszert érez arra, hogy a saját véleményt alkosson, megfélekedezik arról, hogy csupán csak a mérvadó véleményt ismételteti, és azt hiszi, hogy saját gondolkodása útján jutott erre az eredményre. Azt gondolja, hogy az általa felhozott érvek megelőzték véleményformálását. Az érvek vizsgálata azonban megmutatja, hogy előzetes véleményalkotás nélkül semmiféle következtetést nem vonhatott volna le az időjárásról. Látszatérvekkel szembesülünk csak, amelyeknek az a feladatuk, hogy a megkérdezett ember saját gondolkodása eredményének tüntethesse fel véleményét. A második üdülővendég abban a hitben ringatja magát, hogy saját véleményt alkotott, pedig csak egy tekintély véleményét tette a magáévá, s még csak nem is tudatosult benne ez a folyamat. Még az is előfordulhat, hogy az időjárással

kapcsolatosan neki lesz igaza, és a halász téved. Ám ez esetben nem a "saját" véleménye bizonyulna helyesnek, míg a halász "saját véleményével" tévedett.

Ugyanez a jelenség figyelhető meg akkor is, ha az emberek különböző témákkal, például a politikával kapcsolatos véleményét tanulmányozzuk. Elég csak egy átlagos újságolvasót megkérdezni, mit gondol valamelyik politikai kérdésről. "Saját" véleményeként többé-kevésbé pontosan beszámol majd arról, amit korábban olvasott, és - ami a dologban a legfontosabb - ennek ellenére azt hiszi, hogy mondandója saját gondolkodásából eredt. Ha szűk közösségben él, ahol a politikai nézetek apáról fiúra szállnak, akkor a szigorú szülő tovább élő tekintélye sokkal erősebben hat véleményére, mintsem azt a válaszadó akár csak egy pillanatra is elismerné. Egy másik újságolvasó véleményét a kérdés által keltett pillanatnyi zavar, valamint az a félelem határozza meg, hogy tudatlannak tarthatják. Ennek következtében az előadott "gondolat" teljesen külsődleges, s nem a tapasztalatok, a vágyak és a tudás természetes egymásra hatásának az eredménye. Ugyanez a jelenség figyelhető meg az esztétikai ítéletalkotás esetében is. Az átlagos múzeumlátogató, megnézve egy híres képet, mondjuk egy Rembrandtot, a festményt szépnek, lenyűgözőnek látja. Ítéletét megvizsgálva láthatjuk, hogy a kép semmiféle hatást nem gyakorolt rá, csak azért véli szépnek, mert tudja: elvárják tőle, hogy szépnek lássa. Ugyanez a jelenség nyilvánul meg akkor is, amikor az emberek a zenéről alkotnak véleményt, vagy érzékszervi benyomásaikról tudósítanak. Valamelyik híres és szép tájat szemlélve sokan valójában a tájról készült reprodukciókat, például képeslapokat idéznek fel magukban. Miközben azt hiszik, hogy "ők" látják a tájat, voltaképpen a látott képek lebegnek a szemük előtt. Az az eset is idevonható, amikor az emberek közvetlen szemtanúi egy balesetnek, és eleve a várható újsághír szempontjából élik át az eseményeket. Sőt, sokak számára az átélt élmény, egy művészi előadás vagy politikai találkozó csak akkor válik igazi valósággá, amikor már az újságban is olvastak róla.

A kritikai gondolkodás elfojtása általában korán elkezdődik. Például már egy ötéves kislány felismeri anyja őszintétlenségét, mert az árnyalatokban észreveszi: míg anyja állandóan szeretetről és kedvességről beszél, valójában hideg és önző. Szélsőséges esetben az

is előfordulhat, hogy a kislány rájön arra, hogy anyjának viszonya van egy idegen férfival, holott minduntalan a jó erkölcsökről prédikál. A gyermek megérzi az ellentmondást. A dolog sérti igazságérzetét, de kénytelen elfojtani rosszállását, mert anyjától függ, aki semmiféle kritikát nem tör el, és az adott esetben gyenge apjára sem számíthat. Hamarosan már észre sem veszi anyja őszintétlenségét és hűtlenségét. Elveszíti a kritikai gondolkodás képességét, mert az reménytelen és veszélyes számára. A gyermekre ugyanakkor erősen hat az az elvárás, mely szerint anyját őszintének és becsületesnek, szülei házasságát pedig boldognak kell tartania, és készségesen elfogadja a sajátjaként ezeket a gondolatokat.

A látszatgondolkodás eme példáiban nem az a fontos, hogy a gondolat tartalmilag igaz-e, hanem az, hogy a személy saját gondolkodásának, azaz önnön tevékenységének eredménye-e. Már korábban, az időjárást megjósoló halászlól szólva jeleztük: előfordulhat, hogy a halász saját gondolata téves, míg azé az üdülővendégé, aki egy kívülről beléplántált véleményt ismételt, helyes. A látszatgondolkodás is lehet teljesen logikus és racionális. Nem szükségszerű, hogy látszatjellege logikátlanságából derüljön ki. Jól látható ez azokban a racionalizációkban, amelyek egy bizonyos érzést ésszerű és igen valószínű alapon próbálnak megindokolni, noha az érzést merőben irracionális és szubjektív tényezők határozzák meg. Az önigazolás ellentmondásba kerülhet a tényekkel vagy a logikus gondolkodás szabályaival. Ám az is igen gyakori, hogy az efféle érvelés önmagában logikus és racionális. Ebben az esetben az érvelés irracionális abból fakad, hogy a cselekvésnek nem az az igazi mozgatórugója, amelyre a racionalizáló érvelés hivatkozik.

Az irracionális önigazolásnak kitűnő példája a jól ismert vicc. Egy ember kölcsönkér a szomszédjától egy befőttesüveget. Eltöri. Amikor szomszédja visszakéri, így felel: "Először is már visszaadtam neked az üveget; másodszor: nem is kértem tőled semmiféle üveget, és különben is, az üveg már törött volt, amikor odaadtad." A "racionális önigazolást" pedig jól példázza az az eset, amikor A, aki anyagi gondokkal küszködik, pénzt kér kölcsön rokonától, B-től. B visszautasítja, mondván: a pénz kölcsönadásával csak A felelőtlenségét és ama hajlamát erősítené, hogy másokra támaszkodjon. Nos, ez az érvelés teljesen igaz lehet, de mégiscsak önigazolásnak bizonyulhat, mert B semmiképpen sem adott volna A-



nak pénzt, jóllehet azt gondolja, hogy A javát akarja. Nem veszi észre, hogy cselekedetét valójában zsugorisága motiválja.

Elmondhatjuk tehát: abból, hogy egy gondolatmenet logikusságát ellenőrizzük, még képtelenek vagyunk megállapítani, hogy nem pusztán önigazolással állunk-e szemben. Figyelembe kell vennünk a személyiségben ható lélektani motivációkat is. Nem az a döntő, hogy mit gondolunk, hanem az, hogy hogyan gondoljuk. Az aktív gondolkodás eredményeképpen létrejött gondolat mindig eredeti és új. Persze nem szükségképpen abban eredeti, hogy mások nem gondoltak ilyesmit korábban, hanem abban az értelemben, hogy a gondolkodó személy a gondolkodást annak eszközeként használja fel, hogy a külvilágban vagy önnönmagában felfedezzen valamit. Az önigazolásból teljesen hiányzik a megismerés és a felfedezés mozzanata: kizárólag érzelmi előítéleteinket igazolják. Az racionalizálás nem megfelelő eszköze a valóság felfedezésének, mindössze arra irányuló, post factum kísérlet, hogy saját vágyainkat a fennálló valósággal összhangba hozzuk.

A gondolkodáshoz hasonlóan az érzelmek területén is meg kell különböztetnünk a magunkból fakadó valódi érzést a látszatérzéstől, melyet ugyan sajátunknak érzünk, mégsem belőlünk fakad. Vegyünk egy példát a hétköznapi életből, mégpedig olyat, amely érzéseink hamis voltát másokhoz fűződő kapcsolatainkban szemlélteti. Egy partin részt vevő férfit figyelünk meg. Vidám, nevet, barátságosan társalog, boldognak és elégedettnek látszik. Búcsúzaskor szívélyesen mosolyog, kijelenti, hogy nagyon élvezte az estét. Mikor az ajtó becsukódik mögötte, érkezett a pillanat, hogy alaposabban szemügyre vegyük. Arcáról lefagyott a mosoly. Persze ez várható is volt, hiszen már egyedül van, és senki-semmi sem fakasztja mosolyra. Ám többről van itt szó: a férfi arcán nagy szomorúság, szinte a kétségbeesés jelei látszanak. Ez a kifejezés valószínűleg csak néhány másodpercig ül ki arcára, azután az arc ismét magára ölti szokásos maszkját. A férfi beszáll az autójába, és az estén gondolkodva, azt kérdi magától, vajon jó benyomást tett-e, s úgy érzi, hogy igen. De "ő" volt-e valójában az a boldog és jókedvű ember? Vajon az arcán átsuhanó szomorúságot és kétségbeesést elhanyagolható reakciónak tekinthetjük-e? Ha nem tudunk meg többet a férfiről, lehetetlen eldöntenünk ezt a kérdést. Van azonban

egy körülmény, amely hozzásegíthet bennünket ahhoz, hogy megértsük, mi rejlett vidámsága mögött.

A férfi ezen az éjszakán azt álmodja, hogy visszatért az Európában harcoló amerikai csapatokhoz. Parancsot kap arra, hogy menjen át a harcvezetés ellenszolgálatára. Német tiszti egyenruhát ölt magára, és hirtelen német tisztek társaságában találja magát. Meglepi, milyen kényelmes a főhadiszállás, s hogy mindenki barátságos vele, ám egyre jobban fél attól, hogy a németek rájönnek arra, hogy kém. Egy számára különösen rokonszenves német tiszt odalép hozzá, és így szól: "Tudom, hogy ki vagy. Csak egyféleképpen menekülhetsz meg: kezdjél el vicceket mesélni és nevetni! Nevettesd meg a tiszteket annyira, hogy egyáltalán ne figyeljenek rád." A férfi hálásan megköszöni a tanácsot, majd nyomban elkezd vicceket mesélni és nevetni. Végül annyi viccet mesél, hogy a többi tiszt gyanút fog, s minél inkább fokozódik gyanújuk, annál kényszeredettebbé válnak a viccek. A végén annyira megrémül, hogy már képtelen tovább maradni. Hirtelen felpattan a székéről, de a többiek utána vetik magukat. Aztán változik a kép. A férfi egy villamoson ül, amely éppen a háza előtt áll meg. Civil ruhát öltve megkönnyebbülten gondol arra, hogy a háború véget ért.

Tételezzük fel, hogy másnap módunkban áll megkérdezni tőle, mi jut az eszébe álma egyes részleteivel kapcsolatban. Hadd idézzem néhány asszociációját, amely különösen fontos lehet kérdésfelvetésünk szempontjából. A német uniformissal kapcsolatban a férfinak az jut eszébe, hogy a tegnapi esti partin volt egy erős német akcentussal beszélő vendég. Arra is emlékszik, hogy meglehetősen bosszankodott, mert ez a vendég nem figyelt rá eléggé, jóllehet mindent megtett azért, hogy jó benyomást keltsen benne. Miközben végigfutnak rajta ezek a gondolatok, az is eszébe jut, hogy a partin egyszer csak úgy érezte: a német akcentussal beszélő férfi bolondot csinál belőle, sőt, egyik kijelentését udvariatlanul megmosolyogta. Eszébe jut, hogy az a kényelmes szoba, amelyben a németek főhadiszállása volt, hasonlít arra a szobára, amelyben tegnap a partin üldögélt, ablakai pedig annak a tanteremnek az ablakaira emlékeztetik, amelyben egyszer csúfosan megbukott a vizsgán. A férfi maga is meglepődik ezen az asszociáción, ami eszébe juttatja, hogy a partira indulva kissé szorongott külső megjelenése miatt. Részben azért, mert az egyik vendég annak a lánynak volt a

bátyja, akinek a rokonszenvét szerette volna megnyerni, részben pedig azért, mert az est házigazdája jó barátságban volt egyik főnökével, márpedig ettől az embertől nagymértékben függött szakmai előmenetele. Főnökéről szólva kijelenti, mennyire utálja őt, s hogy mennyire megalázó, hogy bájcsevegnie kell vele. Megjegyzi: az est házigazdája sem volt túlságosan rokonszenves számára, noha csak most jött rá erre. Majd egy másik asszociációjában elmeséli, hogy mondott egy nevetséges történetet egy kopasz férfiról, aztán megijedt kissé, nem sértette-e meg a házigazdát, aki véletlenül szintén csaknem kopasz volt. A villamost is különösnek találja; úgy rémlik, nem is síneken futott. Miközben erről beszél, eszébe ötlik az a villamos, melyen gyermekkorában járt iskolába. Álmának egy másik részlete is felidéződik benne, mégpedig az, hogy beül a vezető helyére, és meglepetéssel tapasztalja, alig van különbség az autóvezetés és a villamosvezetés között. Nyilvánvaló, hogy a villamos annak a gépkocsinak lépett a helyébe, amellyel a partiról távozott, a hazatérés pedig az iskolából való hazatérésre emlékeztette.

Bár a férfi asszociációinak csak egy részét idéztük, és tulajdonképpen semmit sem árultunk el személyiségstruktúrájáról, múltbeli és jelenlegi helyzetéről, aki jártas az álomfejtésben, az mégis megérti az álom és az azt követő asszociációk jelentését. Az álom leleplezi, mit érzett a férfi az előző esti partin: szorongott, és attól félt, hogy nem kelt olyan benyomást, amelyet szeretne, mert úgy érezte, kigúnyolják, s nem kedvelik eléggé. Az álom megmutatja, hogy vidámsága a szorongás és a düh eltitkolására szolgált eszközül, valamint azok megnyugtató hatására, akikre épp haragudott. Vidámsága maszk volt csupán, nem belőle fakadt, mindössze leplezte "saját" félelmét és dühét. Így a társaságban betöltött szerepe minden szempontból bizonytalanná vált, és úgy érezte, mintha az ellenség táborába befurakodott kém volna, akit bármelyik pillanatban leleplezhetnek. A távozó férfi arcán végigsuhanó szomorúságnak és kétségbeesésnek ez az igazolása és magyarázata. Akkor, abban a pillanatban fejezte ki az arc a férfi valódi érzéseit, habár "ő" ennek nem volt tudatában. Az álom azonban drámaian és szemléletesen jelzi ezt, noha egyáltalán nem szerepelnek benne nyíltan az érzelmeivel kapcsolatos személyek.

Ez a férfi nem neurotikus, és hipnózisban sem volt. Nagyon is normális személyiség-ugyanúgy szorong, és ugyanúgy igényli mások

helyeslését, mint a modern ember általában. Azért nem tudatosult benne, hogy vidámsága nem az övé, mert már annyira hozzászokott ahhoz, hogy bizonyos helyzetekben az elvárásoknak megfelelő érzései legyenek, hogy csak kivételes esetben döbbenne rá arra, hogy valami "szokatlan".

A gondolkodásról és érzésekről elmondottak az akaratra is érvényesek. A legtöbb embernek az a meggyőződése, hogy - hacsak nem kényszeríti nyíltan egy külső hatalom - döntései tőle származnak, és ha akar valamit, azt ő akarja. Ez azonban az egyik legnagyobb tévhitünk. Számtalan döntésünk nem tőlünk származik, hanem egy kívülről jövő sugallatból. Sikerül elhitetni magunkkal, hogy a döntést mi magunk hoztuk, holott az elszigeteltségtől való félelem, az életünket, szabadságunkat és kényelmünket érintő közvetlen fenyegetés hatására engedelmessé válnunk mások elvárásainak.

Amikor a gyermekektől megkérdik, akarnak-e minden egyes nap iskolába járni, azt válaszolják, hogy "természetesen igen". De igaz-e ez a válasz? Számos esetben természetesen nem. A gyermek ugyan sokszor valóban el akar menni az iskolába, de az is gyakori, hogy játszani szeretne, vagy valami mással foglalkozna. Ha úgy érzi, hogy "minden nap iskolába akar menni", akkor lehet, hogy elfojtja az iskolai munka rendszerességétől való viszolygását. A gyermek érzi: elvárják tőle, hogy mindennap akarjon iskolába menni, és ez a nyomás elég erős ahhoz, hogy elfojtsa azt az érzést, hogy gyakorta csak kénytelen-kelletlen jár iskolába. Boldogabb volna, ha a tudatában lenne annak a ténynek, hogy néha kedvből, néha pedig kötelességből jár iskolába. A kötelességtudat ereje azonban olyan nagy, hogy azt hiszi, "ő" az, aki az elvárások szerint cselekszik.

Általában azt hisszük, hogy a férfiak többsége önként nősül. Persze előfordul, hogy a férfi tudja, kötelességérzetből vagy kényszerből nősül. Vannak aztán olyan esetek is, amikor a férfi azért nősül, mert "ő" az, aki tényleg akarja. De az sem ritka, hogy a férfi (vagy nő) tudatosan elfogadja, hogy házasságot akar kötni, holott csak egy, a menekülés minden lehetőségét elzáró eseménysornak foglya. A házasságot megelőző hónapok során szentül meg van győződve arról, hogy "ő" az, aki házasságot akar kötni. Annak első és meglehetősen későn érkező jele, hogy ez nem feltétlenül van így,

nem egyéb, mint hogy az esküvő napján pánikba esik, és az az érzése támad, hogy el kell futnia. Ha "észnél" van, akkor ez az érzés csak néhány percig tart, és arra a kérdésre, hogy házasságra kíván-e lépni, rendíthetetlen meggyőződéssel kimondott "igen"-nel válaszol.

Számtalan hasonló példát hozhatnánk fel a mindennapi életből arra, hogy az emberek csak látszólag döntenek s akarnak valamit így vagy úgy, holott valójában annak a külső nyomásnak engedelmessé válnak, hogy ezt vagy azt "kell" tenniük. Az egyéni döntéseket vizsgálva meghökkenve tapasztalhatjuk, milyen gyakori, hogy az emberek tévesen a "sajátjuknak" tartják azokat a döntéseket, amelyek valójában a konvenciónak, a kötelességnek vagy csupán csak a kényszernek való engedelmeskedést példázzák. Már-már úgy látszik, hogy abban a társadalomban, mely létezésének alapkövévé tette az egyéni döntéseket, fölöttébb a ritka jelenség az "eredeti" döntés.

A látszatarakat jelenségét szeretném most egy olyan példán bemutatni, amely a neurotikus tünetektől teljesen mentes személyek pszichoanalízise során gyakran megfigyelhető. Ennek az egyedi esetnek ugyan kevés köze van azokhoz az általánosabb kulturális kérdésekhez, melyeket könyvemben tárgyalok, mégis, e példa ismeretében a tudattalan működését nem ismerő olvasónak újabb lehetősége nyílik arra, hogy megismerkedjen a látszatarakat jelenségével. Az eddigi megtett közvetett utalások ellenére olyan példáról van itt szó, melyet egyértelműen meg kell világítanunk, arról ugyanis, hogy milyen összefüggés van az elfojtás és a látszatarcselekvés között. Noha az elfojtást a neurotikus viselkedésben előforduló elfojtott erők működése szempontjából tekintjük, azt is hangsúlyozni kell, hogy minden egyes elfojtás megsemmisíti az individuum igazi énjének egy részét, és kikényszeríti, hogy az elnyomott érzés helyére erőnek erejével valamilyen látszatarérzés lépjen.

Egy huszonkét éves orvostanhallgató esetét fogom elmesélni. Az illetőt érdekli munkája, és meglehetősen jó a kapcsolata az emberekkel. Nem különösebben boldogtalan, bár néha kissé fáradtnak érzi magát, s nincs benne különösebb életkedv. Szakmai okokból akarja alávetni magát pszichoanalízisnek, mert pszichiáter szeretne lenni. Egyetlen panasza az, hogy nem halad jól orvosi tanulmányaival. Gyakran nem emlékszik az elolvasott dolgokra,



túlságosan elfárad az előadások alatt, és meglehetősen rossz eredményeket ér el a vizsgákon. Ez érthetetlen számára, mert ha másról van szó, jó az emlékezőképessége. Nem kételkedik abban, hogy orvosi egyetemre akar járni, ám gyakran kételkedik abban, hogy megvannak-e az ehhez szükséges adottságai.

Néhány heti analízis után beszámol egyik álmáról, amelyben egy általa épített felhőkarcoló tetején áll, és enyhe diadalérzéssel szemléli a többi épületet. A felhőkarcoló hirtelen összeomlik, és a fiatalembert maguk alá temetik a romok. Tudja, hogy kiszabadításáig megpróbálják eltakarítani a törmeléket, és azt is hallja, hogy valaki azt mondja róla, hogy súlyos sérülést szenvedett, s mindjárt itt az orvos. De az orvos érkezéséig végtelen hosszúnak tetsző idő telik el. A doktor megérkezik végre, de elfelejtette magával hozni a műszereit, és semmit sem tud segíteni. A fiatalember ekkor éktelen haragra gerjed az orvos iránt, s egyszerre csak azon kapja magát, hogy feláll, és észreveszi, hogy nem is sérült meg. Az orvosra förmed, ám ebben a pillanatban felébred.

Az álomról a fiatalember keveset asszociál, de minden szava nagyon fontos. A felhőkarcolóra gondolva, melyet ő épített, futólag megemlíti, hogy mindig is nagyon érdekelte az építészet. Gyermekkorában legszívesebben építőkockákkal játszott, és tizenhét éves korában azt fontolgatta, hogy ne legyen-e építész. Mikor ezt megemlítette apjának, az barátságosan azt tanácsolta, hogy fia természetesen szabadon választhat pályát, de biztos abban, hogy az építészet csak gyermekkori vágyainak maradványa, s valójában orvos akar lenni. A fiú úgy vélte: apjának igaza van, és azóta sem vetette fel neki ezt a kérdést, hanem minden további nélkül orvosi tanulmányokba kezdett. A későn érkező orvosról, valamint arról, hogy elfelejtette magával hozni műszereit, nagyon kevés és határozatlan asszociációja volt. Míg azonban álmának erről a részéről beszélt, eszébe jutott, hogy a pszichoanalitikus óra kitűzött időpontja a szokásostól eltérően megváltozott, s ebbe ő ellenkezés nélkül belement. Valójában azonban rossz néven vette a változást. Beszéd közben érzi, amint gyűlik benne a harag. Önkényeskedéssel vádolja az analitikust, majd a szemére veti: "Persze, sohasem azt csinálom, amit én akarok!" Haragja és kijelentése eléggé meglepi, mert eddig analitikusával vagy magával a pszichoanalízissel szemben nem volt semminemű ellenérzése.

Röviddel később egy másik álmot lát, de csak a töredékére emlékezik. Apja egy autóbaleset során megsérül. Ő maga az orvos, és azt várják tőle, hogy lássa el apját. Miközben megkísérli megvizsgálni, teljesen megbénul, és tehetetlenné válik. Rémület lesz úrrá rajta, és felébred.

Asszociációit elemezve vonakodva megemlíti, hogy az utóbbi években eszébe jutott, hogy apja váratlanul meghalhat, és ezek a gondolatok megijesztették. Néha még az örökségére is gondolt, meg arra is, mit kezd majd a pénzzel. Nem jutott messzire ezekkel a fantáziaképekkel, mert amint megjelentek, rögtön elfojtotta őket. Ezt az álmot az előbbivel összehasonlítva feltűnik neki, hogy az orvos egyik esetben sem képes hathatós segítséget nyújtani. Most döbben rá mindennél világosabban arra, hogy sohasem válik belőle jó orvos. Amikor az analitikus emlékezteti a fiatalembert arra, hogy első álmában az orvos tehetetlenségével kapcsolatosan egyfajta düh és megvetés mutatkozott, eszébe jut: ha olyan esetekről olvas vagy hall, melyben az orvos képtelen segíteni betegén, egyfajta káröröm lesz úrrá rajta, melynek eddig nem is volt tudatában.

A pszichoanalízis folytatása során további elfojtásokra derült fény. A fiatalember - saját meglepetésére - rájön arra, hogy apja iránt erős dühöt érez, és azt is felismeri, hogy orvosként érzett tehetetlensége az egész életét átható tehetetlenségének része. A külsőségekből ítélve úgy érezhette, hogy saját tervének megfelelően alakította életét, most azonban rá kell döbbennie arra, hogy lelke mélyén csüggedés lett úrrá rajta. A fiatalember felismeri: meg volt győződve arról, hogy képtelen saját akarata szerint cselekedni, és ezért volt kénytelen az elvárásoknak engedelmeskedni. Egyre világosabban látja: sohasem akart igazán orvos lenni, és az, amit nem kellő rátermettségnek hitt, csupán egyfajta passzív tiltakozás megnyilvánulása volt.

Az ismertetett eset tipikus példája annak, hogy az egyén elfojtja igazi kívánságait, és úgy teszi magáévá mások elvárásait, hogy a saját óhajának véli őket. Azt mondhatjuk tehát, hogy az eredeti kívánság helyére egy látszatkívánság lép.

Ha az eredeti gondolkodás, érzésvilág és akarat helyébe látszaticselekedetek lépnek, ez végül is azt eredményezi, hogy az eredeti ént egy pszeudoén váltja fel. Az eredeti én az az én, amelyik

igazából a lelki tevékenység kiindulópontja. Míg a pseudoén csupán az individuumból elvárt szerepeket képviseli, és mindezt az én nevében teszi. Nem kétséges, hogy egyetlen személy többféle szerepet játszhat, és szubjektíve meg lehet győződve arról, hogy mindegyik szerepében "saját magát" adja. Az igazság azonban az, hogy minden szerepében a vélt elvárásoknak megfelelően cselekszik. Nagyon sok ember (sőt, talán a többség) esetében az pseudoén teljesen elfojtja az igazit. Álmokban, fantáziában vagy a részegség állapotában olykor felbukkanhat valami az eredeti énből: olyan érzések és gondolatok, melyeket az egyén hosszú időn át nem élt meg. Gyakran olyan dolgok kerülnek felszínre, amelyeket az egyén (félelmében vagy szégyenében) elfojtott. Néha azonban az individuum személyiségének legjava, az a része kerül napvilágra, melyet gúnytól és támadástól tartva fojtott el.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> A pszichoanalitikus eljárás lényegében olyan folyamat, melynek során az egyén megkísérli felderíteni eredeti énjét. A "szabad asszociáció" pedig azt jelenti, hogy valaki az igazat kimondva kifejezi eredeti érzéseit és gondolatait; ebben az értelemben azonban az igazság nem azt jelenti, hogy valaki azt mondja, amit gondol, hanem azt, hogy maga a gondolkodás eredeti és nem pusztán egy elvárt gondolathoz való alkalmazkodás. Freud a "rossz" dolgok elfojtását hangsúlyozta, és úgy látszik, nem ismerte fel, milyen gyakori, hogy "jó" dolgok is az elfojtás áldozataivá válnak. Freud tudattalan- és álomelméletének bírálatát lásd Fromm: *Der Traum ist die Sprache des universalen Menschen* (1977), valamint i. m. 1980.

Ha az ember saját énjét hamis énnel helyettesítve elveszíti önmagát, akkor rendkívül bizonytalanává válik. Mások elvárásának visszfényévé válva szakadatlan kétely mardossa amiatt, hogy identitása nagy részét elvesztette. Ahhoz, hogy az egyén az identitásvesztésből fakadó pánikot leküzdhesse, alkalmazkodnia kell, és mások szakadatlan elismerése és helyeslése szükséges ahhoz, hogy megerősítse identitását. Mivel nem tudja, kicsoda, legalább a többiek tudják majd, hogy ki is ő - feltéve persze, hogy megfelel elvárásaiknak. Ha pedig a többiek tudják, hogy kicsoda, ő is megtudhatja, csak hinnie kell nekik.

A modern társadalomban az egyén automatává vált, ami csak növelte az átlagember tehetetlenségét és bizonytalanágát. Így történhetett, hogy az átlagember készségesen behódol új, biztonságot és a kétely csökkentését ígérő tekintélyeknek. A következő fejezet azokkal a sajátos körülményekkel foglalkozik, amelyek Németországban szükségesek voltak ahhoz, hogy e lehetőség valóra váljon. Látni fogjuk, hogy a náci mozgalom magát, a kispolgárságot leginkább a menekülés tekintélyelvű útja jellemezte. Könyvünk utolsó fejezetében pedig saját demokráciánk

kulturális terepén vesszük majd szemügyre az automatikus alkalmazkodást.

## VI. A NÁCIZMUS PSZICHOLÓGIÁJA

Az előző fejezetben két pszichológiai típust mutattunk be: a tekintélyelvű és komforn karaktert. E két típus részletes elemzése talán segítségünkre lesz abban, hogy megértsük a mostani és a következő fejezetben tárgyalandó kérdéseket: a nácizmus és a modern demokrácia pszichológiáját.

Mielőtt belevágnánk a nácizmus pszichológiájának tanulmányozásába, fel kell tennünk egy bevezető kérdést. A kérdés pedig ez: van-e a pszichológiai tényezőknek magyarázó erejük a nácizmus megértésében? A kérdés tudományos, de még inkább köznapiságban gyakran találkozhatunk két nézettel: az első szerint nincs magyarázó ereje a pszichológiának, ha olyan gazdasági és politikai jelenségekről van szó, mint amilyen a fasizmus, a második szerint pedig a fasizmus kizárólagosan pszichológiai probléma.

Az első álláspont a nácizmust egy merőben gazdasági természetű folyamat - a német imperializmus terjeszkedési vágya - következményének tartja, vagy pedig alapjában véve politikai jelenségként ítéli meg: egy iparmágnások és junkerek által támogatott párt megkaparintja az államhatalmat, vagyis a nácizmus győzelme nem más, mint egy kisebbség trükkjeinek és a lakosság többségén gyakorolt erőszakának az eredménye.

A másik nézet ezzel szemben azt vallja, hogy a nácizmust csak pszichológiai, pontosabban pszichopatológiai szempontból lehet megérteni. E felfogás Hitlert örültnek vagy "neurotikusnak" tartja, híveit pedig úgyszintén örültnek vagy elmeháborodottnak. E felfogás egyik képviselője, Lewis Mumford szerint a fasizmus igazi gyökerét az "emberi lélekben s nem a gazdaságban" kell keresnünk. Majd így folytatja: "A fasizmust nem a versailles-i szerződés vagy a weimari köztársaság tehetetlensége, hanem az elhatalmasodó gőg, a kegyetlenség imádata és a lélek széthullása magyarázza."<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Lewis Mumford: Faith For Living. New York, 1940, 118.

Véleményünk szerint egyik nézet sem elfogadható: sem az, amelyik a pszichológiai tényezők kizárásával a politikai és gazdasági körülményeket hangsúlyozza, sem pedig az ellentétesen érvelő felfogás. A náciizmus pszichológiai kérdés ugyan, de ezeket a pszichológiai tényezőket társadalmi és gazdasági faktorok alakítják. A náciizmus gazdasági és politikai kérdés, ám azt, hogy egy egész nemzetet magával tudott ragadni, már pszichológiai szempontból kell megközelítenünk. Fejezetünk ezzel a pszichológiai szemponttal, a náciizmus emberi gyökereivel foglalkozik. Ez azonban két problémát vet fel: 1. Milyen a karakterstruktúrája azoknak az embereknek, akikre vonzerőt gyakorol? 2. Milyen lélektani sajátosságai vannak egy olyan ideológiának, amely fölöttébb hatékony eszköznek bizonyult ezeknek az embereknek a befolyásolására?

Amikor szemügyre vesszük a náciizmus sikerének pszichológiai alapját, mindjárt az elején egy fontos megkülönböztetést kell tennünk. A lakosság egyik része minden különösebb ellenállás nélkül hódolt be a náci rezsimnek, de nem csodálta a náci ideológiát és politikai gyakorlatát. Az emberek másik részére azonban óriási hatást gyakorolt az új ideológia, ők voltak azok, akik fanatikusan követték hirdetőit. Az első csoport főleg a munkásosztály, valamint a liberális és katolikus polgárság tagjaiból tevődött össze. A kitűnő szervezettség ellenére, amely leginkább a munkásosztályt jellemezte, ezek a csoportok, bár a kezdetektől egészen 1933-ig folyamatosan szembenálltak a náciizmussal, híján voltak annak a belső ellenállásnak, amely politikai meggyőződésük alapján elvárható lett volna tőlük. Ellenállási szándékuk - természetesen egy maroknyi kisebbség kivételével, mely ezekben az években mindvégig hősieen küzdött a náciizmus ellen - gyorsan semmivé foszlott, és ezután már kevés bajt okoztak a rezsimnek. Lélektani szempontból az a készség, hogy alávéssék magukat a náci rezsimnek, elsősorban valamiféle belső kifáradásból és csüggedésből fakadt. S ez - mint a következő fejezetben látni fogjuk - a demokratikus országokban is jellemző az emberekre. Ami pedig a munkásosztályt illeti, Németországban megemlítendő még egy további körülmény: az 1918. évi forradalom első győzelmei után elszenvedett vereség. A háború utáni korszakba a munkásosztály azzal a reménnyel lépett be, hogy megvalósítja a szocializmust, vagy legalábbis érzékelhetően javítja politikai, gazdasági és társadalmi helyzetét. Ezzel szemben, különféle okok



következtében, vereségek sorozatát szenvedte el, s így minden reménye szertefoszlott. A harmincas évek elejére a kezdeti győzelmek gyümölcse csaknem teljesen megsemmisült, ami mély csüggedéssel járt együtt, s a munkásvezetők iránti bizalom elvesztését eredményezte. Mindenfajta politikai szervezetet és tevékenységet fokozódó bizalmatlanság övezett. A munkások persze továbbra is tagjai maradtak pártjaiknak, és eszükkel továbbra is hittek politikai alapelveikben, ám lelkük mélyén sokan letettek arról, hogy higgyenek valamilyen politikai tevékenység hatékonyságában.

A lakosság többségének a náci kormányhoz való hűségét tovább erősítette egy sajátos körülmény, mely Hitler hatalomra jutását követően vált érzékelhetővé. Milliók számára ekkor Hitler kormánya azonossá vált "Németországgal". Miután Hitler magához ragadta a hatalmat, a vele való szembeszegülés együtt járt azzal, hogy az illető kirekeszti magát a németek közösségéből. Amikor a többi pártot megszüntették, és a náci párt "testesítette meg" Németországot, az ellenzékiesség egyben a Németországgal való szembefordulást is jelentette. Az átlagember számára, úgy látszik, semmit sem nehezebb elviselni, mint azt az érzést, hogy nem azonosulhat a többséggel. Akármennyire ellenezte is a német állampolgár a nácizmus elveit, ha aközött kellett választania, hogy vagy egyedül marad, vagy Németországhoz tartozik, akkor inkább az utóbbi mellett döntött. Sokszor megfigyelhető, hogy egyébként nem náci meggyőződésű emberek a külföldiek bírálatával szemben védelmükbe veszik a nácizmust, mert úgy érzik: ha a nácizmust kritika éri, akkor ez egyben támadás Németország ellen is. Ha egy pártnak sikerült megkaparintania az államhatalmat, az emberek elszigeteltségtől való félelme és morális elveik gyengesége hozzásegíti a pártot ahhoz, hogy széles rétegek támogatását szerezzze meg.

Ebből a megfontolásból fontos tanulság következik a politikai propaganda számára: minden Németország ellen irányuló támadás, minden "a németeket" gyalázó propaganda (mint amikor például az első világháborúban "hunoknak" mondták őket) csak növeli az emberek lojalitását, még azokét is, akik nem azonosultak teljesen a náci rendszerrel. Ez a kérdés azonban nem oldható meg pusztán egyes propagandával. Az igazi megoldás az lesz majd, ha minden országban diadalmaskodik egy alapvető igazság: az erkölcsi elvek a nemzetek felett állnak, és az az egyén, aki ezekhez az elvekhez

igazodik, tagja azon emberek közösségének, akik elfogadják, elfogadták és el fogják fogadni ezt a gondolatot.

A munkásosztály, illetve a liberális és katolikus polgárság elutasító vagy beletörődő magatartásával ellentétben a kispolgárság boltosokból, iparosokból és kishivatalnokokból álló rétegei lelkesen üdvözölték a náci ideológiát.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Az egész fejezettel és különösképpen a kispolgársággal kapcsolatban lásd Harold D. Laswell gondolatébresztő dolgozatát: *The Psychology of Hitlerism*. *The Political Quarterly* (London) 4 (1933), 374; továbbá F. L. Schumann: *The Nazi Dictatorship* (New York, 1939) c. könyvét.

E csoportok idősebb nemzedékei inkább a passzívabb tömegbázist alkották; lányaik és fiaik azonban már aktívabb harcosok voltak. A náci ideológia (a vezért követő vak engedelmesség, a faji és politikai kisebbségek gyűlölete, a hódítás és uralkodás vágya, a német nép és "a nordikus faj" dicsőítése) hatalmas lélektani vonzerőt gyakorolt rájuk, megnyerte őket, ezért váltak belőlük a nácizmus szenvedélyes hívei és harcosai. Arra a kérdésre, miért volt a kispolgárság számára a nácizmus olyan vonzó, társadalmi karakterükben kell keresni a választ, mely lényegesen eltért a munkásosztály vonásaitól. Vannak bizonyos karakterjellemzők, amelyek a középosztály eme részére mindig is igazak voltak: az erők iránt vonzódás, a gyengék gyűlölete, a kicsinyesség, az ellenséges érzület, a szűkmarkúság az érzelmekkel és a pénzzel, legfőképpen pedig az aszkézis. Életszemléletükre a szűklátókörűség volt jellemző: gyanakvással és gyűlölettel tekintettek az idegenekre, saját ismerőseiket pedig irigy kíváncsisággal fürkészték. Irigységüket erkölcsi felháborodással iparkodtak kellőképpen igazolni. Életüket a spórolás elvére építették gazdaságilag és pszichológiailag egyaránt.

Ha azt mondjuk, hogy a kispolgárság társadalmi karaktere különbözik a munkásosztályétól, ez nem jelenti azt, hogy e karakterszerkezet ne fordulhatna elő a munkásosztály körében. Ám ez a karakterstruktúra elsősorban a kispolgárság körében volt tipikus, a munkásosztálynak csak töredékrészét jellemezte egyértelműen. Egyik vagy másik vonás azonban - így például a tekintély nagyfokú tisztelete és a takarékosság-ha nem is olyan erősen, de a munkásosztály csaknem valamennyi tagjában megvolt. Másfelől feltételezhető, hogy a kishivatalnokok nagy részének (vagy talán zömének) karakterstruktúrájában inkább veszi fel a kétkezi (különösen a gyári) munkások, mint a "régi középosztály" vonásait,

akik nem voltak haszonélvezői a monopolkapitalizmus felemelkedésének, hanem inkább fenyegetettve érezték magukat attól.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Az itt képviselt felfogás egy még kiadatlan vizsgálat eredményein nyugszik, amely a "Német munkások és alkalmazottak karaktere 1929-30-ban" címet viseli. A Columbia Egyetem Nemzetközi Társadalomkutató Intézetének megbízása alapján A. Hartoch, E. Herzog, H. Schachtel és jómagam végeztük a vizsgálatot, amelyet F. Neumann látott el történeti bevezetővel. A hatszáz megkérdezett személy részletes kérdőívre adott válaszainak elemzése jelezte: a válaszadók kisebb hányada rendelkezik tekintélyelvű karakterrel, körülbelül ugyanekkora arányban jellemző a szabadság és függetlenség keresése, míg a nagy többség a különböző karaktervonások kevésbé egyértelmű keverékét mutatja. A fennmaradt vizsgálati anyagok alapján Wolfgang Bons időközben feldolgozta és kiadta az anyagot. Lásd E. Fromm: Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine Sozialpsychologische Untersuchung. Bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Bons. Stuttgart, 1980; W. Bons: Sozialpsychologie als neue Dimension materialistischer Theorie. Zum Verhältniss von sozialer Struktur und psychischen Verarbeitungsformen. In Fromm: i. m. 1980.

Bár a kispolgárság társadalmi karaktere már jóval az első világháború előtt megszilárdult, de azt is látnunk kell, hogy a háborút követő események éppen azokat a karaktervonásokat erősítették bennük, amelyeket a náci ideológia oly hatékonyan mozgósíthatott. (az alávetettséget és a hatalom iránti vágyat).

Már az 1918. évi német forradalmat megelőző időszakban igencsak megromlott a régi középosztály alsóbb rétegeinek gazdasági helyzete, de ez még nem volt kétségbeejtő a kistulajdonosok és iparosok számára; még mindig létezett számos olyan tényező, ami valamiféle biztonságot adhatott nekik.

A császárság tekintélye még érintetlen volt, a kispolgárság erre támaszkodott, ezzel azonosult, s ettől biztonságban érezte magát, s bizonyos narcisztikus büszkeség töltötte el. A vallásnak és a hagyományos erkölcsnek is mélyek voltak még a gyökerei. A család összetartása még töretlen volt - biztonságos menedéknek bizonyult az ellenséges világban. Az egyént áthatotta az az érzés, hogy egy szilárd társadalmi és kulturális rend tagja, amelyben meghatározott helye van. Engedelmissége és hűsége a fennálló rendhez megfelelő teret adott mazochista készletének. Ám még nem adta fel teljesen személyiségét, s őrizte önmaga személyisége fontosságába vetett hitét. Hanyatló egyéni biztonságáért és határozottságáért kárpótolta azoknak a tekintélyeknek az ereje, amelyeknek alávetette magát. Vagyis gazdasági helyzete volt annyira megbízható, hogy valamelyest még büszke is lehetett és viszonylag biztonságban érezhette magát. Azok a hatalmak pedig, amelyekre támaszkodott, elég erősek voltak

ahhoz, hogy megadják neki azt a biztonságot, amit egyéni helyzete nem adhatott meg.

A háború utáni időszakban gyökeresen megváltozott minden. Először is felgyorsult a régi középosztály gazdasági hanyatlása, s ezt a folyamatot csak elmélyítette az infláció, mely 1923-ban tetőzött: csaknem teljesen elveszítették értéküket a sok-sok év munkájával megtakarított összegek.

Bár az 1924 és 1928 közötti esztendőök némi gazdasági élénkülést hoztak, és újra reményekkel töltötték el a kispolgárságot, ezeket a reményeket az 1929. évi válság teljesen megsemmisítette. Ugyanúgy, mint az infláció éveiben, most is a munkások és a felsőbb rétegek közé szorult középosztály volt a legvédtelenebb: ezt a réteget érték a legnagyobb csapások.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Schumann: i. m. 104.

A gazdasági tényezők mellett bizonyos pszichológiai körülmények tették még reménytelenebbé a helyzetet. A legsúlyosabb közülük talán a háborús vereség és a császárság bukása volt. Pszichológiai értelemben ugyanis a császárság és az állam volt az a sziklaszilárd talapzat, amelyre a kispolgárság létét alapozta; összeomlásukkal, megsemmisülésükkel az ő léte is alapjában rendült meg. Ha a német császárt nyilvánosan ki lehetett gúnyolni, ha tiszteket meg lehetett támadni, ha az államformát meg kellett változtatni, és "vörös agitátorokat" kellett elfogadni kabinetminiszterekként, egy szíjgyártót pedig köztársasági elnökként, akkor ugyan miben bízhat még a kisember? Eddig hűséges alattvalóként azonosult a fennálló intézményekkel. Most, hogy eltűntek, mit kezdjen magával?

Az infláció sem csak gazdasági, hanem pszichológiai jelentőséggel is bírt. A pénzromlás halálos csapást mért mind a takarékoság elvére, mind pedig az állam tekintélyére. Ha a vétlen kisember többévi kuporgatásának eredménye, amelyért annyi meg annyi örömről kellett lemondania, veszendőbe mehetett, akkor mi értelme volt takarékoskodni? Ha az állam megszeghette a bankóira és kötvényeire nyomtatott ígéretét, akkor volt-e egyáltalán valaki, akinek az ígéretében megbízhatott?

A háború után nemcsak a kispolgárság gazdasági helyzetének, hanem társadalmi presztízsének hanyatlása is felgyorsult. A háború előtt még azt hihette magáról, hogy helyzete kedvezőbb, mint a munkásé. A forradalom után azonban a munkásosztály társadalmi presztízse lényegesen megnőtt, a kispolgárságé pedig ennek következtében viszonylagos értelemben csökkent. Most már nem volt senki, akit lenézhetett volna, pedig ez a privilégium a boltosokra és a hozzájuk hasonlókra roppant vonzerőt gyakorolt.

Ráadásul a kispolgári biztonság utolsó mentsvára, a család is megrendült. A háború utáni időkben minden más ország közül talán Németországban ingott meg leginkább az apa és a régi polgári erkölcs tekintélye. A fiatalabb nemzedék saját belátása szerint cselekedett, s nem törődött azzal, mit szólnak ehhez szülei.

E jelenség okai túlságosan is szerteágazók és bonyolultak ahhoz, hogy itt részletesen megvizsgálhassuk őket. Csak néhányat említenék meg közülük. A tekintély régi, társadalmi szimbólumainak, mint például a császárságnak és az államnak a hanyatlása az egyéni, így például a szülői tekintélyre is hatással volt. Ha ezek a tekintélyek, amelyekről az ifjabb nemzedék azt tanulta a szülői házban, hogy tisztelni kell őket, gyengének bizonyultak, akkor a szülők presztízse és tekintélye is csorbát szenvedett. A megváltozott körülmények, különösen az infláció hatására az idősebb nemzedék lába alól kicsúszott a talaj, többé nem tudta, mihez tartsa magát. Az idősebbek sokkal kevésbé voltak képesek alkalmazkodni az új körülményekhez, mint a talpraesettebb, fiatalabb korosztályok. A fiatalabb generáció így különbnak érezte magát szüleinél, s már sem őket, sem útmutatásaikat nem vette komolyan. A középosztály gazdasági hanyatlása megfosztotta a szülőket attól a gazdasági szereptől, hogy gyermekeik anyagi boldogulásáról gondoskodjanak.

A kispolgárság idősebb nemzedéke megkeseredett, egyre többet zúgolódott, ám mindezt passzív módon tette; az ifjú nemzedék viszont tettekre szomjazott. A fiatalok gazdasági helyzetét tovább rontotta az a tény, hogy elveszítették azt az önálló gazdasági alapot, amellyel szülei még rendelkeztek. Az értelmiségi pályák már zsúfolásig megteltek; az orvosi vagy ügyvédi pálya fölöttébb kockázatos módja volt a megélhetésnek. A háborút megjártak úgy



éreztek, hogy többet érdemeltek volna. Különösen az ifjú katonatisztek vélekedtek így, akik korábban éveken át hozzászóltak ahhoz, hogy a parancsolgatás és a hatalom gyakorlása természetes. A volt tisztok nem tudták lenyelni, hogy hivatalnokként vagy utazó ügynökként kell tengetniük életüket.

A növekvő társadalmi elégedetlenség kiváltotta a projekció a nemzetiszocializmus felemelkedésének egyik legfontosabb emeltyűjévé vált. A régi középosztály saját rossz gazdasági és társadalmi helyzetében nem önnön sorsának beteljesülését látta, hanem sokkal inkább a német népéét. Saját - szociális - vereségét a nemzet vereségére és a versailles-i békeszerződésre háritotta, és ezeket tette saját nélkülözésének jelképévé.

Sokszor elmondják, hogy a nácizmus kialakulásának egyik fő oka az a politika volt, amelyet a győztes hatalmak folytattak Németországgal szemben 1918-ban. Ezt az állítást azonban pontosabbá kell tennünk. A németek többsége a békeszerződést ugyan igazságtalannak tartotta, de a középosztályt sokkal mélyebb elkeseredés töltötte el miatta, mint a munkásokat. Ők szemben álltak a régi rezsimmel, és a háborús vereség számukra éppen ennek a rezsimnek a megsemmisülését jelentette. Úgy érezték, bátran harcoltak, és nincs okuk szégyenkezni. Másfelől a forradalom győzelme, amelyet csakis a császárság összeomlása tett lehetővé, sok előnnyel járt gazdasági, politikai és emberi téren egyaránt. A Versailles miatti gyűlölködést a kispolgárság táplálta, a nemzet hátrányos helyzeteként vetítette ki.

Jól látható ez a projekció Hitler személyiségfejlődésében. Hitler a kispolgárság jellegzetes képviselője volt, ismeretlen senki, akinek nem volt semmi esélye vagy jövője. Minden porcikájában érezte, hogy számkivetett. Gyakran emlegeti a Mein Kampfban azt az ifjúkori "senkit", azt az "ismeretlen embert", aki valaha volt. Bár ez az érzés alapvetően saját társadalmi helyzetéből fakadt, mégis képes volt arra, hogy nemzeti szimbólumokban racionalizálja. Mivel a Nagynémet Birodalom területén kívül született, elsősorban nem is társadalmilag, mint inkább nemzeti szempontból érezte magát kirekesztettnek. A birodalomban a társadalmi presztízs és biztonság szimbólumát látta, a hazát, amelynek kebelébe a Reich minden fia visszatérhet.<sup>5</sup>

5 Adolf Hitler: Mein Kampf. 65. Aufl. München, 1933, 4. (A fordító megjegyzése: a fordításban felhasználtam a Mein Kampf 1943-as nyolcadik magyar kiadását az oldalszámot az azonosított idézetek esetében a német után, zárójelben közlöm.)

A náciizmusnak persze egyéb pszichológiai gyökerei is voltak, nem csupán a régi középosztály tehetetlensége, szorongása, a társadalomtól való elszigetelődése s az ebből fakadó rombolási vágy. A földművesek zúgolódtak a városi hitelezők miatt, akiknek jócskán eladósodtak, míg a munkásokat, az 1918. évi kezdeti diadalok után, a minden stratégiai kezdeményezőkézségüket elvesztett munkásvezetők szakadatlan politikai visszavonulása bátortalanította el. Az emberek döntő többségén elhatalmasodott jelentéktelenségük és tehetetlenségük érzése, amit már a monopolkapitalizmussal kapcsolatosan is jellemzőnek találtunk.

Természetesen nem tekinthetjük ezeket a pszichológiai tényezőket a náciizmus "okának", csupán annak az emberi alapzatnak, amely nélkül a náciizmus nem alakulhatott volna ki. A náciizmus keletkezéséről és hatalomra jutásáról szóló elemzések mindegyikének egyaránt foglalkoznia kell tehát a szigorú értelemben vett gazdasági és politikai, illetve a pszichológiai feltételekkel. Figyelembe véve az erről szóló irodalmat és könyvünk sajátos célját, szükségtelen, hogy itt részletesen áttekintsük ezeket a gazdasági és politikai kérdéseket. Az olvasót azonban emlékeztethetjük arra a szerepre, amelyet a nagyipar képviselői és a félig tönkrement junkerek a náciizmus kialakulásában játszottak. Támogatásuk nélkül Hitler sohasem juthatott volna hatalomra, és ez a támogatás sokkal inkább vall jól felismert gazdasági érdekekre, mint pszichológiai tényezőkre.

A tulajdonosi osztály olyan parlamenttel került szembe, amelyben a képviselők negyven százalékát szociáldemokraták és kommunisták tették ki, azokat a rétegeket képviselve, amelyek elégedetlenek voltak a fennálló társadalmi rendszerrel. Ott voltak, mégpedig egyre növekvő számban, a náci képviselők is; ők szintén olyan osztályt képviseltek, amely elkeseredetten szembeszállt a német kapitalizmus leghatalmasabb képviselőivel. Ez utóbbiak szempontjából ezért veszélyesnek látszott a parlament, amelynek többsége sértette gazdasági érdekeiket. Kijelentették hát, hogy a demokrácia nem működik, holott azt mondhatnánk, hogy túlságosan is jól működött. A parlament meglehetősen pontosan tükrözte a német lakosság különböző osztályainak érdekeit, s a parlamenti rendszer ezért többé

nem volt összeegyeztethető a nagyiparosok és a félféudális földbirtokosok előjogainak megőrzésével. E privilegizált csoportok képviselői abban reménykedtek, hogy a nácik az őket fenyegető elégedetlenséget más irányba terelik, és a nagytőke egyszersmind fokozhatja a német nép gazdasági kizsákmányolását. E várakozások többé-kevésbé beigazolódtak, de természetesen számos részletben tévedtek. Hitlernek és apparátusának a Thyssenek és Kruppok nem parancsolgathattak, meg kellett osztaniuk hatalmukat a náci bürokráciával, sőt olykor engedelmeskedniük kellett. A náciizmus ugyan minden más osztály gazdasági érdekét sértette, de a német ipar legerősebb csoportjainak a kedvében járt. A náci rendszer az első világháború előtti német imperializmus modernizált, "áramvonalasított" változatának tekinthető, amely ott folytatta, ahol a Császárság csődöt mondott. (A weimari köztársaság sem törte meg igazán a német monopolkapitalizmus fejlődését, a rendelkezésére álló eszközökkel támogatta a nagytőkét.)

Ezen a ponton az olvasóban felvetődhet a következő kérdés: Az a tézis, hogy a náciizmus pszichológiai bázisát a régi középosztály alkotta, hogyan egyeztethető össze azzal a megállapítással, hogy a náciizmus a német imperializmus érdekeit szolgálja? Erre a kérdésre lényegében ugyanaz a válasz, mint amit korábban a városi középosztálynak a korai kapitalizmus időszakában játszott szerepéről mondtunk. Az első világháború utáni időszakban elsősorban a középosztályt, kiváltképp a kispolgárságot fenyegette a monopolkapitalizmus. Szorongás, majd a nyomában gyűlölet támadt bennük, ami aztán pánikká alakult, és elhatalmasodott rajtuk a behódolás, egyszersmind a gyengébbek feletti uralkodás vágya. Ezeket az érzéseket azután kihasználta és egy saját érdekeit szolgáló rezsím szolgálatába állította egy másik osztály. Hitler azért lehetett olyan hatékony, mert egyesítette magában a zúgolódó, gyűlölködő kispolgárt (akivel azok érzelmileg és társadalmilag azonosulhattak) az opportunistával, aki készségesen képviselte a német gyárosok és junkerek érdekeit. Eleinte a régi középosztály megváltójának szerepében pózolt: a nagyáruházak lerombolását és a banktőke uralmának megtörését ígérte. Az eredmény elég tisztán látszik. Ígéretei sohasem teljesültek, de ez nem is volt különösebben lényeges. A náciizmus nem rendelkezett eredeti politikai és gazdasági elvekkel. Fontos, hogy lássuk: nincs alapvetőbb elve a náciizmusnak, mint a radikális opportunizmus. Csak az számított, hogy a

kispolgárok százezrei, akiknek rendes körülmények között kevés esélyük lett volna arra, hogy pénzhez és hatalomhoz jussanak, a náci apparátus tagjaként arra kényszeríthették a felsőbb osztályokat, hogy az anyagi javak és a presztízis tetemes részén velük megosztózzanak. Mások, akik nem lettek a náci gépezet tagjai, a zsidóktól és politikai ellenfelektől elvett állásokat kapták meg. Ami pedig a többieket illeti, ők nem kaptak több kenyeret, de lenyűgöző cirkuszi látványosságoknak lehettek tanúi. Legalábbis egy ideig képes volt kárpótolni őket gazdaságilag és kulturálisan megnyomorított életükért az az érzelmi elégtétel, amelyet a szadista látványosságoktól és a faji felsőbbrendűség ideológiájától kaptak.

Láttuk tehát, hogy bizonyos társadalmi és gazdasági változások, jelesül a középosztály hanyatlása és a monopoltőke növekvő hatalma erőteljes pszichológiai hatást gyakoroltak. A XVI. század vallásos ideológiájához hasonlóan ezt a hatást tovább fokozta és rendszerbe foglalta egy politikai ideológia, s az így elszabaduló pszichológiai erők pedig éppen a szóban forgó osztály eredeti érdekei ellen hatottak. A nácizmus lélektanilag feltámasztotta a kispolgárságot, ugyanakkor részt vett hagyományos társadalmi állásának lerombolásában. Mozgósította lelki energiáit, ami később jelentős hatóerőnek bizonyult a német imperializmus gazdasági és politikai céljaiért folytatott harcban.

A következőkben megkíséreljük bemutatni, hogy Hitler személyisége, tanításai és maga a náci rendszer voltaképpen a "tekintélyelvűnek" nevezett karakterstruktúra szélsőséges megtestesülései. Éppen ez a magyarázata annak, hogyan tudta Hitler bűvöletbe ejteni a német nép ama rétegeit, amelyekre többé vagy kevésbé az övéhez hasonló karakterstruktúra volt jellemző.

Hitler önéletrajza példaértékűen szemlélteti a tekintélyelvű személyiséget, s egyúttal a náci irodalom legjellegzetesebb darabja. Ezért fő forrásként a Mein Kampfot fogom használni a nácizmus lélektanának elemzésében.

Korábbi megállapításaink szerint a tekintélyelvű karakter lényege a szadista és mazochista késztetések párhuzamos jelenléte. Meghatározásunk szerint a szadizmus korlátlan hatalomra való törekvés egy másik személy felett, mely többé-kevésbé keveredik a

rombolási vágygal, mazochizmuson pedig egy ellenállhatatlan erejű hatalommal való összeolvadás és az erejéből, dicsőségéből való részesedés értendő. Mind a szadista, mind a mazochista késztetéseknek az az alapja, hogy az elszigetelt individuum képtelen egyedül megállni a lábán, és valamifajta szimbiotikus összeolvadást lehetővé tévő kapcsolatra van szüksége, hogy legyőzhesse magányát.

A szadista hatalomvágy sokféleképpen jelentkezik a Mein Kampfban. Hitler német tömegekhez fűződő viszonyára az jellemző, hogy szadista módon megveti s ugyanakkor "szereti" őket. A politikai ellenlábásokhoz fűződő kapcsolat sem különb: itt már jelentkezik a pusztításvágy, amely fontos eleme szadizmusának. Beszél arról, mekkora elégedettség tölti el a tömegeket, ha uralkodhatnak. "A tömegek az erősebb diadalát és a gyengébb megsemmisülését, feltétel nélküli kapitulációját akarják."<sup>6</sup> "A tömeg hasonló a nőhöz..., aki inkább az erős előtt hajlik meg, semmint a gyengét uralja. Éppen így az uralkodót, mint a kérőt tiszteli, és belsejében inkább kielégíti egy olyan tan, ami nem tűr meg maga mellett mást, mint a liberális szabadság engedékenységet. Többnyire nincs mit kezdenie az engedményekkel, sőt könnyen elhagyatottnak érzi magát; ezzel szemben szellemi terrorizálásáról és emberi szabadságának égbekiáltó korlátozásáról nem vesz tudomást, hiszen e tanok ámításairól ugyancsak kevés fogalma van."<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Uo. 372.

<sup>7</sup> Uo. 44. (38.)

Hitler szerint a propagandának az az alapvető eleme, hogy a szónok rendkívüli erejével megtöri hallgatósága akaratát. Nem habozik azt sem kijelenteni, hogy a közönség testi fáradtsága igen kedvező feltétel a befolyásolhatóság szempontjából. Amikor azt tárgyalja, melyik a nap legkedvezőbb időpontja politikai tömeggyűlések rendezésére, kijelenti: "Úgy tűnik, hogy reggel, sőt napközben az emberek akaratereje a legnagyobb vehemenciával lázad bármely olyan kísérlet ellen, hogy egy másik akaratnak vagy véleménynek engedelmességen. Este viszont az emberek könnyebben engedelnek egy erősebb akarat elsöprő erejének. Minden ilyen találkozás valójában két egymással szembeszegülő akarat egymással való birkózása. Egy uralomra törő apostoli természet felsőbbrendű ékesszólása sokkal könnyebben nyeri meg az új akarat számára azokat az embereket, akik a lehető legtermészetesebb módon



tapasztalták ellenálló erejük csökkenését, mint azokat, akik még teljes mértékben lelki energiájuk és akaratuk birtokában vannak."8

8 Uo. 531. skk.

Hitler maga is tudatában van annak, milyen körülmények mozdítják elő az alávetettség iránti vágyat, és kiváló leírását adja a tömeggyűlésen részt vevő egyén helyzetének. "A tömeggyűlés már csak azért is fontos, mert az egyén, aki mint a mozgalom jövője tagja, egyelőre magára hagyatott, egyedül érzi magát, és így könnyen félelem szállhatja meg, először a tömeggyűléseken ébred annak tudatára, hogy egy nagyobb közösség tagja... Ha kis műhelyből vagy a nagyüzemből, ahol amúgy is oly elenyészően kicsinek érzi magát, először megy el a tömeggyűlésre, és ott vele egyetértő emberek ezrei veszik körül... ama varázsszerű befolyásnak a hatalmába kerül, melyet tömegszuggesztiónak nevezünk."9

9 Uo. 536.

Joseph Goebbels is hasonló módon nyilatkozik a tömegekről. "Az embereknek nincs más vágyuk, mint hogy tisztességesen irányítsák őket10 - írja Michael című regényében. Nem tekinti többnek őket, mint a "szobrász a követ. A vezér számára a tömeg oly kevésbé okoz gondot, mint a piktör számára a színek."11

10 Joseph Goebbels: Michael. München, 1936, 57.

11 Uo. 21.

Naplójában pedig pontosan leírja, mennyire függ a szadista személy tárgyaitól, mennyire gyengének és üresnek érzi magát, hacsak nincs hatalma valaki felett, ami aztán friss erővel tölti el. S így vall arról, mi zajlik le saját lelkében: "Néha az emberen hatalmas depresszió lesz úrrá, és ettől csak akkor szabadulhat, ha ismét a tömegek elé lép. Hatalmunk forrása az emberekben található."12

Robert Ley, a német Munkafront vezetője szemléletesen írja le, milyen is az az emberek feletti sajátos hatalom, amelyet a náci vezetésnek tekintettek. A náci vezetőktől elvárt tulajdonságokról és a vezetőképzés céljáról írva leszögezi: "Azt akarjuk megtudni, hogy akarnak-e ezek az emberek vezetni, parancsolni, egyszóval uralkodni... Uralkodni akarunk, és ezt élvezettel szeretnénk tenni..."

Megtanítjuk ezeket az embereket lovagolni..., hogy megérezzék, milyen dolog egy élőlény felett korlátlan uralmat gyakorolni.<sup>13</sup>

A nevelés céljait elemezve Hitler ugyanilyen hangsúllyal szól a hatalomról. Kijelenti: a diák "teljes fejlődését és nevelését abba az irányba kell terelni, hogy meggyőződésévé váljon: teljes mértékben felette áll társainak"<sup>14</sup>

Ezután már nem hat meglepetésként, s gondolom, nem is furcsállja az olvasó azt a tételt, hogy a fiúgyermeket meg kell tanítani az igazságtalanság ellenszegülés nélküli eltűrésére. Ez az ellentmondás jellemző arra a szadomazochista kettősségre, amely a hatalomvágy és az alávetettség iránti sóvárgás között feszül.

Az "elit" tagját, a náci vezért a hatalomvágy hajtja. Mint az előbbi idézetek is jelzik, ez az uralkodásvágy néha egészen megdöbbentő leplezetlenséggel tárul fel. Olykor viszont kevésbé durván fogalmazódik meg, midőn azt hangsúlyozzák: a tömegek éppen azt kívánják, hogy uralkodjanak felettük. A tömegeknek pedig néha hízelegni kell, és el kell titkolni előlük az irántuk érzett megvetést. Ezt a következő csellel érik el: amikor Hitler az önfenntartás ösztönéről beszél, amely - mint a későbbiek során kiderül - számára többé-kevésbé azonos a hatalomvágygal, kifejti, hogy az árjak között az önfenntartás ösztöne a legnemesebb módon jut kifejeződésre, mert "az árja készségesen aláveti énjét a közösség életének, és ha ütött az óra, fel is áldozza azt".<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Joseph Goebbels: Vom Kaiserhof zur Reichskanzlei. München, 1934, 120.

<sup>13</sup> Robert Ley: Der Weg zur Ordensburg. A Nemzetiszocialista Német Munkáspárt (NSDAP) birodalmi politikai szervezőtestülete vezetőjének a legfelsőbb pártvezetők számára készített különlenyomata. Idézi Konrad Heiden: Ein Mann gegen Europa. Zürich, 1937.

<sup>14</sup> Hitler: Mein Kampf 456.

<sup>15</sup> Uo. 326.

A hatalmat ugyan elsősorban a "vezetők" élvezik, de a tömegek sincsenek megfosztva a szadista kielégülés örömétől. A Németországon belüli faji és politikai kisebbségeket, majd más nemzeteket is gyengének és hanyatlónak ábrázolják, hogy áldozataivá válhassanak a tömegekbe táplált szadizmusnak. Míg Hitler és apparátusa a német tömegek feletti hatalmat élvezi, addig a tömegek maguk is rájönnek a más nemzet feletti hatalom ízére és a világ leigázásának szenvedélyére.

Hitler nem habozik beismerni: saját magának és pártjának egyaránt a világhuralom a célja. A pacifizmuson gúnyolódva pedig így ír: "A pacifista eszmének talán akkor van létjogosultsága, ha a legmagasabb rendű ember már oly mértékben legyőzte, alárendelte akaratának az egész világot, hogy Földünk egyedüli urává vált."<sup>16</sup>

Majd így folytatja: "Az az állam, amely a fajmérgezés mai korszakában a legkitűnőbb faji elemek gondozásának szenteli magát, egy napon a Föld ura esz."<sup>17</sup>

Hitler általában megpróbálja racionalizálni és igazolni hatalomvágyát. Főbb érvei a következők: más nemzetek leigázása az érintett népek és a világ kultúrájának javát szolgálja; a hatalomvágy a természet örök törvényéből származik, és ő mindössze csak felismeri és követi ezeket a törvényeket. Ő maga egy felsőbb hatalom, Isten, a Sors, a Történelem, a Természet parancsára cselekszik. Az, hogy ő maga kísérli meg megszerezni az egyeduralmat, csak védekezés, mások ama próbálkozásainak elhárítása, hogy őt és a német népet igába hajtsák. Ő csupán csak békét és szabadságot akar.

Az első típusú racionalizációt jól példázza a Mein Kampf-ből vett idézet: "Ha történelmi fejlődése során a német népben meglett volna az az összetartás, melyet más népek élvezhettek, akkor napjainkban a Német Birodalom minden bizonnyal a földgolyó ura lenne." Hitler szerint a világ feletti német uralom "olyan békéhez vezetne, amely nem a könnyes szemű, pacifista, hivatásos siratóasszonyok pálmaágára, hanem egy olyan uralkodó nemzet diadalmas kardjára támaszkodna, amely nemzet a világot egy magasabb kultúra szolgálatába állítja".<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Uo. 415. (228.)

<sup>17</sup> Uo. 782. (447.)

<sup>18</sup> Uo. 437. skk.

Az utóbbi években minden újságolvasó embernek volt alkalma megismerkedni Hitler fogadkozásaival, melyek szerint tettei nemcsak Németország javát, hanem az egész civilizáció legnemesebb érdekeit is szolgálják.

A második típusú racionalizáció, mely szerint a hatalomvágy a természet törvényeiben gyökerezik, több egyszerű racionalizációnál. Abból a vágyból is származik, hogy az egyén alávesse magát egy rajta kívülálló hatalomnak. Ez a darwinizmus durva leegyszerűsítésében nyer kifejezést. Hitler szerint: "a fajfenntartási ösztön a legfőbb oka az emberi közösségek kialakulásának."<sup>19</sup>

Az önfenntartás ösztönéből következik, hogy az erősebb egyed harcot vív a gyengébb feletti uralomért, ami ökonómiai értelemben végül is azt eredményezi, hogy a legéletrevalóbb marad fenn. Az önfenntartás ösztönének azonosítása a mások feletti uralommal jól kifejeződik Hitler ama állításában, mely szerint "az emberiség kezdetleges kultúrája minden bizonnyal nem annyira a megszelídített állatok, mint inkább az alacsonyabb rendű emberek felhasználásán alapult."<sup>20</sup> Hitler saját szadizmusát a Természetre vetíti ki, mely "minden bölcsesség királynője."<sup>21</sup> Az önfenntartás ösztöne összefonódik "a jobb és erősebb egyed győzelme szükségszerűségének és jogosultságának megdönthetetlen természeti törvényével."<sup>22</sup>

Érdekes felfigyelni arra, hogy ezzel a durva darwinizmussal a "szocialista" Hitler a korlátlan verseny liberális elvének bajnokává szegődik. A különböző nacionalista csoportosulások együttműködésével vitába szállva kijelenti, hogy "az ilyen együttműködés meggátolja az energiák szabad játékát; a legjobb kiválasztására irányuló harc véget ér, és ennek következtében örökre lehetlenné válik az egészségesebb és erősebb ember végső győzelme."<sup>23</sup> Másutt pedig az energiák szabad játékát az élet bölcsességének tekinti.

Le kell szögeznünk persze, hogy Darwin elmélete önmagában nem tekinthető a szadomazochista karakter érzelmi kifejeződésének. Ellenkezőleg, számos követőjében azt a reményt ébresztette, hogy az emberiség a darwinizmus birtokában a kultúra magasabb fokára juthat. Hitler beállításában azonban a darwini elmélet a szadizmus kifejeződésévé s egyúttal igazolásává vált. Egy helyütt elővigyázatlanul elárulja, mit jelentett számára a darwinizmus pszichológiai értelemben. Amikor még teljes ismeretlenségben élt Münchenben, hajnali ötkor szokott ébredni, és rászokott arra, hogy "a kis szobában lakozó egérkének száraz kenyérmaradékot vagy

kenyérhéjat vessen a padlóra, és figyeli ezeknek a bohókás állatoknak néhány jó falatért folytatott harcát".<sup>24</sup> Kis méretekben ez a "játék" jelenítette meg számára a darwini "harcot az életért". Valamiféle kispolgári pótléka volt ez a római császárok cirkuszi játékaiknak, de egyben megelőlegezte azokat a történelmi csinnadrattákat is, amelyeket később ő maga szervezett.

<sup>19</sup> Uo. 165.

<sup>20</sup> Uo. 323. (232.)

<sup>21</sup> Uo. 144.

<sup>22</sup> Uo. 316. (229.)

<sup>23</sup> Uo. 577.

<sup>24</sup> Uo. 239. (175.)

Végül a szadizmust úgy racionalizálja, hogy a mások által indított támadások elleni védekezés teszi indokolttá. Ezt több helyen is említi írásaiban. Ő és a német nép mindig ártatlan, míg az ellenség szadista szörnyeteg. E propaganda nagyrészt szándékos és tudatos hazugság. Részben azonban áthatja valamilyen "őszinteség", olyasféle, amilyen a paranoid elmebetegek vádaskodásaiban is megtalálható. E vádaskodásoknak az a funkciója, hogy az egyén elleplezhesse önnön szadizmusát és rombolási vágyát. Az érvelés logikája a következő: nektek szadista szándékaitok vannak, tehát én ártatlan vagyok. Hitlernél ez a védekezési mechanizmus fölöttébb értelmetlen, mert ellenségeit szó szerint ugyanazokkal a dolgokkal vádolja meg, amelyekről őszintén bevallja, hogy saját céljának tekinti őket. Így a zsidókat, a kommunistákat és a franciákat ugyanazokért a cselekedetekért vádolja, amelyeket saját céljai szempontjából tökéletesen jogosnak tart. Cseppet sem törődik azzal, hogy racionalizációval leplezgesse ezt az ellentmondást. A zsidókat azzal vádolja, hogy francia zászlók alatt afrikaiakat hoztak a Rajnához, hogy szántszándékkal elkorcsosítsák s így megsemmisítsék a fehér fajt, hogy végül ők "kerüljenek uralkodó pozícióba".<sup>25</sup> Hitler bizonyára megérezte azt az ellentmondást, hogy másokat azért ítél el, amit saját faja esetében a legnemesebb célnak tekint. Az ellentmondást úgy próbálja feloldani, hogy kijelenti: a zsidókból és az ő fajfenntartási ösztönükből hiányzik az az idealizmus, amely az árja faj uralkodási vágyára jellemző.<sup>26</sup>

Hasonló vádakkal ostromozza a franciákat. Azzal vádolja őket, hogy meg akarják fojtani, meg akarják fosztani erejétől Németországot. Ez a vád szükséges ahhoz, hogy megindokolja, miért kell megghiúsítani



a "franciák európai hegemoniára való törekvését",<sup>27</sup> de ugyanakkor elismeri: Clemenceau helyében ugyanazt cselekedte volna.<sup>28</sup>

A kommunistákat brutalitással vádolja, és a marxisták sikerét politikai elszántságuknak és tettekre kész kegyetlenségüknek tulajdonítja. Ugyanakkor kijelenti: "Németországból éppen a brutális hatalomgyakorlás és a kifinomult politikai szándékok szoros együttműködése hiányzott."<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Uo. 357. (256.)

<sup>26</sup> Uo. 330. (238.)

<sup>27</sup> Uo. 765. (548.)

<sup>28</sup> Uo. 766. (465.)

<sup>29</sup> Uo. 596.

Számos hasonló példával szolgált az 1938. évi csehszlovák válság és a most zajló világháború. Egyetlen náci elnyomó intézkedés sem volt, melyet ne úgy tüntettek volna fel, mint a mások támadásával szembeni védekezést. Feltételezhető, hogy e vádaskodások teljesen légből kapottak; hiányzik belőlük az a paranoid "őszinteség", amely minden bizonnyal megvolt a zsidók és a franciák elleni gyalázkodásban. Mégis van egyfajta propagandahatásuk, és a lakosság egy része - kiváltképpen a kispolgárság, amely karakterstruktúrája folytán amúgy is fogékony ezekre a paranoid vádaskodásokra - elhiszi őket.

A hatalommal nem rendelkezők megvetése különösen akkor szembeötlő, amikor Hitler azokról beszél, akiknek politikai célja azonos azzal, amit ő is céljának vall: a nemzet szabadsága. A nemzet szabadsága melletti elkötelezettségének őszintétlensége akkor a legszembeötlőbb, amikor dühösen beszél a gyenge forradalmárokról. Gúnyolódva és megvető hangon emlegeti azt a kicsiny nemzetiszocialista csoportot, amelyhez eredetileg Münchenben csatlakozott. Az első összejövetelre így emlékezik vissza: "Borzalmas, borzalmas! Ez a lehetetlen egyesületesdi! És ebbe a klubba lépjek én be? Ezután az új tag felvételére került sor, vagyis megfogtak."<sup>30</sup>

A csoportról pedig így ír: "Ez egy kis nevetséges alakulat, melynek egyetlen előnye az volt, hogy az egyesek személyes tevékenységéhez utat engedett."<sup>31</sup> Hitler elmondja, hogy sohasem csatlakozott volna egyik létező nagy párthoz sem, s ez rendkívül jellemző rá. Úgy érezte,

hogy gyenge és megvetésre méltó csoportban kell kezdenie. Ha a meglévő hatalmi struktúrával kellett volna szembeszállnia és egyenlőkkel versengenie, az nem ösztönözte volna kezdeményezésre és bátorságra.

Az indiai forradalmárokról alkotott véleményében is megnyilvánul a hatalommal nem rendelkezők megvetése. Az az ember, aki talán mindenkinél gyakrabban használta fel a nemzeti szabadság jelszavát saját céljainak elérésére, mélységesen megveti a hatalommal nem rendelkező forradalmárokat, akik arra merészkedtek, hogy megtámadják a hatalmas Brit Birodalmat. "Emlékszem - írja Hitler -, valami ázsiai fakír, vagy felőlem hívják akár indiai »szabadságharcosnak« aki akkoriban Európában utazgatott, kieszelte, hogy egyébként intelligens embereknek bemesélje azt a rögeszméjét, hogy a Brit Birodalom, melynek legfontosabb része India, éppen ott az összeomlás szélén áll... Az indiai zendülők azonban sohasem érik el ezt... Egyszerűen elképzelhetetlen, hogy a nyomorékok ezen gyülekezete megostromoljon egy hatalmas államot... Saját népem sorsát nem köthetem össze az úgynevezett elnyomott népek sorsával, mégpedig azért nem, mert tudom, hogy ezek a nációk fajilag alacsonyabb rendűek."<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Uo. 241. (177.)

<sup>31</sup> Uo. 243. (178.)

<sup>32</sup> Uo. 746. skk.

Hitler és követői cselekedeteinek zömét megmagyarázza a hatalmasok imádata és a gyengék gyűlölete, amely olyannyira jellemzi a szadomazochista karaktert. A weimari köztársaság kormánya úgy vélte, hogy ha elnézően bánik a náccikkal, akkor képes lesz "megbékíteni" őket. Ez nem sikerült, sőt, éppen a kormány gyengesége és bátortalansága váltotta ki a náci gyűlöletét. Hitler azért gyűlölte a weimari köztársaságot, mert gyenge volt, az ipar és hadsereg vezéreit pedig azért csodálta, mert hatalommal rendelkeztek. Sohasem harcolt a fennálló hatalom ellen, mindig csak azokkal a csoportokkal szállt harcba, amelyeket gyengének ítélt. Hitler "forradalma" - akárcsak Mussolinié-a fennálló hatalom védernyője alatt zajlott, és a náci előszeretettel támadták a védteleneket. Feltételezhető az is, hogy Hitler Nagy-Britanniához fűződő viszonyát többek között ez a pszichológiai mechanizmus határozta meg. Amíg úgy érezte, hogy Anglia erős, addig szerette és

csodálta ezt az országot. A Mein Kampfban is kifejezésre juttatta Anglia iránti szeretetét. Amikor azonban - a müncheni egyezmény előtt és után - rádöbbsent Anglia gyengeségére, szeretete gyűlöletté változott, és most már Anglia megsemmisítésére törekedett. Úgy látszik tehát, hogy a nyugati hatalmak "megbékélési" politikája egy olyan személyiségből, mint Hitler, nem barátságot, hanem - éppen ellenkezőleg - gyűlöletet váltott ki.

Eddig csak Hitler ideológiájának szadista oldaláról beszéltünk. A tekintélyelvű személyiséget tárgyalva azonban láttuk, hogy a szadista vonások mellett megtalálható benne a mazochizmus is. Az efféle karakter nemcsak arra vágyik, hogy hatalma legyen tehetetlen emberek felett, hanem arra is, hogy egy roppant erős hatalomnak rendelje alá magát és ezáltal énje megsemmisüljön. A náci ideológia és gyakorlat mazochisztikus oldala a tömegekhez fűződő viszonyban a legnyilvánvalóbb. Unos-untalan elhangzik, hogy az egyén semmi, nem számít. Az egyénnek el kell fogadnia saját jelentéktelenségét, fel kell oldódnia egy nála erősebb hatalomban, s aztán büszkének kell lennie arra, hogy hozzájárulhat eme felsőbbség erejéhez és dicsőségéhez. Hitler világosan beszél erről, amikor a következőképpen határozza meg az idealizmust: "Csak az idealizmus képes arra készíteni az embert, hogy elismerje az erő és hatalom előjogát, és így ama rend atomjává teszi meg az embert, amely az egész mindenséget alkotja és formálja."<sup>33</sup>

Goebbels hasonlóképpen határozza meg azt, amit ő szocializmusnak nevez: "Ha szocialisták vagyunk, akkor az ént feláldozzuk a te érdekében; a szocializmus azt jelenti, hogy az ént feláldozzuk az egészért."<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Uo. 328. (23.)

<sup>34</sup> Goebbels: Michael, 25.

Ha az egyén feláldozza magát, és porszemmé, atommá válik, az Hitler szerint egyben azt is jelenti, hogy lemond arról a jogáról, hogy érvényesítse véleményét, érdekeit és boldogságát. Ez az önmegtágadás a lényege a politikai szervezetnek, melyben "az egyén lemond személyes véleményéről és érdekeiről".<sup>35</sup> Hitler dicséri az "önzetlenséget", és azt papolja, hogy "az emberek a boldogság keresése közben sokkal nagyobb valószínűséggel zuhanhatnak ki a mennyből a pokolba".<sup>36</sup> A nevelés célja pedig az, hogy megtanítsa az

egyént énje feladására. Már az iskolás fiúnak meg kell tanulnia, hogy "ne csak akkor hallgasson, ha jogosan szidják, hanem ha szükséges, az igazságtalanságot is némán viselje el".<sup>37</sup> A nevelés végső céljáról pedig így nyilatkozik: "A népi világnézetnek a népi államban meg kell valósítania azt a nemes korszakot, amelyben az emberek nem kutyák, lovak, macskák nemesítésében találják örömeiket, hanem az emberi faj felemelésében és nemesítésében. Ebben a korszakban az egyik néma belátással lemond, a másik pedig örömmel hoz áldozatot és örömmel adakozik."<sup>38</sup>

Némiképpen meglepő ez a kijelentés. Azt várnánk, hogy az egyik személyiségtípus leírása után, amely "néma belátással lemond", egy vele ellentétes típus leírása következik. Talán olyané, aki vezet, felelősséget vállal. Ám ehelyett Hitler ezt a másik típust is úgy határozza meg, hogy képes áldozatot vállalni. Nehéz felfogni, hogy mi a különbség aközött, hogy "néma belátással lemond", vagy "örömmel hoz áldozatot". De engedtessek meg nekem, hogy csak találgassak! Valószínű, hogy Hitler valójában a lemondó tömegeket és a parancsokat osztogató vezért akarta megkülönböztetni. Néha ugyan meglehetősen nyíltan hangoztatja saját maga, valamint "elitje" hatalomvágyát, de olykor tagadja is. Az előbb idézett mondatban nyilvánvalóan nem akart ennyire őszinte lenni, s ezért uralomvágy helyett az "örömteli áldozathozatal és adakozás vágyáról" beszél.

Hitler világosan látja, hogy az önmegtagadás és az áldozathozatal fennen hirdetett filozófiája azoknak szól, akiknek a gazdasági helyzete nem teszi lehetővé, hogy boldoguljanak. Nem akar olyan társadalmi rendet teremteni, mely minden polgár számára biztosítja a személyes boldogságot. Sőt, éppen a tömegek szegénységét akarja felhasználni arra, hogy elhiggyék önfeladást hirdető szólamait. Nagy nyíltsággal szögezi le: "Azok nagy táborához fordulunk, akik túl szegények ahhoz, hogy személyes sorsuk a világ legnagyobb kincsét jelenthetné számukra..."<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Hitler: Mein Kampf, 326. (233.)

<sup>36</sup> Uo. 328.

<sup>37</sup> Uo. 459. skk. (298. skk.)

<sup>38</sup> Uo. 449. (296.)

<sup>39</sup> Uo. 449. (296.)

Az önfeladásról szóló prédikációknak nyilvánvalóan az a céljuk, hogy a tömegek mondjanak le akaratukról és engedelmeskedjenek, mert

csak így érvényesülhet a vezér és az "elit" hatalomvágya. Ám ugyanez a mazochista vágyakozás magában Hitlerben is megtalálható. A felsőbb hatalom, amelynek aláveti magát, nem más, mint Isten, a Sors, a Szükségszerűség, a Történelem és a Természet. Ezek a fogalmak lényegében azonos jelentésűek számára: az ellenállhatatlan erőt szimbolizálják. Önéletrajzát azzal kezdi, hogy "Szerencsém volt, hogy a Sors az Inn melletti Braunaut jelölte ki szülőhelyemül."<sup>40</sup> Aztán azzal folytatja, hogy az egész német népet egyetlen államban kell egyesíteni, mert akkor - ha valamennyiük számára túl szűkös volna ez a terület - a szükségszerűség megadná nekik "a morális jogot arra, hogy földet és területet szerezzenek".<sup>41</sup>

Az első világháborúban elszenvedett vereséget "az örök igazságszolgáltatás méltó büntetésének" tartja.<sup>42</sup> Azok a nemzetek, amelyek más fajokkal keverednek, "a Gondviselés örök akarata ellen",<sup>43</sup> vagy ahogy más helyütt megfogalmazza: "az örök Teremtő akarata ellen" vétkeznek.<sup>44</sup> Németország küldetését a "Mindenség teremtője" rendelte el.<sup>45</sup> A menny felette áll az embernek, mert az embereket, szerencsére, be lehet csapni, ám "az eget nem lehet megvesztegetni".<sup>46</sup>

A Természet az a hatalom, amely minden bizonnyal nagyobb csodálattal tölti el, mint Isten, a Gondviselés vagy a Sors. Bár az utóbbi négyszáz év történelmi fejlődése során az emberek feletti uralmat a természet feletti váltotta fel, Hitler ismételtel kijelenti, hogy lehet és kell is uralkodni az emberek felett, de magát a Természetet nem lehet igába hajtani. Már idéztem azt az állítását, hogy az emberiség történelme feltehetően nem az állatok megszelídítésével, hanem az alacsonyabb rendű emberek leigázásával kezdődött. Gúnyolódik azon az elképzelésen, hogy az ember le tudja igázni a Természetet, és kineveti azokat, akik azt hiszik, hogy legyőzhetik a Természetet, holott "nem áll rendelkezésükre más fegyver csak egy »eszme«". Kijelenti, hogy az ember "nem uralkodik a Természetten, hanem örök természeti titkok és törvények ismerete révén a többi élőlényen, mivel a többi élőlény e sarkalatos törvényeket nem ismeri." Az idézetben megint ugyanarra a gondolatra bukkanunk: a Természet az az erős hatalom, melynek alá kell vetnünk magunkat, míg az élőlényeket uralmunk alá kell hajtánunk.



40 Uo. 1. (13.)

41 Uo. 1.

42 Uo. 250. (184.)

43 Uo. 359. (257.)

44 Uo. 314. (227.)

45 Uo. 234. (171.)

46 Uo. 762. (462.)

47 Uo. 314. skk. (228. skk.)

Hitler Mein Kampfja alapján két olyan jellegzetességet kíséreltem meg bemutatni, amelyet a tekintélyelvű személyiség alapvető vonásaként határoztunk meg. Az egyik az emberek feletti uralkodás vágya, a másik pedig az a kívánság, hogy egy ellenállhatatlan külső hatalomnak vessük alá magunkat. Hitler gondolatai többé-kevésbé azonosak a náci párt ideológiájával. Könyvének elgondolásai számos beszédében visszaköszönnek, márpedig ezekkel a beszédekkel szerezte meg a tömegek támogatását pártja számára. Ez az ideológia személyiségéből fakad, amely a benne munkáló kisebbségi érzéssel, az étellel szembeni gyűlöletével, aszketizmusával és az életet élvezők iránti irigységgel a szadomazochista törekvések táptalajává lett. Ez az ideológia azoknak volt címezve, akiket ez a tanítás - hasonló karakterstruktúrájuk miatt - fellelkesített, és akikre vonzerőt gyakorolt, s ezért lelkesen követték azt az embert, aki kifejezte érzéseiket. De nemcsak a náci ideológia váltotta ki a kispolgárság tetszését, a politikai gyakorlat is beváltotta az ideológia ígéreteit. Olyan hierarchia szilárdult meg, amelyben mindenki felett állt valaki más, akinek alávetette magát, de alatta is álltak mások, akik felett ő hatalmaskodhatott. A hierarchia csúcsán álló Führer viszont a Sors, a Történelem és a Természet alávetettje volt. Elmondható tehát, hogy a náci ideológia a német nép egy részének karakterstruktúrájából fakadó vágyakat elégített ki, egyszersmind irányítást és támpontot adott azok számára is, akik ugyan nem élvezték az uralkodást és az engedelmeskedést, de kellőképpen beletörődőek voltak ahhoz, hogy feladják az életbe, döntéseikbe vagy akármi másba vetett hitüket.

Okfejtésünk alapján következtethetünk-e a nácizmus jövőjére? Nem érzem magam felkészültnek arra, hogy jóslásokba bocsátkozzam, mégis érdemes megemlíteni néhány tény, amely pszichológiai fejtegetéseinkből következik. A pszichológiai feltételeket figyelembe véve feltehető a kérdés: Nem arról van-e szó, hogy a nácizmus jól kielégíti a német nép érzelmi szükségleteit? Vagyis: Nem egy tényező

csupán, hanem az a lélektani funkció, amely felelős lenne növekvő stabilitásáért?

Mindabból, amit idáig mondtunk, tagadó válasz következik. Az a tény, hogy az ember individuum lett, hogy az "elsődleges kötelékeket" sikerült felszámolnia, már nem megfordítható. A középkori világ megsemmisülésének folyamata négyszáz éve tart, és korszakunkban ér véget. Hacsak nem pusztul el az egész ipari társadalom, az egész termelési mód, s nem tér vissza a preindusztriális szintre, az ember most már csak individuum marad, aki teljes mértékben kiemelkedett az őt körülvevő világból. Láttuk: az ember képtelen elviselni ezt az új, negatív szabadságot. Megpróbál új szolgaságba menekülni, olyan szolgaságba, amely helyettesíti azokat az elsődleges kötelékeket, amelyekről lemondott. De ezek az új kötődések nem hoznak igazi megbékélést a világgal. Újkeletű biztonságaért az individuum azzal fizet, hogy feladja énjének integritását. Az én és a külső tekintélyek közötti tényleges dichotómia nem szűnhet meg. E tekintélyek még akkor is tönkreteszhetik életét, ha önszántából engedelmeskedik nekik. De az egyén olyan világban él, amelynek nem csupán atomja, hanem minden lehetősége megvan arra, hogy individuummá váljon. A modern ipari társadalom ebben a folyamatban nem csupán arra képes, hogy mindenki számára megtermelje az anyagi gondoktól mentes élet előfeltételeit, hanem arra is, hogy - a munkaidő lényeges csökkenése mellett - anyagi alapot teremtsen az ember szellemi, érzéki és érzelmi adottságainak teljes kibontakoztatásához.

A tekintélyelvű ideológia és gyakorlat funkciója a neurotikus tünetek szerepéhez hasonlítható. E tünetek azonban elviselhetetlen lélektani körülményekből fakadnak, s egyúttal olyan megoldást kínálnak, mely egyáltalán lehetővé teszi a továbbélést. A neurotikus tüneteket mégsem lehet a boldogsághoz és a személyiség kifejlődéséhez vezető útnak tekinteni, mert érintetlenül hagyják a neurotikus megoldásokat szükségessé tevő körülményeket. Az emberi természet dinamizmusa fontos tényező, amely - amint lehetőség nyílik rá - kielégítőbb megoldásra tör. Az individuum magánya és gyengesége, a benne kialakult képességek megvalósítására való törekvés, a modern ipar növekvő termelési kapacitása mind-mind olyan tényező, amely megalapozza a szabadság és boldogság iránti növekvő vágyat. A szimbiózisba menekülés ugyan ideig-óráig enyhíti az egyén

szenvetését, de meg nem szabadítja tőle. Az emberiség története a növekvő individuáció s egyúttal a növekvő szabadság története is. A szabadságvágy nem holmi metafizikus erő, bár természeti törvénynek sem tekinthető; az individuáció és a kultúra kialakulásának szükségszerű eredménye. A parancsuralmi rendszerek nem számolhatják fel a szabadságvágy alapfeltételeit, amiként arra sem képesek, hogy az ezekből a feltételekből eredő szabadságvágyat kiirtsák.

## VII. SZABADSÁG ÉS DEMOKRÁCIA

### 1. A személyiség illúziója

Az előző fejezetekben megkíséreltem bemutatni a modern ipari társadalomban s különösen annak monopolista szakaszában működő ama tényezőket, amelyek eredményeképpen kialakult a magát tehetetlennek, magányosnak, szorongónak és bizonytalannak érző személyiség. Bemutattam azokat a sajátos feltételeket Németországban, amelyek a lakosság egy részét különösen fogékonyá tették arra az ideológiára és politikai gyakorlatra, amely megfelel az általam tekintélyelvűnek nevezett karakternek.

De mi a helyzet itt, Amerikában? Fenyegeti-e demokráciánkat az Atlanti-óceán túloldaláról a fasizmus vagy a soraink között megbúvó "ötödik hadoszlop"? Ha csak erről volna szó, a helyzet komoly lenne ugyan, de nem kritikus. Bár a fasizmusnak mind külső, mind belső fenyegetését komolyan kell vennünk, de még súlyosabb hiba és nagyobb veszély lenne nem észrevenni, hogy a mi társadalmunkban is szembesülünk ugyanazzal a jelenséggel, amely mindenütt a világon termékeny táptalaja a fasizmusnak: ez pedig az individuum jelentéktelensége és tehetlensége.

Ez az állítás kihívóan hat arra a konvencionális meggyőződésünkre, hogy a modern demokrácia azzal, hogy az egyes embert megszabadította minden külső korláttól, máris igazi individualizmust teremtett. Büszkék vagyunk arra, hogy nem vagyunk alávetve semmiféle külső tekintélynek, hogy szabadon kifejezhetjük gondolatainkat, érzéseinket, és magától értetődőnek tekintjük, hogy ez a szabadság csaknem automatikusan szavatolja

individualitásunkat. Saját gondolataink kifejezésének joga azonban csak akkor ér bármit is, ha képesek vagyunk arra, hogy saját gondolataink legyenek. A külső tekintélyektől való szabadságunk csak akkor maradandó vívmány, ha belső pszichológiai feltételeink is lehetővé teszik saját individualitásunk kifejezését. Vajon megvalósítottuk-e ezt a célt, legalább közeledünk-e feléje? Ez a könyv a szabadság emberi tényezőivel foglalkozik. Feladata tehát az, hogy ezt a kérdést kritikusan elemezze. Ezért most újból a korábbi fejezetek gondolatmenetét szeretnénk folytatni. Az újkori ember szabadságának két oldalát elemezve rámutattunk azokra a gazdasági feltételekre, amelyek korunkban az egyén elszigeteltségét és tehetetlenségét megsokszorozták. A jelenség pszichológiai következményeit feltérképezve láttuk, hogy ez a tehetetlenség vagy a tekintélyelvű karakterre jellemző menekülési módhoz vezet, vagy pedig olyan kényszeres komformitáshoz, amelynek során az elszigetelt egyénből automata válik, elveszíti énjét, bár a tudat szintjén továbbra is szabadnak hiszi magát: aki csak magának parancsol.

Meg kell vizsgálnunk, hogyan mozdítja elő kultúránk ezt az alkalmazkodási hajlamot, noha itt csak néhány különösen jellemző példát tárgyalhatunk. A spontán érzelmek s ezáltal az igazi individualitás kifejlődésének elfojtása nagyon korán, tulajdonképpen már a kisgyermekkorai nevelés során megkezdődik.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Három és öt év közötti gyermek Rohrschach-teszttel való vizsgálata kimutatta: a spontaneitás megőrzésére tett kísérleteik okozták a legnagyobb konfliktusokat a gyermekek és a tekintélyelvű felnőttek között. Lásd Anne Hartoch: The Child's Reaction to the Rohrschach Situation. In L. B. Murphy (ed.): The Young Children I. Methods for the Study at Personality in Young Children. New York, 1956, 153...180.

Ez persze nem jelenti azt, hogy a nevelés elkerülhetetlenül a spontaneitás elfojtásához vezet, amennyiben célja valóban a gyermek belső függetlenségének és individualitásának, az egyéniség fejlődésének és integritásának támogatása. Azok a korlátok, amelyeket egy ilyenfajta nevelés állít a felnövekvő gyermek elé, csupán átmeneti intézkedések, s voltaképpen a növekedés és a fejlődés folyamatát segítik elő. Kultúránkban azonban a nevelés gyakran a spontaneitás elfojtását eredményezi, mert az eredeti pszichés aktusokat az egyénre kényszerített érzelmekkel, gondolatokkal és kívánságokkal helyettesítik. (Hadd ismételjem meg: az "eredeti" [original] szón nem azt értem, hogy egy gondolat korábban még senkinek sem jutott eszébe, hanem azt, hogy magától

az egyéntől származik, vagyis saját tevékenységének eredménye, és ilyen értelemben az ő saját gondolata.) Valamelyest önkényesen ugyan, de hadd említsek egy példát: az olyan érzések, mint az ellenszenv és az ellenséges indulatok igen korai elfojtását. Azzal kezdhethetnénk, hogy a legtöbb gyermekben, külvilággal való konfliktusok következtében, amelyek akadályozzák vágyai teljesítését, s ráadásul - mint gyengébb félnek - általában engednie is kell, kialakul egy bizonyos dac és lázadási hajlam. A nevelés egyik legfontosabb célja éppen ennek az ellenszegülésnek a megszüntetése. Számptalan eszköz vehető igénybe: félelmet keltő fenyegetések és büntetések, avagy kifinomultabb módszerek, mint például a zsarolás és a "lelkére beszélés", amelyek a gyermeket zavarba hozzák, s ezáltal szembenállása feladására kényszerítik. A gyermek eleinte arról mond le, hogy hangot adjon érzéseinek, de végül magától az érzéstől szabadul meg. Ezzel párhuzamosan arra tanítják, hogy ne vegye tudomásul, ha másokban tapasztal ellenséges érzéseket és őszintétlenséget. Néha ez nem is olyan könnyű, mert megvan benne az a képesség, hogy észrevegye mások negatív tulajdonságait, és nem hagyja magát szavakkal félrevezetni, mint a legtöbb felnőtt. A gyermek még képes valakit "minden ok nélkül" nem szeretni, s persze akkor is, ha minden oka megvan rá: például, ha érzi, hogy az illetőből csak úgy árad az ellenséges indulat és az őszintétlenség. Ezt az érzékenységet azonban hamarosan kiűzik belőle, és nem telik sok időbe: eléri az átlag felnőtt "érettségét". Most már csak akkor képes különbséget tenni becsületes ember és gazember között, ha a szóban forgó személy égbekiáltó gaztettet követett el.

Másfelől a gyermeket egészen kis korától kezdve arra nevelik, hogy olyan érzései legyenek, amelyek valójában nem is az "övéi". Különösen arra tanítják meg, hogy kedvelje az embereket, hogy fenntartások nélkül barátságos legyen velük, és minduntalan mosolyogjon. Amit a nevelés nem tud elérni, az a későbbiek során társadalmi nyomás hatására alakul ki. Ha nem mosolyogsz, akkor azt tartják majd rólad, hogy "barátságtalan a természeted". A barátságos természetre pedig nagy szükség van, ha pincérként, kereskedőként vagy orvosként akarsz érvényesülni. Csak azoknak nem kötelező különösen "simulékonnak" lenniük, akik a társadalmi ranglétra legaljára szorultak, s ennél fogva fizikai munkájukon kívül nincs mit eladniuk, s a társadalmi ranglétra csúcsán sem kell



különösképpen "szívélyesen" viselkedni. A barátságos modor, a vidámság s mindaz, amiről úgy véljük, hogy mosollyal kifejezhető, szinte önkéntelen reakcióvá válik, amelyet úgy kapcsolgatunk ki-be, mint holmi villanykapcsolót.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> A barátságos viselkedés kommercializációjának egyik beszédes példajaként hadd idézzem a Fortune magazin tudósítását a Howard Johnson-éttermeiről (Fortune, 1940. szeptember): Johnson egy csapat "állandó" alkalmazott, akik étteremről étteremre jártak, és hiányosságokra lestek. Mivel minden ételt helyben készítettek el az éttermi hálózat receptjei és szabványai szerint, az ellenőr tudta, hogy mekkorának kell lennie a steaknek, és milyen ízűnek kell lennie a zöldségnek. Azt is tudta, mennyi ideig tarthat a vacsora felszolgálása, meg tudta ítélni, milyen barátságos a főúr és a pincér.

Az ember persze olykor a tudatában van annak, hogy csupán gesztus az, amit tesz. A legtöbb esetben azonban megfélekedzik erről, és így elveszíti azt a képességét, hogy a tettettett érzéseket megkülönböztesse a spontán barátságosságtól.

De nem csupán az ellenséges indulatok fojtódnak el közvetlenül, s nem csupán az igazi barátságosságot öli ki a látszatérzés. Az emberek a spontán érzelmek rendkívül széles körét fojtják el és helyettesítik be hamis érzelmekkel. Freud az elfojtás egyik fajtáját, a szexuális elfojtást helyezte gondolatrendszerének középpontjába. Bár azt gondolom, hogy a szexuális élvezet korlátozása csak egyike a spontán reakciók lényegbevágó elfojtásainak, jelentőségét semmiképpen sem szabad lebecsülnünk. Következmenyei szembeötlőek a szexuális gátlások esetében, de akkor is, amikor a szexualitásból szinte kényszeres tevékenység lesz, s úgy élvezik, mint az alkoholt vagy a kábítószer, amelynek ugyan nincs különösebb íze, de legalább elbódítja az embert. Függetlenül attól, hogy melyik következményről van szó, a szexualitás elfojtása a nemi vágy intenzitása miatt ily módon nemcsak a szexualitásra hat ki, hanem minden más területen is csökkenti a spontán önkifejezési készséget.

Társadalmunk általában nem bátorítja az érzelmeket. Tagadhatatlan ugyan, hogy a kreatív gondolkodás-mint bármely más alkotó tevékenység - szorosan összefügg az érzelmekkel, mégis, az érzelmektől mentes élet és gondolkodás vált eszményképünké. Ha valaki "emocionálisnak" minősül, az egyben azt is jelenti, hogy kiegyensúlyozatlan és nem egészséges. Aki ezt a mércét elfogadja, annak ereje meggyengül, gondolkodása szegényessé és lapossá válik. Ám az érzelmeket nem lehet teljesen kiölni, mert az egyén

intellektusától függetlenül is külön életre kelhetnek. Így jön létre az az olcsó és hamis érzélgősség, amellyel a filmek és a slágerek etetik az érzelmileg kiéhezett milliányi embert.

Külön említést érdemel egy érzelem, amelyet azért övez tabu, mert elfojtása a személyiség legmélyebb gyökereit érinti: ez a tragikus életérzés. Korábban már láttuk, hogy a halál tudata és az élet tragikumának - homályos vagy tiszta - átérzése az ember egyik legalapvetőbb tulajdonsága. Minden társadalom sajátos módon néz szembe a halállal. Azokban a társadalmakban, amelyekben az individuális létezésről szerzett tudomás még nem jutott messzire, az egyéni létezés befejeződése kisebb gond, mert kevesebb élmény kötődik magához az individuális léthez is. Még nem úgy gondolnak a halálra, mint ami alapvetően különbözik az élettől. Az individuáció magasabb szintjén álló kultúrák társadalmi és pszichológiai sajátosságaihoz megfelelően foglalkoznak a halállal. A görögök az életet hangsúlyozták, az ő szemükben a halál nem volt más, mint az élet halovány és sivár folytatása. Az egyiptomiak az emberi test elpusztíthatatlanságának hitére alapozták reményeiket, legalábbis azok elpusztíthatatlanságára, akiknek hatalma életükben is elpusztíthatatlan volt. A zsidók józanul néztek szembe a halállal, és képesek voltak megbékülni az egyéni élet megsemmisülésével, mert megjelent előttük a boldogságnak és igazságosságnak az a látomása, amelyet az emberiségnek el kell majd érnie egy napon ezen a világon. A kereszténység valóságatlenné tette a halált, és a boldogtalan egyént a túlvilági élet ígéretével próbálta megvigasztalni. A mi korunk pedig egész egyszerűen letagadja a halált, és ezzel megtagadja az élet egyik alapvető tényezőjét. Noha éppen a halál és a szenvedés tudata lehetne az egyik legerősebb életre ösztönző erő és az emberek közötti szolidaritás alapja, olyan élmény tehát, ami nélkül nincs erős és mély öröm és lelkesedés. Az egyén úgy érzi, hogy el kell fojtsa ezt az élményt. Ám mint minden elfojtáskor, most is igaz: az, hogy nem veszünk tudomást róla, még nem jelenti azt, hogy az elfojtott tudattartalmak nem is léteznek. Így a halálfélelem tiltott érzésként él bennünk. Akármennyire is tagadjuk létezését, tovább él, s miután elfojtottuk, steril is marad. Ezért hiányzik belőlünk a mélységek iránti érzék, sőt, ezért az állandó nyugtalanság, sőt, meg merem kockáztatni, ezért van az, hogy ebben az országban irdatlan sok pénzt költenek a temetésekre.

Az érzelmek tabuvá tételében a modern pszichiátria kétértelmű szerepet játszott. Egyfelől legnagyobb képviselője, Freud szakított az emberi lélek racionalitását és céltudatosságát hirdető fikciókkal, és megnyitotta az utat az előtt, hogy belepillanthassunk az emberi szenvedélyek mélységeibe. Másfelől a pszichiátria, éppen Freud gondolataival felfegyverkezve, a személyiség általános manipulálásának szolgálatába állt. Sok pszichiáter, köztük pszichoanalitikus is, a "normális" személyt úgy jellemzi, mint aki sohasem túlságosan szomorú, túlságosan dühös vagy izgatott. Az "infantilis" vagy "neurotikus" szót pedig arra használják, hogy megbélyegezzenek olyan személyiségvonásokat vagy -típusokat, amelyek nem felelnek meg a "normális" személyiségről vallott konvencionális felfogásnak. Ez a befolyás bizonyos szempontból veszélyesebb, mint a nyílt elítélés régebbi, őszintébb formái. Akkor az ember legalább tudhatta, hogy egyes személyek vagy szemléletek elítélik őt, és képes volt velük szembeszállni. De ki mondhat ellent a "tudománynak"?

Az eredeti gondolkodásunk éppúgy eltorzul, mint az érzéseink és érzelmeink. A nevelés legkorábbi szakaszától arra törekszik, hogy elnyomja a gyermek önálló gondolkodását, és fejébe kész kliséket sulykoljon. Jól látható ez a kisgyermekéknél, akik tele vannak kíváncsisággal a világ iránt, amelyet kézzel és értelemmel meg akarnak tapasztalni. Szeretnék megismerni az igazságot, mert ez a legbiztosabb módja annak, hogy tájékozódjanak az idegen és óriási világban. De nem veszik komolyan őket. A felnőtteknek ez a hozzáállása vagy nyílt megvetésben, vagy csendes lenézésben nyilvánulhat meg, amiben rendszerint a gyengéket és védteleneket (például a gyermekeket, öregeket vagy betegeket) részesítik. E bánásmód önmagában is lehangoló, jócskán elveszi a kedvet az önálló gondolkodástól, de van egy sokkal nagyobb hátránya is: az őszintétlenség, amely ugyan gyakran nem szándékos, de többnyire mégis jellemzi az átlagfelnőtt viselkedését a gyermekkel szemben. Ez az őszintétlenség egyrészt azt jelenti, hogy a gyermek valótlan képet kap a világról, amelynek körülbelül annyi hasznát veszi, mintha valaki az Északi-sarkvidékről kapna felvilágosítást, holott azt tudakolta, hogyan készüljön fel a Szaharába tervezett expedíciójára. Amellett, hogy a gyermek hamis képet kap a világról, tényleges hazugságokat is hall. Ezek a hazugságok arra szolgálnak, hogy elleplezzék előtte azokat a tényeket, amelyekről a felnőttek önkényes

megítélése szerint nem szabad tudnia. A rossz hangulattól kezdve, amelyet az ő viselkedésével kapcsolatos elégedetlenségként racionalizálnak, egészen a szülők közötti szexuális kapcsolat és nézeteltérések eltitkolásáig, a gyermeknek semmit sem "illik tudnia", és kíváncsiszkodására udvarias vagy ellenséges elutasítással felelnek.

Az így felkészített gyermek iskolába és később talán egyetemre kerül. Röviden szeretnék megemlíteni néhányat ama nevelési módszerek közül, amelyek szintűgy elveszik a kedvet az önálló gondolkodástól. Az egyik a ténybeli tudás - vagy más szóval az adatok - hangsúlyozása. Mindmáig eleven az a fellengzős babona, hogy minél több tényt tudunk, annál jobban ismerjük a valóságot. Százával tömik a diákok fejébe a szétszórt, összefüggéstelen adatokat, idejüket és erejüket annyira elveszi az újabb tények elsajátítása, hogy alig marad módjuk a gondolkodásra. Az is igaz persze, hogy a tények ismerete nélkül gondolkodni üres és meddő dolog, ám a túl sok "információ" éppúgy akadályozhatja a gondolkodást, mint a túl kevés.

A gondolkodástól azzal is elvehetjük a kedvet, hogyha minden igazságot viszonylagosnak tartunk.<sup>3</sup> Az igazságot ilyenkor metafizikai kategóriának tekintik, és bárki legyen is az, aki arról kezd beszélni, hogy az igazság felfedezésére törekszik, korunk "haladó" gondolkodói maradinak bélyegzik. Kijelentik, hogy az igazság teljességgel szubjektív kérdés, sőt már-már ízlés és érdeklődés dolga. A tudományos vizsgálódásnak, úgymond, el kell határolódnia a szubjektív tényezőktől, és azt kell célul tűznie, hogy harag és elfogultság nélkül szemlélje a világot. Akár az orvosnak betegéhez, a tudósnak is sterilizált kézzel kell közelednie a valósághoz. S e relativizmusnak - amely gyakran az empirizmus vagy pozitívizmus nevében lép fel, vagy azzal iparkodik kitűnni, hogy aggályosan törekszik a helyes szóhasználatra - az az eredménye, hogy a gondolkodás elveszíti eredeti mozgatórugóját: a gondolkodó személy kívánságait és érdekeit. Így aztán a gondolkodás a "tények" mechanikus számbavételévé fajul. Éppúgy, ahogy az általában vett gondolkodás abból a szükségletből alakult ki, hogy az élet anyagi oldalán felülkerekedjünk, urai legyünk, az igazság keresése is az egyén és a csoportok érdekeiből és szükségleteiből fakad. Efféle érdek híján nem volna ösztökélő erő, mely az igazság keresésére sarkallna. Mindig vannak olyan csoportok, amelyeknek érdekében

áll az igazság feltárása, és képviselőik ezért az emberi gondolkodás mindenkori úttörői. Más csoportoknak azonban az igazság eltitkolása áll érdekükben. Csak az utóbbi esetben történhet meg, hogy az érdek veszélyezteti az igazság feltárását. Következésképp nem az a kérdés, hogy az adott esetben valamilyen érdek érvényesülése forog-e kockán, hanem az, hogy milyen érdekről van szó. Azt is mondhatnám, hogy amennyiben többé-kevésbé mindenki vágyik az igazságra, annak az az oka, hogy az embernek valamilyen módon szüksége van az igazságra.

3 Robert S. Lyrid: Knowledge for What? Princeton, 1939. - A kérdés filozófiai szempontjairól lásd M. Horkheimer: Zum Rationalismusstreit der gegenwärtigen Philosophie. Zeitschrift für Sozialforschung (Paris) 3 (1934), 1- 51.

Az elmondottak mindenekelőtt a külvilágban való tájékozódásunkra, legfőképpen pedig a gyermekekre vonatkoznak. Gyermekeként minden egyén átéli a tehetetlenséget, a kiszolgáltatottságot, és a hatalom nélküliek kezében az igazság az egyik legerősebb fegyver. De az igazság nemcsak a külvilágban való tájékozódás szempontjából fontos: az egyén ereje nagymértékben attól függ, hogy tudja-e önmagáról az igazságot. A saját magunkról szőtt ábrándok afféle mankók, amelyek csak azoknak vannak hasznára, akik nem tudnak egyedül járni, egyúttal azonban csak még gyengébbé teszik. Az ember annál erősebb, minél inkább sikerül személyiségét integrálnia, azaz minél inkább tisztában van önmagával. "Ismerd meg önmagad!" - egyike ez azon legfontosabb parancsolatoknak, amelyeknek az erős és boldog ember a célja.

Az előbb említetteken kívül más tényezők is meghatározó szerepet játszanak abban, hogy az átlagos felnőtt maradék önálló gondolkodási képességét is megzavarják. Az egyéni és társadalmi lét alapvető kérdéseivel, illetve pszichológiai, gazdasági, politikai és morális kérdésekkel kapcsolatban kultúránknak főként egyetlen funkciója van: a kérdések elködösítése. Példának okáért ez fejeződik ki abban az állításban, hogy az átlagember számára a problémák olyannyira bonyolultak, hogy nem is tudja megérteni őket. Ezzel szemben látnunk kell: az egyéni és társadalmi élet alapvető kérdései nagyon is egyszerűek, olyannyira, hogy mindenkitől elvárható volna, hogy megértse őket. Azzal, hogy ezeket a kérdéseket annyira bonyolultnak tüntetik fel, hogy csak a "szakemberek" tudnak érdemben hozzászólni, s még ők is csak szűk szakterületükön,



gyakorlatilag - és néha szándékoltan is - elveszik az emberek kedvét attól, hogy a lényegesnek számító kérdésekben megbízzanak saját gondolkodási képességükben. Az egyén úgy érzi, hogy az adatok áttekinthetetlen dzsungelének tehetetlen foglya lett, és bámulatra méltó türelemmel várja, hogy a szakemberek végre rájöjjenek: mit kell tenni, milyen irányban kell haladni.

Ennek a hatásnak két következménye van: az egyik a minden kimondott vagy leírt dologgal szembeni szkepszis és cinizmus, a másik pedig egyfajta gyermekes hit mindabban, amit a tekintélyek mondanak. A modern emberre igen jellemző a naivitásnak és cinizmusnak ez az elegye, aminek fontos következménye, hogy az emberek leszoknak arról, hogy maguk gondolkodjanak és döntsenek.

A kritikai gondolkodás képességét bénítja még a strukturált világkép minden módon való szétzúzása. Ily módon a tények elveszítik azt a sajátos minőségüket, amelyet csak egy egész részeként hordoznak, és csak absztrakt, mennyiségi jelentésük marad meg. Minden egyes tény csupán egy további tény, és csak az számít, hogy többet vagy kevesebbet tudunk belőlük. Ennek következtében a rádióknak, a filmnek és az újságoknak pusztító a hatásuk. Bejelentik például, hogy egy várost bombatámadás ért, és több száz ember meghalt, majd arcpirító módon nyomban egy szappan- vagy borfajtát reklámoznak. Ugyanaz a beszélő, ugyanazon a behízelt, mély és tekintélyt parancsoló hangon, amelyet az imént arra használt, hogy meggyőzzön a politikai helyzet súlyosságáról, most fizetett hirdetés-ként egy mosószer-márka érdemeit ecseteli a hallgatóságnak. A híradókban a megtorpedózott hajók képeit egy divatbemutató felvételei követik. Az újságok ugyanakkora terjedelemben és komolysággal számolnak be egy kezdő színésznő bugyuta gondolatairól és étkezési szokásairól, mint fontos tudományos vagy művészeti eseményekről. Így aztán már nem érint meg bennünket igazán az, amit hallunk. Már nem nem izgatjuk fel magunkat, érzelmeink és kritikai ítélőképességünk eltompul, és végül mind közömbösebben viszonyulunk a világ eseményeihez is. A "szabadság" nevében az életből kivész mindenféle rend, apró darabokból áll össze, és elveszítjük minden érzékünket az egészhez. Az egyén ott ül egyedül a darabkákkal, akár egy kisgyermek az összerakós játékkal. De a különbség rendkívül fontos: amíg a

gyermek például tudja, milyen egy ház, s ezért felismeri a ház részeit azokban a kis darabokban, amelyekkel játszik, addig a felnőtt már nem látja az "egész" jelentését, amelynek részei a kezébe kerülnek. Teljesen megzavarodik és ijedten bámul ezekre a kicsiny, értelmetlen töredékekre.

Amit az érzésekből és gondolkodásból hiányzó "eredetiségről" mondtam, az az akarásra is igaz. Ezt különösen nehéz felismerni: a mai embernek ugyanis látszólag túlságosan is sok kívánsága van, és úgy látszik, csak egyetlen baja: jóllehet tudja, mit akar, csak éppen nem tudja megszerezni. Minden energiánkat abba öljük, hogy megszerezzük, amit akarunk, de a legtöbb ember sohasem vonja kétségbe ennek alapelvét, tudniillik azt, hogy valójában tudja-e, mit akar. Nem áll meg átgondolni, hogy a követett célt tényleg saját maga kívánja-e. Az iskolában kiváló érdemjegyeket akar, felnőttként mind több sikerre áhítozik, több pénzt és több presztízst szeretne, jobb autóra vágyik, és új helyekre kívánczik stb. De ha e görcsös tevékenykedés közepette megáll, felmerülhet benne a kérdés: "Ha megszerzem azt az új állást, ha megveszem azt az új kocsit, ha elmegyek arra az utazásra, akkor mi lesz azután? Valóban én akarom mindezeket a dolgokat? Mivégre ez az egész? Vagy talán olyan célt kergetek, melyről csak hiszem azt, hogy boldoggá tesz, de amint elértem, rögtön kihullik a kezemből?" Amikor feltörnek ezek a kérdések, megrémítik az illetőt, mert alapjaiban támadják meg mindazt, amire egy ember tevékenysége épül. Azt ugyanis, hogy tudjuk, mit akarunk. Éppen ezért az emberek, amint felmerülnek bennük ezek a gondolatok, igyekeznek gyorsan megszabadulni tőlük. Úgy érzik, csak azért zaklatják őket ezek a kérdések, mert túlságosan fáradtak vagy rosszkedvűek, és tovább kergetik azokat a célokat, amelyekről azt hiszik, hogy tőlük maguktól erednek.

Emögött azonban homályosan felsejlik az igazság: a mai ember számára csak megtévesztő látszat, hogy tudja, mit akar, holott valójában csak azt akarja, amit elvárnak tőle. Ahhoz, hogy ezt elfogadjuk, be kell látni: voltaképpen nem is annyira könnyű tudni - mint sokan hiszik -, mit is akarunk. Sőt, ez az egyik legnehezebb kérdés, amelyet az embernek meg kell oldania. E feladat elől rémülten menekülünk, és a készen elénk tált célokat úgy fogadjuk el, mintha a sajátjaink lennének. A mai ember hajlamos szinte mindent kockáztatni, ha arról van szó, hogy a "sajátjának" vallott

célokat elérje. Ám retteg attól a kockázattól és felelősségtől, hogy ő maga tűzzön saját maga elé célokat. A szorgos tevékenykedésről gyakran tévesen úgy hiszi, hogy önnönmaga választotta, jóllehet tudjuk, az jottányival sem spontánabb, mint egy színészé vagy hipnotizált személyé. Amikor a színdarab szöveggönyve szerint kiosztják a szerepeket, a színész szívvel-lélekkel eljátszhatja szerepét, sőt, a szöveget és az apróságokat illetően itt-ott improvizálhat is valamit. De ettől még csak a ráosztott szerepet játszhatja el.

Különös nehézséget okoz annak felismerése, hogy kívánságaink - s persze gondolataink és érzéseink --- tulajdonképpen milyen mértékben származnak kívülről, s lettek belénk plántálva. Ez a nehézség szoros összefüggésben áll a tekintély és szabadság kérdéskörével. Az újkor története során az egyház hatalmát felváltotta az államé, az államét a lelkiismereté, s korunkban ez utóbbi helyébe a komformitás eszköze, a józan ész és a közvélemény névtelen hatalma lépett. Mivel megszabadultunk a tekintély régi, nyílt formáitól, észre sem vesszük, hogy egy új tekintély prédái lettünk. Komformisták lettünk, és abban a tévhitben élünk, hogy önálló akarattal rendelkező individuumok vagyunk. S ez a tévhit csak arra jó, hogy az egyén ne döbbenjen rá bizonytalanságára, de ez minden, amit nyújtani tud. Alapjában véve az én annyira meggyengült, hogy tehetetlennek, rendkívül bizonytalannak érzi magát. Olyan világban él, amellyel már nem áll igazi kapcsolatban, s amelyben már minden és mindenki eszköz csupán. Ebben a világban az ember válik az önkeze alkotta gép alkatrészévé. Azt gondolja, érzi és akarja, amit feltételezése szerint a világ is elvár tőle. S ezért elveszíti énjét, amelyre a szabad ember teljes és valódi biztonsága épülhet.

Az énvésztes csak megerősítette a másokkal való komfortitás kényszerét, és saját identitásunkat is alapjában tette kérdésessé. Ha csupán csak az vagyok, amit feltételezésem szerint elvárnak tőlem, akkor ki vagyok "én"? Az előbbieken során láttuk, hogy az énből való kételkedés annak a középkori világnak. az összeomlásával kezdődött, amelyben az egyénnek kétségbevonhatatlan helye volt egy szilárd rendben. Az egyén identitása Descartes óta az újkori filozófia egyik legfontosabb kérdése. Korunkban magától értetődőnek tetszik, hogy én "én" vagyok. Ám a magunkkal kapcsolatos kétely nemcsak hogy

megmaradt, hanem még fokozódott is. Az újkori ember eme érzését Pirandello fogalmazta meg darabjaiban. Azzal a kérdéssel kezdi: Ki vagyok én? Mi más bizonyítéka lehetne identitásomnak, mint testi valóm létezése? Descartes-tal ellentétben, aki az individuális én létezését hirdeti, Pirandello álláspontja tagadó: szerinte nincs identitás, nincs én mások elvárásainak visszfényén kívül: "olyan vagyok, amilyennek vágsz engem."

Ez az identitásvesztés még inkább ránk kényszeríti az alkalmazkodást, azt jelenti, hogy az ember csak akkor lehet biztos önmagában, ha megfelel a többiek elvárásainak. Ha nem felelünk meg ennek a képnek, nemcsak azt kockáztatjuk, hogy a többiek elítélnek bennünket, s ezáltal nő elszigeteltségünk, hanem azt is, hogy elveszítjük személyiségünk identitását, amivel viszont lelki épségünket veszélyeztetjük.

Azzal, hogy megfelelünk mások elvárásainak, hogy nem különbözünk a többiektől, elhallgattatjuk identitásunkkal kapcsolatos kételyeinket, egyfajta biztonsághoz jutunk. Ám ezért roppant nagy árat kell fizetnünk. Ha lemondunk spontaneitásunkról és individualitásunkról, akkor magát az életet fojtjuk meg. Habár egy ilyen komfornista ember még biológiailag tovább él, érzelmileg és lelkileg halottnak tekinthető. Noha mozog tovább, élete mégis homokként pereg ki kezéből. Az elégedettség és a derűlátás álarca mögött a mai ember mélységesen boldogtalan: valójában a kétségbeesés határán áll. Elkeseredetten ragaszkodik individualitásához, szeretne "különbözni", és a legnagyobb dicséret, amiben egyáltalán része lehet, azaz, hogy "különbözik". Közlik velünk, hogyan hívják azt a vasúti jegyárust, akitől jegyünket vesszük. A bőröndöket, kártyákat és hordozható rádiókat azzal "egyénítik", hogy ráütik tulajdonosuk monogramját. Mindez azt az erős vágyat jelzi, hogy "különbözzünk" a többiektől, mégis szinte az individualitás utolsó maradványai ezek. A mai ember ki van éhezve az életre, de automata lett belőle. Képtelen spontán tevékenységekben megélni az életet, s ezért pótszerként fogyasztja az izgalmat és az élvezetet. S éppen ezt nyújtja az alkohol, a sportmérkőzés vagy a filmvásznon fiktív személyeinek élményeibe való beleélés lehetősége.

Mit jelent hát a szabadság a mai ember számára? Megszabadult azoktól a külső kötelékektől, amelyek megakadályozták abban, hogy azt gondolja, amit jónak tart. Akarata szerint cselekedhetne, ha tudná, mit akar, gondol és érez. De nem tudja. Névtelen hatalmaknak engedelmeskedik, olyan ént öltve magára, amely nem az övé. Minél inkább így van ez, annál gyengébbnek érzi magát, s annál inkább rákényszerül arra, hogy engedelmeskedjék. A mai embert - bár külsőleg derűlátás és tettekézség jellemzi - a tehetetlenség érzése tölti el, s ennek hatására bénultan reagál a közeledő katasztrófákra.

Felületesen szemlélve az emberek meglehetősen jól működnek a gazdasági és társadalmi életben, de veszélyes volna nem észrevenni a nyugodt külszín alatt a mélyben rejtőző boldogtalanságot. Ha az élet értelmét veszti, mert nem tudjuk igazán megélni, akkor kétségbeesés tölt el bennünket. Az emberek nem csendesen halnak éhen, amiként a lelki éhhalált sem viselik el szó nélkül. Ha csupán a "normális" ember gazdasági szükségleteit vesszük figyelembe, ha nem látjuk, az automatává vált átlagember tudattalan szenvedését, akkor nem ötlük szemünkbe a kultúránkat emberi oldalról fenyegető veszély sem: az a készség, hogy bármilyen ideológiát, bármelyik vezért elfogadjuk, ha az kellő izgalmat ígér nekünk, és olyan politikai struktúrát kínál, amely állítólagos rendet és értelmet visz az egyes ember életébe. A fasizmus politikai céljainak termékeny talaja az automatává változott komfornista kétségbeesése.

## **2. Szabadság és spontaneitás**

Eddig csak a szabadság egyik vetületét tárgyaltuk: a modern társadalomban élő ember gyengeségét és bizonytalanságát, aki megszabadult az életének valaha értelmet és biztonságot adó kötelékektől. Láttuk, hogy az egyén nem bírja elviselni az elszigeteltséget. Elszigetelt lényként teljesen tehetetlenné válik a külvilággal szemben, s ezért retteg tőle. Elszigeteltsége következtében a világ többé nem egység számára, és elveszítette a tájékozódási pontokat is. Így kételyek gyötrik, kételkedik önmagában, az élet értelmében és végső soron minden olyan elvben, amely cselekedeteit vezérelhetné. A tehetetlenség és a kétely egyaránt megbénítja az életet. Hogy az egyén mégis képes legyen élni, megpróbál elmenekülni a szabadság, a negatív szabadság elől,



és így új szolgaság vár rá. Ez a szolgaság különbözik azoktól az elsődleges kötelekektől, amelyektől - noha tekintélyek vagy társadalmi csoportok uralkodtak felette - korábban nem volt teljesen elszakítva. A menekülés nem adja vissza elveszített biztonságát, csak abban segíti, hogy megfélemedjék énjeről mint önálló entitásról. Énje integritásának feláldozásával kell fizetnie a meglelt új és törekeny biztonságért. Azért választja énje elvesztését, mert nem bírja elviselni, hogy egyedül marad. Így vezet a szabadság - mint "valamitől való szabadság" - új szolgasághoz.

Levonhatjuk-e azt a végkövetkeztetést, hogy létezik egy ördögi kör, amely a szabadságtól az új függőséghez vezet? Az elsődleges kötelekekből való kioldódás igazából annyira magányossá és elszigeteltté teszi-e az egyént, hogy elkerülhetetlenül új szolgaságba menekül? Vajon a függetlenség és a szabadság azonos-e az elszigeteltséggel és a félelemmel? Vagy netán van a szabadságnak egy pozitív állapota, amelyben a személyiség autonóm énként, ám mégsem elszigetelve a világtól, a többi emberrel és a természettel egységben él?

Hiszünk az igenlő válasz létében: a növekvő szabadság nem alkot ördögi kört. Az ember lehet szabad, s mégsem magányos, kritikus, s mégsem kételyektől gyötört, független s mégis szervesen az emberiséghez tartozó. Ezt a szabadságot akkor érheti el, ha megvalósítja énjét, és kiteljesíti önmagát. De mit jelent az önmegvalósítás? Az idealista filozófusok azt hirdették, hogy az önmegvalósítás pusztán szellemi tevékenységgel megvalósítható. Váltig állították, hogy az ember személyisége két részből áll: természetiből és értelmiből, és a természet elnyomható és az ész irányítása alá vonható. Ez a hasadás azonban azt eredményezte, hogy nemcsak az ember érzelmi élete, hanem értelmi képessége is megnyomorodott. A rációból börtönőr lett, aki felügyeli foglyát, a természetet. Ám ezáltal azonban maga a ráció is rabul esett, s így a személyiség mindkét oldala, az értelem és az érzelem egyformán elcsökevényesedett. Úgy hisszük, hogy az én megvalósítása nem pusztán gondolati aktus, hanem az egyén teljes személyiségének kiteljesedése, érzelmi és értelmi képességeinek cselekvő kifejeződése. Ezek a képességek mindenkiben megvannak, de csak annyiban válnak valóságossá, amennyiben kifejezésre jutnak. Más szavakkal:

*a pozitív szabadság nem más, mint a teljes és integrált személyiség spontán tevékenysége.*

S ezzel eljutottunk a pszichológia egyik legnehezebb kérdéséhez, a spontaneitás problémájához. Ha ezt a kérdéskört érdemben akarnánk tárgyalni, újabb könyvet kellene írunk. De korábbi gondolatmenetünk alapján megérthetjük a spontán tevékenység lényegét, ha szembeállítjuk ellentétével. A spontán aktivitás nem kényszeres tevékenység, amelyre az egyént gyengesége és elszigeteltsége készíteti, s nem is automatikus tevékenység, a külvilág által sugallt minták kritikátlan elfogadása. A spontán aktivitás az én szabad tevékenysége, és pszichológiailag arra utal, amit a "spontán" szó latin gyökere, a "sponte" jelent: valakinek a szabad akaratából.

Aktivitáson nem azt értjük, hogy "csinálunk valamit", hanem a valóban alkotó tevékenységet, amely érzelmi, szellemi és érzéki élményeinkben éppúgy megnyilvánulhat, mint akaratunkban. Ennek a spontaneitásnak az egyik előfeltétele a teljes személyiség elfogadása, valamint az "értelem" és a "természet" közötti szakadék megszüntetése. Spontán cselekvés csak akkor lehetséges, ha az ember nem nyomja el lényének alapvető részeit, ha képes átlátni bensejét, s ha az élet különböző szférái eljutottak az alapvető integráció fokára.

Bár kultúránkban a spontaneitás viszonylag ritka jelenség, mégsem hiányzik teljesen. Ahhoz, hogy megértsük, miről is van szó, olyan példákra emlékeztetném az olvasót, melyekben egy szempillantás alatt felismerjük a spontaneitást.

Először is ismerünk embereket, akik spontánok vagy legalábbis azok voltak. Az ő gondolkodásuk, érzésviláguk és cselekedeteik saját magukat fejezik ki, nem pedig egy automatát. A legtöbbször művészekről van szó. Tulajdonképpen magát a művészt is úgy határozhatjuk meg, mint aki képes spontán módon kifejezni magát. Persze ha ez volna a művész meghatározása - márpedig Balzac pontosan így definiálta -, akkor egyes filozófusokat és tudósokat is művésznek kellene neveznünk, míg mások olyannyira különböznek tőlük, mint egy régimódi fotográfus az alkotó festőtől. Másokat ugyanilyen spontaneitás jellemez, bár hiányzik belőlük a tehetség

(vagy talán csak a gyakorlat), hogy művész módjára, valamilyen objektív közegben fejezték ki magukat. A művész persze kényes helyzetben van, mert egyéniségét és spontaneitását csak akkor tisztelik, ha sikeres; ám ha nem sikerül eladnia alkotásait, akkor kortársai különcnek, "neurotikusnak" bélyegezhetik. Ilyenkor ugyanolyan helyzetben van, mint a forradalmár a történelem sodrában. A sikeres forradalmár államférfi, a sikertelen pedig bűnöző.

A kisgyermek is például szolgál a spontaneitásra. Megvan az a képességük, hogy azt érezzék és gondolják, ami valóban belőlük fakad. Spontaneitásuk megmutatkozik abban, amit mondanak és gondolnak, abban, ahogyan érzelmeik az arcukra kiülnek. Ha fel tesszük a kérdést, miért is olyan vonzóak a kisgyermek, akkor - az érzélgős és megszokott indoklásokon kívül - a választ éppen a spontaneitásban lelhetjük fel. Ez az, ami mindenkit lenyűgöz, mindenkit, aki még nem érzéketlen, s nem vesztette el a képességét arra, hogy egyáltalán észrevegye. Tulajdonképpen azt mondhatnánk, hogy nincs vonzóbb és meggyőzőbb, mint a spontaneitás - akár gyermeké, akár művészé, vagy bárki másé, akit ugyan életkora vagy foglalkozása alapján nem lehetne közéjük sorolni.

Legalább néhány másodpercre mi magunk is megfigyelhetjük saját spontán felvillanásainkat, amelyek egyúttal az igazi boldogság pillanatai is. Friss szemmel rácsodálkozunk egy tájra, gondolkodásunk eredményeképpen felsejlik bennünk az igazság, valami nem szokványos érzéki örömet élünk át, vagy hirtelen feltör bennünk a szeretet valaki iránt-ezekben a pillanatokban mindannyian tudjuk, mi a spontaneitás, és megsejthetjük, milyen is lehetne életünk, ha ezek az élmények nem volnának annyira ritkák és kevésbé megbecsültek.

Miért éppen a spontán tevékenységben rejlik a válasz a szabadság problémájára? Kifejtettük, hogy a negatív szabadság önmagában csak elszigetelt lényé teszi az egyént, s ezért világgal való kapcsolatára a távolságtartás és a bizalmatlanság a jellemző: énje gyenge, és állandó veszély fenyegeti. A spontán tevékenység az egyetlen eszköz, amellyel az ember a magány rettenetét leküzdheti, mégpedig úgy, hogy mindeközben nem áldozza fel integritását. Az én spontán megvalósítása során ugyanis az egyén újra egyesül a

világgal, az emberekkel, a természettel és önmagával. Ennek a spontaneitásnak a legfőbb alkotóeleme a szeretet. Nem az a szeretet, amelyben az én feloldódik egy másik személyben, s nem is az, amely a másik személy birtoklását igényli, hanem az a szeretet, amely spontánul igenli a másikat, az a szeretet, amelyben énünk integritását megőrizve egyesülünk másokkal. Éppen ebből a kettősségből ered a szeretet dinamikus jellege. Abból a kettősségből, hogy a szeretet az elkülönültség vágyának leküzdéséből fakad, s bár egyesüléshez vezet, az individualitás nem szűnik meg. A spontaneitás másik eleme a munka, de nem a kényszerből végzett munka, amelyet csak azért végzünk, hogy megszabaduljunk a magánytól. De nem is az a munka, amely a természethez csak úgy képes viszonyulni, hogy igába hajtja, s ezért az ember saját keze által létrehozott produktumok imádat tárgyává válnak, és leigázzák létrehozóikat. Nem, a másik összetevő az igazi munka mint alkotótevékenység, amelynek során az ember az alkotás aktusában eggyé válik a természettel. Ami igaz a valódi szeretetre és a munkára, az érvényes a spontán tevékenységre is (akár az érzéki örömök megvalósulásáról, akár a közösség politikai életében való részvételről van szó). A spontaneitás megerősíti az én individualitását, s ugyanakkor egyesíti az ént a többi emberrel és a természettel. A spontán tevékenység a szabadság feszítő, alapvető belső ellentmondását - az individualitás létrejöttét és a magány kínját - magasabb szinten oldja fel.

A spontán cselekedet annyit tesz, hogy az ember magába fogadja a világot. Énje eközben nem csupán sértetlen marad, hanem megerősödik, megedződik. Az én ugyanis csak aktivitása mértékében erős. A birtoklás önmagában akár anyagi javak, akár szellemi tulajdonságok vagy érzelmek és gondolatok birtoklásáról van szó - nem igazi erő. Nem erő az sem, ha tárgyakat használunk vagy manipulálunk. Pusztán azért, mert használunk valamit, még nem a miénk. Miénk csak az lehet, amivel alkotótevékenységünk során igazi kapcsolatba kerülünk, akár személy az, akár élettelen tárgy. Csak a spontán cselekedeteinkből fakadó s ezáltal az én integritását megalapozó tulajdonságok adnak az éennek erőt. A kisebbség és a gyengeség érzésének gyökere a spontán tevékenységre, igazi gondolataink és érzéseink kifejezésére való képtelenség, illetve - ennek szükségszerű következményeképpen - az, hogy másoknak és önmagunknak hamis ént mutatunk. Akár tudatában vagyunk

ennek, akár nem, semmit sem szégyellünk jobban, mint ha nem vagyunk azonosak önmagunkkal, és semmi sem tölt el nagyobb büszkeséggel és örömmel bennünket, mint ha azt gondolhatjuk, érezhetjük és mondhatjuk, ami saját magunkból fakad.

Ebből az következik, hogy nem az eredmény számít, hanem maga a tevékenység, a folyamat. Kultúránkban azonban éppen az ellenkezője hangsúlyozódik. Nem valamely konkrét szükséglet kielégítése érdekében termelünk, hanem azért az absztrakt célért, hogy eladjuk portékánkat. Úgy érezzük, hogy vásárlás útján minden anyagi és nem anyagi jószágot megszerezhetünk, s így a dolgok a mieink lesznek, függetlenül attól, hogy tettünk-e értük bárminemű teremtő erőfeszítést. Hasonlóképpen árunak tartjuk személyes tulajdonságainkat és erőfeszítéseink eredményét, amelyeket pénzért, presztízszért és hatalomért áruba bocsáthatunk. A hangsúly tehát az alkotótevékenység jelen idejű kielégítéséről az elkészült produktum értékére tevődik át. Ily módon az egyén elszalasztja a jelen idejű tevékenység élményét, azt a kielégülést, amely igazi boldogsággal tölthetné el. Ábrándot kergetünk, amely nyomban csalódással tölt el, mihelyt azt hisszük, hogy sikerült elérnünk. S ez az ábránd nem egyéb, mint a sikernek nevezett képzeletbeli boldogság.

Ha az egyén spontán tevékenységével valósítja meg énjét, s így lép kapcsolatba a világgal, akkor többé már nem elszigetelt atom; az én és a világ egyetlen strukturált egész részévé válik. Az egyén így az őt jogosan megillető helyre kerül, és nem kételkedik az élet értelmében és önmagában. A kétely az elkülönültségből és az élet megnyomorításából fakad. Ha az egyén képes spontán módon, nem pedig kényszeresen vagy automata módjára élni, akkor a kételyek megszűnnek. Az individuum ilyenkor tevékeny és alkotó lényként tudatosítja önmagát, és felismeri, hogy az életnek csak egyetlen értelme van: magának az életnek a beteljesítése.

Ha az ember legyőzi kételyeit saját magával és az életben őt megillető hellyel kapcsolatban, ha a világgal a spontán élmény aktusában teremt kapcsolatot, akkor lesz individuumként erős és érzi magát biztonságban. Ez a biztonság azonban ugyanúgy különbözik az individualitás kialakulása előtti biztonságtól, mint ahogyan a világhoz fűződő új viszony az elsődleges kötelékektől. Új biztonsága nem abból a védettségéből fakad, amelyet az egyén egy fölöttes



hatalomtól kap, s nem is az a biztonság ez, amely megszüntetné az élet tragikumát. Ez az új biztonság dinamikus: nem a védettségre, hanem az ember spontán tevékenységére épít. Olyan biztonság ez, amelyet az egyén spontán tevékenysége során minden pillanatban megszerez. Ezt a biztonságot csak az a szabadság adhatja meg, s nincs szüksége illúziókra, mert megszüntette azokat a körülményeket, amelyek között szükségük volt az illúziókra.

Az én megvalósításaként értelmezett pozitív szabadság az individuum egyediségének teljes igenlésével jár együtt. Az emberek, bár egyenlőnek születtek, különböznek egymástól. Különbségük az öröklött testi-lelki adottságokból fakad, amelyek az élet kezdetétől fogva jellemzőek az egyénre. Ezekhez járul még a körülmények és a szerzett tapasztalatok egyénre jellemző konstellációja. Két ember individuális személyiségének alapzata éppoly kevésbé felel meg egymásnak, amiként két organizmus sem lehet egyforma élettani tulajdonságait illetően. Az én tényleges kifejlődése mindig erre a különös alapzatra épül. E fejlődés organikus, egy mag kifejlődése, amely egyesegyedül az adott személyre jellemző, csak rá nézve igaz. Ezzel ellentétben az automatává vált komfornista személyiség fejlődése nem organikus. Az én alapjának kifejlődése gátlás alá kerül, és egy álén telepedik rá, mely - mint láttuk - lényegében a gondolkodás és az érzelem kívülről vett mintáinak magáévá tételével jár együtt. Az organikus növekedés csak úgy lehetséges, ha a legnagyobb mértékben tiszteletben tartjuk a magunk és a mások énjének különösségét. Az én egyediségének tisztelete és annak ápolása az emberi kultúra legértékesebb teljesítménye, s napjainkban éppen ez került veszélybe.

Az én egyedisége semmiképpen sem áll ellentétben az egyenlőség elvével. Az az alapállítás, hogy az emberek egyenlőnek születtek, azt jelenti, hogy mindannyian ugyanazokban a lényegi emberi képességekben osztoznak, hogy sorsuk alapvetően azonos a többi emberével, s hogy mindannyiuknak egyformán elidegeníthetetlen joga van a szabadságra és boldogságra. S ez egyben azt is jelenti, hogy az emberek közötti kapcsolatokat a szolidaritásnak, nem pedig az uralkodásnak és alávetettségnek kell jellemeznie. Az egyenlőség fogalmából azonban nem következik, hogy minden ember egyforma. Az emberek egyformaságát hirdető egyenlőségfelfogós abból a szerepből indul ki, amelyet az ember jelenleg a gazdaság területén

játszik. Az eladó és a vásárló viszonyában ki van kapcsolva a személyiségek tényleges különbsége. Ebben a viszonyban csupán csak az számít, hogy az egyiknek eladnivalója van, a másiknak pedig pénze, hogy vásároljon. A gazdasági életben az egyik ember nem különbözik a másiktól, ám mint tényleges személyek különböznek egymástól, és éppen különbségük ápolása adja meg individualitásuk lényegét.

A pozitív szabadság magában foglalja azt az elvet is, mely szerint nincs magasabb hatalom a megismételhetetlen egyedi énnél, amiként azt is, hogy az ember saját életének középpontja és értelme, hogy, az individualitás növekedése és kiteljesedése olyan cél, amelyet sohasem lehet alárendelni más, fennköltebbnek hitt eszményeknek. Ezzel az elgondolással szemben adódhatnak ellenvetések. Vajon nem korlátlan egoizmust hirdetünk-e? Nem tagadjuk-e így az eszményekért hozott áldozatok jelentőségét? Nem vezet-e mindez anarchiához? Ezekre a kérdésekre - közvetlenül vagy áttételesen - már válaszoltunk. Mégis, olyan fontos kérdésekről van szó, hogy nem haszontalan még egyszer tisztázni a válaszokat, már csak a félreértések elkerülése végett is.

Amikor azt mondtam, hogy az ember ne vesse alá magát magasabb hatalomnak, mint saját maga, nem az eszmények fennköltségét akarom tagadni. Ellenkezőleg, éppen ez az eszmények legerőteljesebb igenlése. Nem kerülhetjük meg azonban, hogy kritikailag elemezzük, mit is értünk eszményen. Ma hajlunk arra, hogy azt a tetszőleges célt tartsuk eszménynek, aminek elérése nem jár anyagi haszonnal, tehát bármit, amiért a személy hajlandó feláldozni önös céljait. Ez az eszmények tisztán pszichológiai - és így relativista - értelmezése. E szubjektivista nézőpontból azt a fasisztát, akit az a vágy hevít, hogy alávesse magát egy magasabb hatalomnak, és egyúttal más embereket eltiporjon, éppúgy eszmények fűtik, mint azt az embert, aki az emberek egyenlőségéért és szabadságáért harcol. Ilyen alapon tehát nem oldható meg az "eszmények" problémája.

Meg kell különböztetnünk egymástól az igazi és látszateszményeket. Ez a különbség ugyanolyan alapvető, mint az igazság és hamisság különbsége. Minden igazi eszménynek van egy közös tulajdonsága: vágyat fejez ki valami iránt, amit még nem értünk el, de ami a

személyiség fejlődése és boldogsága szempontjából kívánatos.<sup>4</sup> Nem mindig tudhatjuk, mi szolgálja ezt a célt; vitathatjuk egyik vagy másik eszménynek az emberi fejlődésben játszott szerepét, de mindez nem igazolhatja a relativizmust, amely azt hangoztatja: nem tudhatjuk, mi segíti vagy mi gátolja az életet. Nem mindig tudhatjuk biztosan, melyik táplálék egészséges s melyik nem, de ebből még nem következik, hogy semmiképpen sem lehetséges a mérgező ételek felismerése. Hasonlóképpen: ha akarjuk, megtudhatjuk, mi mérgezi a lelki életet. Tudjuk: a szegénység, a megfélemlítettség, az elszigeteltség életellenes. Mindaz pedig, ami a szabadságot szolgálja, és bátorságot meg erőt ad ahhoz, hogy önmagunk legyünk, az életet szolgálja. Hogy mi jó vagy mi rossz az ember számára, nem metafizikai, hanem empirikus kérdés, amire az emberi természetnek és bizonyos körülmények rá gyakorolt hatásának vizsgálata adhat választ.

<sup>4</sup> Vö. Max Otto: *The Human Enterprise*. New York, 1940, IV. és V. fejezet.

De mit kezdjünk azokkal az "eszményekkel" - például a fasiszta "eszményekkel" -, amelyek nyilvánvalóan az élet ellen irányulnak? Bizonyos pszichológiai megfontolások segítségünkre lehetnek a válaszadásban. A mazochizmus jelensége arról tanúskodik, hogy az emberek rávehetőek arra, hogy megtapasztalják a szenvedést és az alávetettséget. Nem kétséges, hogy a szenvedés, az alávetettség vagy az öngyilkosság az élet pozitív céljainak ellentéte. Mégis, szubjektív szempontból tűnhetnek e célok jutalomértékűnek, vonzónak. Az élet szempontjából káros dolgokhoz való vonzódás olyan jelenség, amely a leginkább megérdemli, hogy "beteges perverzió" tartasuk. Számos pszichológus úgy gondolja, hogy az öröm keresése és a fájdalom elkerülése az emberi viselkedés egyetlen legitim vezérelve. A dinamikus pszichológia azonban kimutatta, hogy az öröm szubjektív érzete még nem elégséges kritériuma annak, hogy egy viselkedés valóban az illető boldogságát szolgálja. Fényesen bizonyítja ezt a mazochisztikus jelenségek elemzése. Kiderült ugyanis, hogy beteges perverzió hatására is létrejöhet örömezzet, ami éppoly keveset árul el az élmény objektív jelentéséről, mint egy mérgező édes íz a szervezetre gyakorolt hatásáról.<sup>5</sup> Következésképpen: igazi eszménynek azt a célt nevezhetjük, amely hozzájárul az én fejlődéséhez, a szabadságához és boldogságához. Hamis eszményként pedig azokat a kényszeres, irracionális célokat definiálhatjuk, amelyek - mint például az alávetettség iránti vágy -

szubjektív szempontból vonzóak ugyan, de valójában károsak az életre. Ha egyszer elfogadtuk ezt a meghatározást, akkor az következik belőle, hogy az igazi eszmény nem holmi titokzatos, egyén feletti erő, hanem az én legteljesebb igenlésének kifejeződése. Az én igenlésével, ellentétes eszmény pusztán a szembenállás tényével elárulja, hogy nem valódi eszmény, hanem patológikus cél.

5 Az itt tárgyalt kérdéssel kapcsolatban, ha röviden is, de fel kell vetnünk azt a kérdést, hogy az etika problémáit tisztázhatja-e a dinamikus pszichológia. A pszichológusok ebben a kérdésben akkor tudnak segíteni, ha látják, hogy mennyire fontosak a morális kérdések a személyiség megértéséhez. Minden olyan pszichológia, köztük a freudi is, amely ezeket a kérdéseket az örömelv szempontjából közelíti meg, képtelen megérteni az emberi személyiség egyik fontos részét, és teret nyit az erkölcsről szóló nem empirikus és dogmatikus tanoknak. Az önszeretet, a mazochista önfeláldozás és az eszmények elemzése könyvünkben a pszichológia és az etika eme közös területén olyan példákat kínál, amelyeket bizonyára érdemes lesz továbbgondolni.

Ezzel pedig eljutottunk az áldozathozatal kérdéséhez. Ha úgy határozzuk meg a szabadságot, hogy semmiféle magasabb hatalomnak nem vetjük alá magunkat, nem zárjuk-e ki belőle az áldozatot, beleértve az egyén életének feláldozását is?

Különösen napjainkban fontos ez a kérdés, amikor a fasizmus azt hirdeti, hogy az én feláldozása a legnagyobb erény, s ezzel az idealisztikus felhanggal sok-sok emberre gyakorol vonzerőt. Erre a kérdésre az előbbieken elmondottakból logikusan következik a válasz. Az áldozathozatalnak ugyanis két, egymástól gyökeresen eltérő fajtája van. Az életünk egyik tragikus ténye, hogy fizikai énünk igényei összeütközésbe kerülhetnek szellemi énünkkel, s hogy adott esetben fel kell áldoznunk testi énünket, hogy spirituális énünk integritását megőrizhessük. Ez mindig tragikus áldozathozatal. A halál sohasem édes, még akkor sem, ha a legfennköltebb eszményért halunk meg. Mindig kimondhatatlanul keserű lesz, s mégis lehet individualitásunk legmagasabb szintű igenlése. Ez az áldozathozatal azonban gyökeresen különbözik a fasizmus által prédikált "önfeláldozástól". Ott ugyanis az önfeláldozás nem a legmagasabb ár, amit az individuumnak énje érvényesítéséért adott esetben fizetnie kell, hanem öncél. Az önfeláldozás e mazochisztikus válfaja az élet beteljesedését éppen annak tagadásában, az én kioltásában látja. Ez pedig pusztán a legdurvább kifejeződése annak, amire a fasizmus minden szempontból törekszik, vagyis: az individuális én megsemmisítésére és egy magasabb hatalomnak való alávetésére. Ez pedig az igazi önfeláldozás perverz mása, ahogy az öngyilkosság is az élet

legkirívóbb perverziója. Az igazi áldozathozatal feltételezi a lelki integritás iránti rendíthetetlen vágyat. Azoknál az embereknél pedig, akik elveszítették integritásukat, életük feláldozása csak saját morális csődjüket leplezi.

Még egy ellenvetésre válaszolnunk kell. Ha az emberek a spontaneitás jegyében szabadon cselekedhetnek, ha saját magukon kívül nem ismernek el magasabb tekintélyt, nem anarchia lesz-e az eredmény? Amennyiben az "anarchia" szón gátlástalan egoizmust és rombolásvágyat értünk, minden attól függ, miként vélekedünk az emberi természetről. Csak arra hivatkozhatom, amit a menekülési mechanizmusokról szóló fejezetben kifejtettem: az ember sem nem jó, sem nem rossz, és életének belső tendenciája a fejlődés, a növekedés, a lehetőségek felszínre jutása. Ha az életet gátolják, ha az egyén elszigetelt, és kételyek gyötrik, vagy a magány és a gyengeség érzése tölti el, akkor rombolásra, hatalomra vagy alávetettségre vágyik. Ha az emberi szabadságot valamire való szabadságként építjük fel, ha az egyén maradéktalanul, korlátozások nélkül valósíthatja meg énjét, akkor eltűnnek aszociális ösztöneinek legfontosabb kiváltó okai, és csak a beteg, abnormális egyén jelenthet veszélyt. Az emberiség történelmében sohasem valósult meg a szabadságnak ez a fajtája, ám mégis olyan eszmény volt, amelyhez az emberiség mindenkor ragaszkodott, ha némelykor torz és ésszerűtlen formában is. Nincs okunk csodálkozni azon, miért jegyzett fel a történelem annyi kegyetlenséget és rombolást. Ha egyáltalán meglepődhetünk valamin, ami egyszersem bátorítást is adhat, az az, hogy az emberiség mindannak ellenére, ami az emberekkel történt, megőrzött, sőt továbbfejlesztett olyan tulajdonságokat, mint a méltóság, bátorság, tisztesség és jóság, hiszen ezeket a tulajdonságokat a történelem folyamán bármikor, és napjainkban is megtalálhatjuk számtalan egyénben.

Ha anarchián valaki azt érti, hogy az ember nem ismer el semmiféle tekintélyt, akkor kérdésünkre azzal felelhetünk, amit a racionális és irracionális tekintély közötti különbségről mondtunk. A valódi eszményhez hasonlóan a racionális tekintély is az egyén fejlődését és növekedését akarja. Ezért alapvetően sohasem kerülhet összeütközésbe az egyes emberrel és annak reális, nem patológikus céljaival.



Könyvünk alaptétele szerint a modern ember számára a szabadságnak kettős jelentése van. Egyfelől megszabadult a hagyományos tekintélyektől, "individuum" lett, ám ezzel egy időben elszigeteltté és tehetetlenné vált. Rajta kívül álló célok eszközévé alacsonyodott, és önmagától is, embertársaitól is elidegenedett. Láttuk, hogy ez az állapot szétroncsolja énjét, gyengeséggel és rémülettel tölti el, s ezért hajlamossá válik arra, hogy behódoljon a szolgaság új fajtáinak. A pozitív szabadság - ezzel szemben - az individuum lehetőségeinek maradéktalan megvalósulása, valamint arra való képessége, hogy tevékeny és spontán életet éljen. A szabadság kritikus pontra érkezett, és saját mozgásának logikája folytán már-már azzal fenyeget, hogy önmaga ellentétébe csap át. A demokrácia jövője annak az individualizmusnak a megvalósulásától függ, amely a reneszánsz óta az újkori gondolkodás célja. Napjaink kulturális és politikai válsága nem abból fakad, hogy túl sok az individualizmus, hanem abból, hogy kiüresedett az, amit individualizmusnak gondolunk. A szabadság csak akkor diadalmaskodhat, ha a demokrácia olyan társadalommá alakul, amelyben az individuum fejlődése és boldogulása a kultúra legfőbb célja és értelme, s amelyben az életet nem kell sikerrel vagy bármi egyébvel igazolni. Olyan társadalommá tehát, amelyben az egyén nincs alávetve fölötte álló hatalmaknak, és nem manipulálja senki - sem az állam, sem a gazdaság masinériája -, olyan társadalommá, amelyben a lelkiismeret és az eszmények nem azonosíthatók a külső követelmények belsővé tételével, hanem valóban az egyénből erednek, és az "ő" saját egyediségéből fakadó céljait fejezi ki. Ezeket a célokat az újkori történelem egyetlen korábbi szakaszában sem sikerült megvalósítani. Messzemenően ideológiai célok maradtak, mert hiányoztak az igazi individualizmushoz szükséges materiális alapok. A kapitalizmus azonban megteremtette ezt a feltételt. A termelés problémája legalábbis elvben megoldódott, és szemünk előtt a bőség társadalma lebeg, amelyben az anyagi nélkülözés már nem teszi szükségessé a gazdasági előjogokért folytatott harcot. Napjainkban a gazdasági és társadalmi erők megszervezésének kérdése került napirendre, az a kérdés, hogy az ember - a szervezett társadalom tagjaként miként legyen ura és rabszolgája ezeknek az erőknek.

A szabadság pszichológiai oldalát hangsúlyoztam, de rámutattam arra is, hogy a pszichológiai kérdést nem lehet elválasztani az

emberi létezés anyagi alapjától, a társadalmi, gazdasági, politikai struktúrájától. Ebből az előfeltevésekből következik, hogy mind a pozitív szabadság, mind az individualizmus megvalósulása gazdasági és társadalmi változásokkal áll összefüggésben, olyan változásokkal, amelyek lehetővé teszik az individuum számára, hogy szabadon megvalósíthassa önmagát. Nem célja könyvünknek, hogy az ebből az előfeltevésekből fakadó gazdasági kérdésekkel foglalkozzék, amiként az sem, hogy a jövőt igazító gazdasági terveket készítsen. Nem szeretném azonban, ha kétségek maradnának afelől, hogy miben is látom a megoldást.

Először is le kell szögeznünk: nem engedhetjük meg magunknak, hogy feladjuk a modern demokrácia alapvető vívmányait. Nem mondhatunk le sem az alapvetően fontos népképviselési elvről, vagyis a nép által választott és a népnek felelős kormányzatról, sem pedig az alkotmány által minden állampolgárnak garantált jogokról. Abból az újabb demokratikus alapelvekből sem engedhetünk, hogy senki sem halhat éhen, hogy a társadalom felelős minden tagjáért, s hogy senkit sem szabad engedelmességre bírni vagy emberi méltóságától megfosztani a munkanélküliség vagy az éhezés fenyegetésével. Ezeket az alapvető vívmányokat nemcsak megőriznünk, hanem erősítenünk és szélesítenünk is kell.

De ha mostanra - korántsem tökéletesen - meg is valósítottunk ennyit a demokráciából, ez még korántsem elég. A demokrácia akkor fejlődik, ha az egyén valódi szabadsága, kezdeményezőképesége és spontaneitása nem csupán a magánéleti vagy a szellemi kérdésekben bontakozik ki, hanem mindenekelőtt a minden ember életében alapvető jelentőséggel bíró szférában, munkájában.

De mik ennek az általános feltételei? Társadalmunk irracionálisát és tervszerűtlenségét tervezett gazdasággal kell helyettesíteni, amely magának a társadalomnak a tervszerű, összehangolt erőfeszítéseit képviseli. A társadalomnak éppoly racionálisan kell úrrá lennie a társadalmi problémákon, mint ahogyan a természetben. Ennek egyik feltétele a nagy gazdasági hatalommal rendelkező kevesek titkos uralmának megszüntetése, akik semminemű felelősséggel nem tartoznak azoknak, akiknek sorsa döntéseiktől függ. Ezt az új rendet "demokratikus szocializmusnak" is nevezhetjük, de nem az elnevezés számít, hanem az, hogy ésszerű gazdasági rendszert

hozzunk létre, olyan rendszert, amely a népet szolgálja. Napjainkban az emberek túlnyomó többsége nem gyakorol semmiféle ellenőrzést a gazdaság gépezete felett, amiként arra is vajmi kevés lehetősége van, hogy saját munkahelyén valódi kezdeményezőkészséget és spontaneitást mutasson fel. Az embereket "foglalkoztatják" munkahelyeiken, semmi mást nem kívánnak tőlük, csupán azt, hogy végrehajtsák, amit mondanak nekik. Csak az a tervgazdaság teszi lehetővé, hogy az egyén felelősséget vállaljon és alkotó értelmét munkájában kamatoztassa, ahol a nemzet egésze tartja ellenőrzése alatt a gazdasági és társadalmi folyamatokat. A legfontosabb, hogy visszakapja az igazi cselekvés lehetőségét, hogy a társadalmi és egyéni célok ne csak ideologikusan, hanem valóságosan is azonosak legyenek, s hogy az egyén bátran támaszkodhasson erőfeszítéseire és eszére munkájában, melyért felelősséget vállalhat, mert annak Saját emberi szándékai szempontjából értelme és célja van. Az emberek manipulálását tevékeny és okos együttműködésüknek kell felváltania, a népet képviselő, a nép általi és a népért folytatott kormányzás elvét pedig a formális politikából át kell ültetnünk a gazdaságba.

Az a kérdés, hogy egy gazdasági és politikai rendszer előmozdítja-e az emberi szabadság ügyét, nem ítéhető meg pusztán politikai és gazdasági szempontok alapján. A szabadság megvalósulásának egyedüli kritériuma, hogy az egyén tevékenyen részt vesz-e önmaga és a társadalom életének irányításában, mégpedig nem csupán a szavazás formális aktusával, hanem mindennapi cselekedeteivel, munkájával és a többi emberhez fűződő kapcsolatával is. Ha a modern politikai demokrácia csupán a politikai életre korlátozódik, akkor nem képes megfelelően ellensúlyozni az átlagember gazdasági szerepének jelentéktelenségét. Ám a tisztán gazdasági megoldás - mint például a termelőeszközök köztulajdonba vétele - szintűgy nem elégséges. Nem annyira a szocializmus fogalmával való ama visszaélésre gondolok, amelyet-taktikai megfontolásokból-a nemzetiszocializmus követ el, hanem Oroszországra, ahol a "szocializmus" szóra való hivatkozás szemfényvesztéssé vált. Mert ott végbement ugyan a termelőeszközök köztulajdonba vétele, de valójában egy kolosszális méretű bürokratikus apparátus manipulálja a lakosság hatalmas tömegeit. S ez szükségképpen megakadályozza a szabadság és az individualizmus kialakulását,

még akkor is, ha a kormányzat ellenőrző hatalma a nép többségének gazdasági érdekeit előmozdítja.

Sohasem éltek még vissza ennyire a szavakkal az igazság elkendőzése érdekében, mint napjainkban. A szövetségesek elárulását megbékélésnek nevezik, a katonai agressziót pedig a támadás elleni védekezésnek. A kis nemzetek meghódítását barátsági szerződések köntösébe öltöztetik, és a nemzetiszocializmus nevében egész népeket nyomnak el kíméletlen erőszakkal. A demokrácia, a szabadság és az individualizmus is áldozatul estek a szavakkal való visszaélésnek. A demokrácia és a fasizmus igazi különbségét csak egyféleképpen határozhatjuk meg. A demokrácia rendszere megteremti az individuum kiteljesedésének gazdasági, politikai és kulturális feltételeit. A fasizmus pedig olyan rendszer, amely - függetlenül attól, hogy milyen címszó alatt - az egyént külső céloknak rendeli alá, és meggátolja az igazi individualitás kialakulását.

Kétségtelen, hogy a demokrácia megvalósítását biztosító feltételek kialakításának legnagyobb nehézsége a tervgazdaság és az egyének tevékeny közreműködése közötti ellentmondásból fakad. A hatalmas ipari rendszerként működő tervgazdaság szigorú központosítást és a központosított gépezetet irányító bürokratikus apparátust igényel. Ugyanakkor az egyének és a társadalom kis egységeinek ellenőrzése és együttműködése nagyfokú decentralizációt tesz szükségessé. Ha a felülről irányított tervezés nem fonódik össze az alulról jövő részvétellel, ha a társadalmi élet főárama nem halad folyamatosan alulról felfelé, akkor a tervgazdaság csak az ember újfajta manipulációjához fog vezetni. A társadalom egyik legfontosabb feladata az, hogy megoldja a centralizáció és a decentralizáció összekapcsolását. S ez minden bizonnyal ugyanúgy megoldható, mint azok a technikai problémák, amelyeket már megoldottunk, s ezáltal csaknem teljesen uralmunk alá vontuk a természetet. E feladattal azonban csak akkor leszünk képesek megbirkózni, ha világosan felismerjük szükségességét, s ha hiszünk az emberben és képességeiben, ha hiszünk az emberségből fakadó valódi érdekeiben.

Bizonyos értelemben megint csak az egyéni kezdeményezőképeség a kérdés. A liberális kapitalizmus korában a gazdaság és a

személyiség fejlődésének egyik hajtóereje az egyéni kezdeményezés volt. Ám ez csupán két korlátozó feltétel mellett érvényesült: egyrészt a rendszer az embernek csak egyes tulajdonságait, akaraterejét és értelmét fejlesztette ki, másrészt az egyént továbbra is a gazdasági céloknak vetette alá. Az egyéni kezdeményezés elve a kapitalizmus individualista és versengő szakaszában működött a legjobban, és számtalan független gazdasági egységnek adott mozgásteret. Napjainkban ez a mozgástér beszűkült. Az egyéni kezdeményezőkézség kibontakoztatására csak keveseknek van módjuk. Ha ma kívánjuk megvalósítani és kiterjeszteni a személyiség teljesen szabadságának elvét, ez csak úgy lesz valóság, ha a társadalom egésze értelmesen közreműködik, s oly mértékű decentralizáció jön létre, ahol a rendszer legkisebb egysége számára is lehetséges a valódi és aktív ellenőrzés és együttműködés.

Ha az ember a társadalom urává válik, és a gazdasági gépezetet az emberi boldogság céljának veti alá, ha az egyes ember a társadalmi folyamatok tevékeny részesévé válik, akkor lesz képes az ember úrrá lenni azon a kétségbeesésen, amelybe a magány és a tehetetlenség érzése kergeti. Az ember ma elsősorban nem is a szegénységtől szenved, hanem attól, hogy automatává vagy fogaskerékké vált egy hatalmas gépezetben; élete pedig üres és értelmetlen. A tekintélyelvű rendszerek feletti győzelem csak akkor lehetséges, ha a demokrácia nem hátrál meg, hanem támadásba lendül, és hozzákezd mindannak megvalósításához, ami a demokrácia céljaként fogant meg mindazok lelkében, akik az utóbbi évszázadokban a szabadságért harcoltak. A demokrácia csak akkor fog győzedelmeskedni a nihilizmus erői felett, ha az emberek lelkében el tudja ültetni a legerősebb hitet, amire csak az emberi szellem képes: a hitet az életben, az igazságban és szabadságban, vagyis az individuális én tevékeny és spontán önmegvalósításában.



## FÜGGELÉK

### **Karakter és a társadalmi folyamatok**

Könyvünkben a társadalmi-gazdasági, pszichológiai és ideológiai tényezők összefüggéseit vizsgáltuk bizonyos történelmi korszakok, így a reformáció és napjaink elemzésére támaszkodva. Az elméleti érdeklődésű olvasó számára megkísérlem ebben a függelékben röviden bemutatni azt az általános elméleti alapot, amelyre konkrét elemzésem épült.

Ha egy társadalmi csoport lélektani megnyilvánulásait tanulmányozzuk, akkor e csoport tagjainak, azaz különálló egyéneknek a karakterstruktúrájával van dolgunk. Bennünket azonban nem annyira az egyéneket megkülönböztető sajátosságok érdekelnek, hanem karakterstruktúrájuk ama része, amely a csoporttagok többségénél azonos. Ezt nevezzük társadalmi karakternek (social character). A társadalmi karakter szükségképpen kevésbé konkrét, mint az individuális karakter. Az utóbbi leírásakor a karaktervonások ama összefüggésével foglalkozunk, amely sajátos konfigurációt alkotva létrehozza a szóban forgó ember személyiségstruktúráját. A társadalmi karakter viszont csak e vonások némelyikét öleli föl, azaz azt a leglényegesebb magot, amely a csoport tagjai többségének karakterstruktúrájában a csoportra jellemző közös, alapvető tapasztalatok nyomán a csoport életmódja formájában kialakult. Persze mindig vannak teljesen eltérő karakterstruktúrával rendelkező "kilógók", ám a legtöbb csoporttag karakterstruktúrája e középponti mag valamilyen változatát mutatja, ami a születés és az élettapasztalat egyedenkénti véletlenszerű eltéréseiből fakad. Ha az egyes embert akarjuk a maga teljességében megismerni, akkor ezek a megkülönböztető vonások a legfontosabbak. Ha azonban azt akarjuk megérteni, hogy meghatározott társadalmi rendben az emberi energiák miként terelődnek közös mederbe, és miként válnak produktív erővé, akkor figyelmünket a társadalmi karakterre kell fordítani.

A társadalmi karakter fogalma kulcsfontosságú a társadalmi folyamatok megértésében. Az analitikus pszichológia dinamikus felfogásában a karakter az a különleges öntőforma, amely az ember belső energiáit oly módon alakítja, hogy a szükségletek dinamikusan

alkalmazkodjanak az adott társadalom sajátos létmódjához. A karakter ugyanakkor meghatározza az egyén gondolkodását, érzésvilágát és cselekedeteit. Ezt a felismerést roppant nehéz saját gondolatainkra vonatkoztatni, mert mindannyian hajlunk arra a hagyományos nézetre, hogy a gondolkodás kizárólag intellektuális aktus, és független a személyiség pszichológiai szerkezetétől. Persze ez nem így van, kiváltképpen akkor nincs ha etikai, filozófiai, politikai, pszichológiai vagy társadalmi kérdéseken gondolkodunk, nem pedig valóságos tárgyak gyakorlati felhasználásáról. A gondolkozás aktusához szükségképpen hozzátartozó, tisztán logikai elemektől eltekintve, a gondolatokat nagymértékben a gondolkodó ember személyiségstruktúrája határozza meg. S ez éppúgy vonatkozik az elvekre vagy elméleti rendszerekre, mint az egyes fogalmakra, mint például a szerelem, az igazság, az egyenlőség, az áldozat. Minden fogalomnak vagy elvnek megvan a maga érzelmi mátrixa, és ez a mátrix benne gyökerezik az egyén karakterstruktúrájában.

Az előző fejezetekben számos példát láttunk erre. Ami az egyes elveket illeti, megkíséreltük példaként felfedni a korai protestantizmus és a modern autoriter beállítottság érzelmi gyökereit. Ami pedig az egyes fogalmakat illeti, bemutattuk például, hogy a szadomazochista karakter számára a szeretet szimbiotikus függőséget, nem pedig két ember egyenlőségen alapuló, kölcsönös elfogadását és szövetségét jelenti. Az áldozathozatal az individuális én teljes alárendelődése valamilyen magasabb rendű hatalomnak, nem pedig szellemi-lelki és erkölcsi önértékesítés. Az emberek közötti különbség hatalmi különbséget jelent, nem pedig az individualitás megvalósulását az egyenlőség alapján. Az igazságosság annyit tesz, hogy mindenki csak azt kapja, amit megérdemel, nem pedig azt, hogy minden embernek feltétlen joga van érvényesíteni veleszületett és elidegeníthetetlen jogait. A bátorság pedig arra való készség, hogy átadjuk magunkat a szenvedésnek és elviseljük a kínokat, nem pedig az individualitás messzemenő érvényesítése a hatalommal szemben. Bár két eltérő személyiségű ember ugyanazt a szót használja, amikor például a szeretetről beszél, a szó jelentése a személyiségstruktúrától függően egészen más lehet számukra. Tulajdonképpen igen sok gondolati zavart elkerülhetnénk e fogalmak helyes pszichológiai elemzésével,

hiszen minden tisztán logikai osztályozásra törő próbálkozásnak szükségképpen hibásnak kell lennie.

Rendkívüli jelentőségű, hogy az eszmék érzelmi mátrixszal rendelkeznek, mert ez vezet el egy kultúra szellemének megértéséhez. A különböző társadalmak vagy egy-egy társadalmon belül a különböző osztályok mind-mind eltérő társadalmi karakterrel bírnak, s ennek alapján alakulnak ki a különböző eszmék, s ezekből hatalmas hajtóerők lesznek. Így például a munka és a siker mint fő életcél azért gyakorolt az újkori emberre vonzerőt, mert magányosnak érezte magát, s mert mindenfelől kételyek gyötörték. Ha puebló indiánokat vagy mexikói parasztokat szeretnénk ugyanezen gondolatoknak megnyerni, minden próbálkozásunk hiábavaló lenne. Ha egyáltalán megértenék is nyelvünket, ezek az emberek eltérő karakterstruktúrájukkal aligha fognak fel ésszel, miről beszél az, aki efféle célokat lebegtet előttük.\* Hasonlóképpen: Hitler és a német lakosság ama része, amelynek karakterstruktúrája az övével azonos, őszintén gondolja, hogy vagy teljesen bolond, vagy nyilvánvalóan hazudik, aki azt állítja, hogy a háború elkerülhető. Társadalmi karakterükből következően a szenvedés és katasztrófa nélküli élet számunkra éppoly kevésbé érthető, mint a szabadság és az. egyenjogúság.

\* Lásd ehhez a kérdéshez a mexikói parasztok körében végzett nagy tereptanulmányt, amelyet Fromm Michael Maccobyval végzett közösen 1965 és 1970 között: Erich Fromm-Michael Maccoby: Social Character in a Mexican. A Sociopschoanalytic Study. Englewood CM, 1970 (GA 411.)

Egyes csoportok bizonyos eszméket tudati szinten ugyan elfogadnak, de társadalmi karakterük jellegzetességeinek következtében valójában nem fogják fel őket. Bár ezek az eszmék tudatos meggyőződésként élnek az ilyen emberek fejében, de a kritikus órákban képtelenek ezek szellemében cselekedni. Példa erre a német munkásmozgalom a nácizmus hatalomra jutása idején. Hitler győzelme előtt a német munkásság döntő többsége a szociáldemokrata és a kommunista pártra szavazott, ami azt jelenti, hogy a munkásosztály körében ezek az eszmék rendkívüli módon elterjedtek, ám súlyuk korántsem állt arányban ezzel az elterjedtséggel. A nácizmus térhódítása során nem került szembe olyan politikai ellenfelekkel, akiknek többsége hajlandó lett volna harcba szállni eszméiért. Bár a baloldali pártok számos híve addig hitt pártjának programjában, amíg az erős és befolyásos volt, de

amikor bekövetkezett a válság, csakhamar behódolt. A német munkások karakterstruktúrájának alapos vizsgálata fényt deríthet annak - kétségkívül nem kizárólagos - okára, miből is ered ez a jelenség. Sokan tartoztak közülük abba a személyiség típusba, amelyet elsősorban a tekintélyelvű karakter vonásai jellemeznek: mélyről fakadó tisztelet és vágyódás élt bennük az erős hatalom és tekintély iránt.\*\* Bár a szocializmus a hatalommal szemben az individuális autonómiát, az elzárkózás helyett pedig a szolidaritást hangsúlyozta, ezek nem olyan dolgok voltak, amit ezek a munkások személyiségstruktúrájuk alapján valóban kívántak. Radikális vezetőik pedig hibáztak akkor, amikor pártjaik erejét egyedül eszméik elterjedtsége és nem súlyuk alapján becsülték fel.

\*\* Ez volt Fromm 1930-as években végzett vizsgálatának egyik leglényegesebb megállapítása. Lásd Fromm: i. m. 1980. (GA 411.)

A lutheri és a kálvini tanok elemzése ezzel szemben azt mutatta, hogy e a tanítások azért rendelkeztek akkora vonzerővel, mert az új vallás követőinek szükségleteire és szorongásaira építettek. Más szavakkal: az eszmék nagy hatású erővé válhatnak, de csak abban a mértékben, amilyen mértékben választ adnak egy bizonyos társadalmi karakter különös emberi szükségleteire.

A karakterstruktúra nem csupán az ember érzésvilágát és gondolkodását, hanem cselekedeteit is meghatározza. Freud érdeme, hogy rámutatott erre, még akkor is, ha elméleti fogalomrendszere helytelen. Hogy a cselekvés módját egy-egy ember karakterstruktúrájának domináns tendenciái határozzák meg, különösképpen felismerhető a neurotikusok esetében. Könnyen belátható: az a kényszercselekvés, hogy valaki megszámolja a házak ablakait vagy az utcaköveket, a kényszeres karakterre jellemző késztetésekből fakad. Ezzel szemben a normális személy tetteit látszólag merőben racionális megfontolások és valóságos szükségletek határozzák meg. A pszichoanalízis kínálta új megfigyelési lehetőségekkel azonban felismerhetjük, hogy az úgynevezett racionális viselkedést is nagymértékben a karakterstruktúra határozza meg. Világosan kiderült ez, amikor azt elemeztük, mit is jelent a munka a modern ember számára. Láttuk, hogy a szakadatlan munka iránti belső vágy gyökere a magány és a szorongás. A kényszeres munkavágy egészen más, mint azoknak a kultúráknak a munkához való viszonya, ahol az emberek annyit

dolgoznak, amennyi szükséges, és további, a saját karakterstruktúrájukban rejlő hajtóerők nem készítetik őket arra, hogy ennél többet dolgozzanak. Mivel manapság minden normális személyt nagyjából ugyanazok az impulzusok készítetnek munkára, és ez a munkaintenzitás szükséges is, ha egyáltalán élni akarnak, könnyen el lehet siklani az e karaktervonalak által meghatározott elemek irracionális volta felett.

Most pedig fel kell tennünk a kérdést: milyen szerepet tölt be a karakter az egyén és a társadalom szempontjából? A kérdés első felére nem nehéz a válasz. Ha egy ember individuális karaktere többé-kevésbé megfelel társadalmi karakterének, akkor a személyiségében szunnyadó legerősebb ösztöntörekvései arra szorítják, hogy azt tegye, ami kultúrája társadalmi feltételei közepette szükséges és kívánatos. Így például, ha a pénzkuporgatásban telik kedve, és irtózik a felesleges pénzkiadástól, akkor ez a tulajdonsága nagy szolgálatára lehet, amennyiben egy kis bolt tulajdonosa, akinek takarékosan és önkorlátozó módon kell élnie, ha fenn akar maradni. A karaktervonalaknak a gazdaságiakon kívül nem kevésbé fontos, tisztán pszichológiai funkciói is vannak. Ha a takarékoság az illető személyiségéből fakad, nagyfokú lelki kielégülést érez, ha ennek megfelelően cselekedhet, azaz nem csupán a takarékoskodás gyakorlati előnyeit élvezi, hanem lélekben is elégedett. Gondoljunk csak a piaci bevásárlását végző kispolgár háziasszonyra, aki kétcentes megtakarítását úgy élvezi, mint ahogyan egy más karakterstruktúrával rendelkező ember az érzéki gyönyöröket. Nem csupán akkor elégedett valaki pszichológiai szempontból, amikor a karakterstruktúrájából fakadó követelményeknek megfelelően cselekszik, hanem akkor is, amikor olyan gondolatokról olvas vagy hall, amelyek - ugyanezen okokból a lelkéhez szólnak. A tekintélyelvű személyiség számára ezek a gondolatok abban az ideológiában öltenek testet, amely a természetet olyan roppant erőnek képzeleli el, amelynek alá kell vetnünk magunkat - vagy: kéjeleg egy, a politikai eseményeket szadisztikusan ecsetelő szónoklatban. Ez mind-mind fölöttébb vonzza őt, s kielégülésként hat rá, ha ilyesmit olvas vagy hallgat. Még egyszer összefoglalva: az átlagember esetében a karakter szubjektív funkciója abban áll, hogy arra ösztönzi őt: a gyakorlat szempontjából szükséges módon



cselekedjék, és tevékenysége egyben pszichológiai szempontból is kielégülést nyújtson számára.

Ha a társadalmi folyamatokban betöltött szerepe felől közelítünk a társadalmi karakterhez, abból a megállapításból kell kiindulnunk, amelyet a karakternek az egyénnel kapcsolatos funkciójáról tettünk: a társadalmi körülményekhez alkalmazkodva az ember olyan karaktervonásokat fejleszt ki, amelyek segítségével arra vágyik, amit tennie kell. Ha egy társadalomban az emberek zömének karaktere, azaz ily módon a társadalmi karakter hozzáidomul az egyénnek az adott társadalomban elvégzendő objektív feladataihoz, akkor az emberi energiák a társadalom működéséhez feltétlenül szükséges, nélkülözhetetlen alkotóerővé válnak. Vizsgáljuk meg Újra a munka példáját! Modern ipari társadalmunk megköveteli, hogy legtöbb energiánkat a munkára fordítsuk. Ha az emberek pusztán a külső kényszerítő erők hatására dolgoznának, gyakori összeférhetetlenség keletkezne aközött, amit tenniük kell, és aközött, amit tenni szeretnének, s ez lényegesen csökkentené hatékonyságukat. A karakternek a társadalmi feltételekhez való dinamikus alkalmazkodásával azonban az emberi energiák arra sarkallják az egyént, hogy - a súrlódások helyett - az adott gazdasági szükségszerűségeknek megfelelően viselkedjen. A mai embert nem kell kényszeríteni arra, hogy a lehető legkeményebben dolgozzon, hanem belső erő serkenti erre. Ennek pszichológiai jelentőségét már megkíséreltük feltárni. Másképpen szólva: az egyén nem külső tekintélyeknek engedelmeskedik, hanem egy belső tekintélynek - nevezzük akár lelkiismeretnek vagy kötelességtudatnak -, s ez sokkal hatékonyabban örködik felette, mint bármely külső tekintély. Röviden: a társadalmi karakter a külső szükségszerűségeket teszi belsővé, s ily módon befogja az egyén energiáit az adott gazdasági és társadalmi rendszer szolgálatába állítja.

Tehát - mint mondtuk - amennyiben kialakultak már bizonyos szükségletek a karakterstruktúrában, annyiban minden olyan viselkedés, amely összhangban áll ezekkel a szükségletekkel, pszichológiailag és az anyagi siker szempontjából is kielégülést eredményez. Ameddig a társadalom egyszerre képes nyújtani az egyénnek a kielégülés e két módját, akkor mondható el, hogy a pszichológiai erők erősítik a társadalom szerkezetét. Előbb vagy utóbb azonban a két tényező elválik egymástól. A hagyományos

karakterstruktúra továbbra is megmarad, de időközben új gazdasági feltételek alakulnak ki, amelyek nem felelnek meg a hagyományos karaktervonásnak. Az emberek hajlamuk szerint továbbra is karakterstruktúrájuknak megfelelően cselekednek, de ez vagy hátrányos helyzetbe hozza őket gazdasági céljaik elérésében, vagy nem nyílik megfelelő lehetőségük arra, hogy olyan állást találjanak, ahol "természetüknek" megfelelően tevékenykedhetnek. Jól példázza ezt a régi középosztályok karakterstruktúrája, kiváltképpen olyan országokban, mint Németország, amelyet rendkívül merev osztálystruktúra jellemez. A régi polgári erények - a mértékletesség, a takarékoság, az óvatosság, a gyanakvás - vesztettek értékükből a modern üzleti életben a kezdeményezőképeség, a kockázatvállalás és az erőszakosság Új erényeihez képest. Ha pedig (mint például a boltosok esetében) még mindig hasznosnak bizonyultak, akkor e területeken a lehetőségek olyannyira beszűkültek, hogy a régi középosztály fiainak csak egy töredéke "használhatta" hivatásában sikeresen e karaktervonásokat. Neveltetésük során olyan karakterüknek olyan jegyei alakultak ki, amelyek egykor ugyan jól megfelelték társadalmi rendjük helyzetének, ám a gazdaság gyorsabban fejlődött, mint a karaktervonások. A gazdasági és pszichológiai fejlődés között nyíló rés nyomán a lelki szükségleteket már nem lehetett a megszokott gazdasági tevékenységgel kielégíteni. E szükségletek persze tovább éltek, ezért más úton-módon kellett keresni a kielégülést. A saját maga hasznára törő, szűk látókörű és önző tevékenykedés, amely olyannyira jellemző volt a kispolgárságra, az individuális szintről nemzeti szintre emelkedett. A korábban az egyéni megélhetésért vívott harcban kiélt szadista késztetések pedig részben átkerültek a társadalom és a politika színterére, részben pedig a frusztráció következtében még vehemensebbé váltak. Mikor aztán fel szabadultak a gátak, ezek a késztetések az ellenfelek politikai üldözésében és a háborúban találtak kielégülést. Így történt, hogy a pszichológiai erők - összefonódva az általános hiányhelyzettel - többé nem voltak képesek a fennálló társadalmi rend fenntartására, hanem robbanóanyaggá váltak a demokratikus társadalom meglévő politikai és gazdasági rendjét lerombolni szándékozó csoportok kezében.

Nem szóltunk még arról a szerepről, amelyet a nevelés folyamata játszik a társadalmi karakter kialakulásában. Tekintettel arra, hogy

sok pszichológus szerint a kisgyermekkor szoktatás módszerei, illetve a felnövekvő gyermekek nevelésének technikái a karakter fejlődésének okává válnak, érdemes néhány megjegyzést tennünk ezzel kapcsolatban. Először is azt kell kérdeznünk, hogy mit értünk nevelésen. A nevelést persze sokféleképpen meg lehet határozni, a társadalmi folyamatok szemszögéből nézve azonban a következőképpen közelíthető meg. A nevelés társadalmi funkciója abban áll, hogy előkészítse az egyént a társadalomban betöltendő szerepére, vagyis úgy kell alakítani az egyén karakterét, hogy az a leginkább közelítse a társadalmi karaktert, hogy az egyén vágyai egybeessenek a társadalmi szerepéből fakadó szükségszerűséggel. Minden társadalom nevelési rendszerét ez a funkció határozza meg. A társadalom struktúráját vagy tagjainak személyiségét tehát nem tudjuk nevelés folyamatából kiindulva magyarázni. Ellenkezőleg, magát a nevelési rendszert kell az adott szociális és gazdasági struktúrából fakadó szükségszerűségekkel magyaráznunk. A nevelés módszerei azonban rendkívül fontosak, mert olyan mechanizmusokról van szó, amelyek a kívánt formára gyúrnak az egyént. A nevelés olyan eszköz, melynek segítségével a társadalmi követelmények egyéni tulajdonságokká válnak. A nevelés módszereit tehát nem tarthatjuk valamely társadalmi karakter kiváltó okának, az egyéni karakter kialakításában mégis az egyik legjelentősebb mechanizmusnak tekinthetők. Ebben az értelemben rendkívül fontos a nevelési módszerek megismerése és megértése a társadalom működésének átfogó elemzésében.

Az előbb mondottak a nevelési rendszer sajátos területére, a családra is érvényesek. Freud bebizonyította, hogy a kisgyermekkor élmények döntően befolyásolják a karakterstruktúra fejlődését. Ha ez igaz, akkor fel kell tennünk a kérdést, miképpen lehetséges, hogy a gyermekre, aki - legalábbis a mi kultúránkban - alig érintkezik a társadalom életével, mégis hatással van a társadalom. Ez nemcsak azzal magyarázható, hogy a szülők - bizonyos egyéni eltérésekkel - annak a társadalomnak a nevelési módszereit alkalmazzák, amelyben élnek, hanem azzal is, hogy személyiségük ugyancsak magán viseli az adott társadalom vagy e társadalom egyik rendjének karakterét. Gyermeküknek azt közvetítik, amit a társadalom pszichológiai légkörének vagy szellemének nevezhetünk, s ehhez elegendő, hogy önmagukat adják, hiszen személyiségük éppen ezt a

szellemet testesíti meg. Ebben az értelemben a család nem mint a társadalom pszichológiai képviselője.

Hangsúlyozva, hogy a társadalmi karaktert az adott társadalom létezési formája határozza meg, hadd emlékeztessenem az olvasót arra, amit az első fejezetben a dinamikus alkalmazkodásról mondtam. Igaz ugyan, hogy az egyént a társadalmi és gazdasági struktúra szükségszerűségei határozzák meg, alkalmazkodóképessége mégsem végtelen. Bizonyos fiziológiai szükségleteink parancsolóan követelnek maguknak kielégülést, nemkülönben néhány - az emberrel adott - lélektani sajátosságunk is, amelyeket szintúgy ki kell elégíteni. A kielégülés elmaradásának meghatározott következményei vannak. Milyen sajátosságokra gondolok? A legfontosabb minden bizonnyal az a törekvés, hogy növekedjünk, fejlődjünk és megvalósítsuk azokat a lehetőségeket, amelyeket az ember a történelem során fejlesztett ki. Így például az alkotó és kritikai gondolkodás képességét vagy azt, hogy differenciált érzelmi és érzéki élményeket éljünk át. Minden ilyen képességnek megvan a maga dinamizmusa. Ha e képességek az evolúció során kialakultak már, mindenképpen ki fejeződésre törnek. Persze elnyomhatók vagy akadályozhatók, de ez újfajta reakciókhoz, különösképpen rombolási és szimbiotikus készletések kialakulásához vezet. Továbbá úgy látszik, hogy a fejlődés általános hajlama - a hasonló biológiai hajlam pszichológiai megfelelője - kifejleszti bennünk a szabadságvágyat és az elnyomás gyűlöletét, minthogy minden fejlődésnek alapfeltétele a szabadság. A szabadságvágyat ugyancsak el lehet nyomni, el is tűnhet az illető tudatából, de még ez esetben sem szűnik meg egyfajta latens belső erőként létezni, amiről az ilyen elfojtással mindig együtt járó tudatos vagy tudattalan gyűlölködés is tanúskodik.

Joggal feltételezhetjük azt is, hogy - mint korábban már említettük - az emberi természetnek legbensőbb tulajdonsága az igazságosságra és az igazságra való törekvés, még akkor is, ha a szabadságvágyhoz hasonlóan, ezt is el lehet fojtani vagy torzítani. E feltevésünkkel az elmélet szempontjából veszélyes vizekre evezünk. Könnyű dolgunk volna ugyanis, ha visszatérhetnénk azokhoz a vallási vagy filozófiai feltevésekhez, amelyek e törekvéseink létét azzal magyarázzák, hogy Isten a saját képére teremtette az embert, vagy a természet elemi törvényeire hivatkoznak. Mi azonban nem támaszthatjuk alá ilyen



érvekkel gondolatmenetünket. Álláspontunk szerint az ember eme törekvését az igazságosságra és az igazságra csak akkor érthetjük meg, ha az emberiség teljes történetét elemezzük, mégpedig mind az egyén, mind pedig a társadalom szempontjából. Ezen a módon juthatunk arra a felismerésre, hogy mindenkinek, aki kívül van a hatalmon, az igazságosság és az igazság a legfontosabb fegyvere a szabadságáért és fejlődéséért folytatott harcában. Azonkívül, hogy a történelem során az emberiség többségének mindig is megkellett védenie magát azoktól a nagyobb hatalommal rendelkező csoportoktól, amelyek elnyomták és kizsákmányolták, gyermekkorában minden ember átél egy olyan korszakot, amelyben megtapasztalja a tehetetlenség állapotát. Feltehetően a tehetetlenségnek ebben a korszakában alakulnak ki az igazságérzet és az igazságra törekvés minden emberben fellelhető tulajdonságai. Megállapíthatjuk tehát: habár a karakter fejlődését az alapvető életfeltételek határozzák meg, s az emberi természet nincs biológiai híg előre meghatározva, ennek ellenére saját dinamikája van, amely aktív tényezője a társadalmi folyamatok fejlődésének. Ha egyelőre nem vagyunk is képesek pszichológiai fogalmakkal szabatosan leírni ennek a dinamikának a természetét, észre kell vennünk létezését. Amikor megkíséreljük elkerülni a biológiai és metafizikai fellógásuk hibáit, nem szabad egy hasonlóképpen súlyos tévedésbe sem esnünk: a szociológiai relativizmusra gondolok, mely szerint az ember nem egyéb, mint a társadalmi feltételek kényére-kedvére ringatott bábu. Az ember szabadságra és boldogságra való elidegeníthetetlen joga a veleszületett emberi tulajdonságokból fakad: az élet elfogadásából, abból a vágyból, hogy kifejlessze és megfelelőképpen kifejezze a történelmi fejlődés során kialakult képességeit.

Szeretnék ezen a ponton ismét rámutatni arra, hogy milyen különbségek vannak az ebben a könyvben kifejtett pszichológiai felfogás és a freudi lélektan között. Az egyik különbséget részletesen tárgyaltam az első fejezetben, de röviden itt is megismételném. Az emberi természetet alapvetően történelmileg meghatározottnak tekintem, bár a biológiai tényezők jelentőségét sem becsülöm alá, s úgy gondolom, nem volna helyes a biológiai és kulturális tényezők szembeállítása. A második különbség: Freud az embert alapjában véve entitásként, zárt rendszerként fogja fel, olyan rendszerként, amelyet a természet bizonyos, fiziológiailag meghatározott



ösztöntörekvésekkel ruházott fel. Véleménye szerint az ember jellemének fejlődését azok a reakciók határozzák meg, amelyekkel ezen ösztönök kielégítésére, illetve frusztrációja válaszol. Az én felfogásom szerint viszont az ember személyiségét leginkább úgy lehet megközelíteni, ha megértjük, milyen a kapcsolata a világgal, embertársaival és saját magával. Az embert elsősorban társadalmi lénynek tartom, nem pedig - miként Freud - olyan lénynek, aki elsődlegesen beéri önmagával, és csupán másodlagosan, ösztönös szükségleteinek kielégítésére van szüksége embertársaira. Ebben az értelemben azt gondolom, hogy az individuálpaszichológia lényegében társadalomlélektan vagy - Sullivan kifejezésével élve - a személyközi viszonylatok pszichológiája. A pszichológia kulcsproblémája nem egy ösztönös vágy kielégítése vagy frusztrációja, hanem az egyén és a világ közötti sajátos viszony. Azt a kérdést, hogy mi történik az ösztönös vágyakkal, az ember és a világ viszonyának egészén belül kell vizsgálnunk, nem pedig a személyiség problémájaként. Az én megközelítésemben tehát az egyén és a többi ember viszonyának középpontjában álló szükségletek és vágyak (mint például a szeretet, gyűlölet, gyengédség vagy szimbiózis) az alapvető pszichológiai jelenségek, míg Freud szerint ezek csupán az ösztönös szükségletek frusztrációjának vagy kielégülésének másodlagos következményei.

A karakterológia problémáinak szempontjából sajátos jelentőségre tesz szert az a különbség, amely Freud biológiai és a magam társadalmi tájékozódása között mutatkozik. Freud, illetve felfedezései nyomán Karl Abraham, Ernest Jones és mások azt feltételezik, hogy a gyermek etetés és ürítés közben az ún. erogén zónák tájékán (a szájban és végbélnyílásban) érzéki örömet él át, és - túlingerlés, frusztráció vagy alkatilag adott felfokozott érzékenység következtében - ezek az erogén zónák a későbbi években, amikor a normális fejlődés eredményeképpen a genitális területnek már elsődleges fontosságra kellett volna szert tennie, megtartják örömszerző, libidinózus jellegüket. E felfogás szerint a pregenitális szinten való megrekedés a karakterstruktúra részévé váló szublimációkhoz és reakcióképződésekhez vezet. Így például valaki azért érez hajlandóságot a pénz vagy más tárgyak kuporgatására, mert ezzel a széklet visszatartásának tudattalan vágyát szublimálja. Vagy netán azt várja, hogy mindent mástól, s ne saját erőfeszítéseinek árán kapjon meg, mert tudattalanul arra vágyik,

hogy úgy táplálják, mint egy csecsemőt, s ezt a vágyat szublimálja, váltja át a segítség, a tudás stb. megkaparintásának kívánságára.

Freud megfigyelései rendkívüli jelentőségűek, de magyarázatai már hibásak. Helyesen látta az "orális" és "anális" karaktervonások szenvedélyes és irracionális mivoltát. Azt is felismerte, hogy ezek a vágyak egyaránt áthatják a személyiség minden rétegét, a szexualitást, az érzelmi életet, az intellektust, és minden tevékenységbe belejátszanak. De az erogén zónák és a karaktervonások közti ok-okozati kapcsolatot éppen fordítva látta, mint ahogyan az a valóságban van. A gyermek karakterében másokkal fennálló kapcsolatok tapasztalatai alakítják ki azt a vágyat, hogy mindent, amit csak akar (szeretetet, védelmet, tudást és anyagi javakat), passzív módon, kívülről kapjon meg. Ha ezen élmények hatására a félelem meggyengíti saját erőforrásait, ha kezdeményezőképesége és önbizalma megbénul, ha gyűlölet ébred benne, amelyet később elfojt, s ha mindezzel egy időben az apa és anya csak akkor szereti vagy törődik vele, ha teljesen behódol nekik, akkor a gyermek lemond arról, hogy tevékenyen uralja a helyzetet, és minden energiájával egy külső forráshoz fordul, amely reményei szerint végül majd minden vágyát megvalósítja. Attitűdje azért lesz annyira szenvedélyes, mert ez az egyetlen módja, hogy megkísérelje vágyait valóra váltani. Az ilyen ember álmaiban vagy fantáziáiban gyakran visszatérő kép, hogy etetik vagy szoptatják. S ez azzal magyarázható, hogy minden szerv közül a száj a legalkalmasabb arra, hogy ezt a befogadó attitűdöt kifejezze. Látnunk kell azonban, hogy ezt a beállítódást nem az orális örömezzet maga okozza, ez csak a személynek a világhoz fűződő viszonyát fejezi ki a testi megnyilvánulások nyelvén.

Ugyanez vonatkozik az "anális" személyiségre is, aki sajátos élményei hatására sokkal inkább visszahúzódik a többi embertől, mint az "orális" típus. Biztonságot keresve autark, önmagával beérő lényé válik, aki fenyegetve érzi saját biztonságát a szeretettől és minden más kifelé irányuló érzelemtől. Való igaz, sok esetben ezek az attitűdök az etetéssel és az ürítéssel kapcsolatban fejlődnek ki, hiszen ezek a kora gyermekkor legfontosabb tevékenységei, egyszersmind ezek azok a területek, ahol a szülők szeretettel teli vagy elfojtó magatartása, illetve a gyermeki szelídség vagy dac

leginkább kifejeződik. Az erogén zónák túlingerlése vagy frusztrálása azonban önmagában nem rögzíti ezeket az attitűdöket a személyiségben. A gyermek valóban átél bizonyos kellemes élményeket az etetéskor vagy ürítéskor, ám ezek az érzetek csak akkor válnak meghatározóvá a karakter kialakulásában, ha - a testi megnyilvánulások szintjén - olyan attitűdöket képviselnek, amelyek a karakterstruktúra egészéből fakadnak.

Az anyja feltétlen szeretetében bízó csecsemőben a szoptatás hirtelen abbahagyása nem fog semmiféle súlyosabb karakterológiai következménnyel járni. Ha viszont a csecsemő úgy érzi, hogy nem bízhat meg maradéktalanul anyja szeretetében, akkor is kialakulhatnak benne "orális" karaktervonások, ha táplálása során nem voltak különösképpen zavaró mozzanatok. A későbbi "orális" vagy "anális" fantáziák vagy testi élmények nem azért fontosak, mert testi élvezetet okoznak, s nem is azért, mert ennek titokzatos szublimációi, hanem azért, mert kifejezésre juttatják azt a világhoz fűződő sajátos viszonyt, amely létrehozta őket.

Freud karakterológiai felfedezései csak ettől a ponttól válnak érdekessé a szociálpszichológia számára. Tétélezzük fel például, hogy az anális karakter, már amennyiben ez valóban jellemzi az európai középosztály alsó rétegeit, az ürítéssel kapcsolatos kisgyermekkorai élmények következtében alakul ki. Aligha találunk azonban megfelelő bizonyítékot arra, hogy megértsük: miképpen tesz szert valamely társadalmi osztály anális karakterre. Ha azonban az anális karaktert a másokhoz fűződő viszony egyik fajtájaként értelmezzük, olyan viszonyként, amely a karakterstruktúrában gyökerezik, és a külvilággal kapcsolatos élmények következménye, akkor világossá válik, hogyan járulhatott hozzá e karakterstruktúra kialakulásához a kispolgári rétegek életmódja, szűklátókörűsége, elszigeteltsége és ellenséges érzülete.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> F. Alexander a mi értelmezésünkhöz hasonló módon kísérelte meg újrafogalmazni Freud karakterológiai felfedezéseit. Vö. The Influence of Psychological Factors upon Gastro-Intestinal Disturbances. Psychoanalytic Quarterly (New York), 1934, No. 15. Bár nézetei előrelépést jelentenek a freudi állásponthoz képest, mégsem sikerült alapvetően meghaladnia biológiai beállítódását és teljesen felismernie, hogy a "pregenitális" készletések alapja és lényege az interperszonális kapcsolatokban keresendő.

A harmadik eltérés, amely elválaszt bennünket Freudtól, szorosan összefügg az előbbiekkal. Ösztöntani beállítottsága és az emberi természet gonoszságáról vallott mély meggyőződése alapján arra

hajlott, hogy minden "fennkölt" motívumot az emberben lakozó "közönségesre" vezessen vissza. Például az igazságérzetet azzal az eredeti irigységgel magyarázza, amelyet a gyermek minden olyan személy iránt érez, akinek többje van, mint neki. Mint az előzőekben kifejtettük, az igazság és a szabadság eszméi, jóllehet gyakran csak üres szavak és racionalizációk, őszinte törekvések is lehetnek, és megtévesztő minden olyan elemzés, amely nem dinamikus tényezőként kezeli őket. Ezek az eszmények egyáltalán nem metafizikaiak, az ember életfeltételeiben gyökereznek, és elemezni is így kell őket. Az a félelem, hogy idealista vagy metafizikai magyarázatokba csúszhatunk vissza, nem akadályozhatja meg magát az elemzést. A pszichológiának mint empirikus tudománynak az eszmények, illetve az eszményekkel kapcsolatos morális kérdések motiváló hatását kell tanulmányoznia. Ily módon szabadíthatja meg gondolkodásunkat azoktól a nem empirikus és metafizikus elemektől, amelyek a hagyományos megközelítésben elködösítették a problémákat.

Végezetül még egy kérdést kell megemlítenem, amelyben szintűgy eltér a véleményem a freudi állásponttól. A nélkülözés és a bőség pszichológiai jelenségeinek különbségéről van szó. Az emberi lét elmaradott szintjén a nélkülözés az úr. Bizonyos parancsoló szükségleteket minden másnál korábban ki kell elégítenünk. A kultúra és vele együtt a bőséget kísérő jelenségek csak akkor fejlődhetnek ki, ha az embernek az alapvető szükségletek kielégítésén túl is marad elegendő ideje és energiája. A szabad és spontán cselekedeteket mindig a bőség szüli. A freudi pszichológia a nélkülözés pszichológiája. Freud az élvezetet a fájdalmas feszültség megszűnéséből fakadó elégedettség érzéseként értelmezi. Rendszerében a bőségből fakadó jelenségeknek, mint például a szeretetnek és gyengédségnek nincs igazi jelentősége. Nemcsak hogy nem vette tekintetbe e jelenségeket, hanem az általa oly behatóan vizsgált jelenséget, a szexualitást is csak részben értette meg. Az élvezet definícióját követve, a szexualitásban csak fiziológiai kényszerítőerőt, a szexuális kielégülésben pedig a fájdalmas feszültségtől való megszabadulást látott. Pszichológiai rendszerében nem volt helye a szexuális ösztönnek mint a bőség jelenségének, illetve a szexuális élvezetnek mint olyan spontán örömnak, amelynek lényege nem a negatív értelemben vett megszabadulás a feszültségtől.

Milyen értelmezési elvet is alkalmaztunk e könyvben a kultúra emberi alapjainak megértésére? Mielőtt válaszolnánk erre a kérdésre, célszerűnek látszik felidézni azokat a főbb magyarázó elveket, amelyekben álláspontunk eltérő.

1. A freudi gondolkodást jellemző "pszichologizáló" megközelítés, mely szerint a kulturális jelenségek pszichológiai tényezőkben gyökereznek; e tényezők ösztönszerű törekvésekből erednek, és a társadalom kizárólag annyiban hat rájuk, amennyiben valamilyen mértékben elfojtja őket. Ezt az értelmezést követve a freudista szerzők a kapitalizmust az anális erotikával, a korai kereszténységet pedig az apafigurával kapcsolatos ambivalenciával magyarázták.<sup>2</sup>

2. Az az "ökonomista" megközelítés, ahogy az Marx történelemfelfogásának helytelen értelmezésében jelentkezik, a kulturális jelenségeket (például a vallást vagy a politikai eszméket) szubjektív gazdasági érdekekre vezeti vissza. Az ilyen álmarxista felfogás<sup>3</sup> oda is vezethet, hogy valaki a protestantizmust kizárólag a polgárság bizonyos szükségleteire adott válaszként magyarázza.

3. Végül pedig meg kell említenünk az "idealista" álláspontot, melyet Max Weber műve, A protestáns etika (s a kapitalizmus szelleme reprezentál. Weber szerint az új vallási eszmék felelősek az új típusú gazdasági viselkedés és az új kulturális szellem kialakulásáért, noha hangsúlyozza, hogy az efféle viselkedést sohasem határozzák meg kizárólagosan a vallási tanok.

<sup>2</sup> E módszer részletesebb tárgyalásához lásd E. Fromm: Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion. Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften (Wien), 16 (1930), 305-373.

<sup>3</sup> Azért nevezem ezt a szemléletet álmarxistának, mert Marx elméletét úgy értelmezi, hogy a történelmet gazdasági motívumok, az anyagi nyereségre való törekvés határozza meg, és nem úgy, ahogy Marx valójában gondolta, tehát hogy a történelem objektív feltételek által meghatározott; ezek a feltételek különféle gazdasági attitűdökhöz vezetnek, melyek között csak az egyik az anyagi javakra iránti erőteljes vágy. (Ezt már az első fejezetben is említettem.) A kérdést részletes tárgyalását lásd E. Fromm Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie. Zeitschrift für Sozialforschung (Paris) 4 (1935); valamint S. Lynd Knowledge for What? c. művének II. fejezetét.

A fenti magyarázatokkal ellentétben magam a következő álláspontot képviselem: az ideológiák és a kultúra általában a társadalmi karakterben gyökerezik. A társadalmi karaktert az adott társadalom viszonyai befolyásolják, és a meghatározó karaktervonások a társadalmi folyamatot hathatósan alakító erővé válnak. A protestantizmus és a kapitalizmus szelleméről szólván kifejtettem,



hogy a középkori társadalom összeomlása a középosztályt létében fenyegette, s ez a tehetetlenség, az elszigetelődés és a kételkedés érzetéhez vezetett, éppen ez a pszichológiai változás magyarázza Luther és Kálvin tanainak vonzerejét. Tanaik idővel csak tovább növelték és erősítették a karakterológiai változásokat, az így kialakuló karaktervonások pedig produktív erőként mozdították elő a kapitalizmus fejlődését, noha a kapitalizmus maga az időközben fellépő gazdasági és politikai változások eredménye.

A fasizmus értelmezésében hasonló magyarázó elvek alkalmazását kíséreltem meg. Eszerint a kispolgárság egyes gazdasági változásokra - mint például a monopóliumok hatalmának növekedésére és az első világháborút követő inflációra - bizonyos karaktervonások, nevezetesen a szadista és mazochista késztetések erősítésével reagált. A náci ideológia nem pusztán megfelelt ezeknek a karaktervonásoknak, hanem el is mélyítette őket, s így aztán hatékony erővé váltak a német imperializmus terjeszkedésének elősegítésében. Mindkét esetben látható: amikor egy meghatározott osztály az újfajta gazdasági folyamatok következtében veszélyeztetve érzi magát, a fenyegetésre ideológiailag és pszichológiailag egyformán reagál. Az így létrejött pszichológiai változások a gazdasági erők fejlődését szolgálják még akkor is, ha ezek az erők amúgy ellentétesek ezen osztály érdekeivel. Látható tehát: a gazdasági, pszichológiai és ideológiai erők úgy hatnak, hogy az emberek a változó külső feltételekre a maguk váltoásaival reagálnak, ezek a pszichológiai tényezők pedig meghatározzák a gazdasági és társadalmi folyamatot. A gazdasági erők hatást fejtenek ki, de nem pszichológiai motivációként, hanem objektív feltételként kell értelmeznünk őket. A pszichológiai tényezők szintúgy kifejtik a maguk erős hatását, de ezt úgy kell értenünk, mint magát a történelmi meghatározottságot. Az eszmék is hatnak, de csak akkor érthetjük meg őket, ha figyelembe vesszük, hogy gyökereik valamely társadalmi csoport karakterstruktúrájában erednek. A gazdasági, pszichológiai és ideológiai erők, kölcsönhatásaik ellenére, önálló életet élnek. Ez elsősorban a gazdasági fejleményekre igaz, amelyek-mivelhogy objektív tényezőktől függenek, mint amilyenek a természet adta termelőerők, a technika és a földrajzi körülmények - mégis saját törvényszerűségeik szerint haladnak. Ami pedig a pszichológiai tényezőket illeti, kifejtettük, hogy ugyanaz mondható el ezekről is: meghatározzák őket a külső életfeltételek, de megvan a

maguk saját dinamikája is, azaz olyan emberi szükségleteket fejeznek ki, amelyeket bár formálhatók, de meg nem szüntethetők. Az ideológia szférájában szintűgy hasonló, a logika törvényein és a történelem során felhalmozott tudásanyagon nyugvó autonómiával találkozhatunk.\*

Ugyanezt az alapelvet fogalmazhatjuk meg a társadalmi karakterre vonatkoztatva is: a társadalmi karakter az emberi természetnek a társadalom szerkezetéhez való dinamikus alkalmazkodásából ered. A társadalmi viszonyok változása a társadalmi karakter módosulásával jár, azaz új szükségletek és új szorongások keletkeznek. Az új szükségletek új eszméket szülnek, és az embereket is fogékonnyá teszik irántuk. Az új eszmék pedig végzik a dolgukat, azaz stabilizálják, erősítik az új társadalmi karaktert, és ily módon meghatározzák az egyéni cselekvést. Másképpen fogalmazva: a társadalmi feltételek az ideológiai jelenségeket a karakter közvetítésével befolyásolják. A karakter ugyanakkor a társadalmi viszonyokhoz való nem passzív, hanem dinamikus alkalmazkodás során jön létre. A dinamikus alkalmazkodás alapjai olyan elemekből állnak össze, amelyek vagy biológiailag adottak az emberi természetben, vagy pedig a történelmi fejlődés során válnak az emberi természet elválaszthatatlan részévé.

\* Lásd ehhez Fromm *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud* (New York, 1962) c. művének 8. fejezetét (GA 411.).

## **ERICH FROMM: Menekülés a szabadság elől**

Az 1933-ban a nácizmus elől menekülni kényszerült német társadalomtudós, Erich Fromm 1941-ben adta közre e munkáját - angol nyelven, Amerikában.

A mű hű tükre azoknak a sors- és eszmei-szakmai fordulatoknak, amelyeken szerzője következetes tudományos gondolkodása és a külső események hatására szükségszerűen átesett. Az addig közkeletű pszichoanalitikus szükséglet- és libidóelmélettel szemben Fromm a szabadság egzisztenciális problémáját állította művének középpontjába. Az ember karakterét, személyiségét - mondja - nem az ösztönös szükségletek kielégítésének mikéntje határozza meg,

hanem a szabadsághoz való viszony. Így például az autoriter személyiség kialakulását torz menekülési mechanizmusokként értelmezi, amelyekkel az egyén megpróbál megszabadulni az elidegenedéstől, a magánytól, a számára elviselhetetlen "negatív szabadságtól". A kétféle, negatív és pozitív szabadság megkülönböztetése olyan rendezőelvvé vált e műben, amely lehetővé tette, hogy nagy történelmi korszakokat és mozgalmakat éppúgy értelmezhesen vele, mint a személyiségzavarok, egyéni neurózisok különböző formáit.

Fromm éles bírálata az emberi személyiség kibontakozását akadályozó mindenfajta belső és külső korlátozásról joggal tette művét híressé és mindenféle vulgáris világmagyarázat szemében hírhedtté. E gondolatmenetet folytatja később 1947-ben Az önmagáért való ember című munkájában. Mindkettő joggal hívta magára a magyar olvasóközönség kiemelt figyelmét.

A szerző szenvedélyes hitvallása az ember "veleszületett és elidegeníthetetlen" jogáról a szabadságra, méltán emeli írását az el nem évülő művek kategóriájába.