

## SZEMÉLYISÉG ÉS „MI-TUDAT”

A személyiség kérdése világszerte nyomatékosan az érdeklődés előterébe került. A társadalom és a megismerés szükségletei mind Keleten, mind Nyugaton (különböző, ellentétes vagy hasonló motívumoktól meghatározottan) az emberi egyéniség szerkezetének, dinamikájának elmélyült tanulmányozását, egyén és közösség a mai feltételek között alakuló ellentmondásos viszonyának a megvilágítását sürgetik. Egy olyan világban, amelyben a rohamos műszaki fejlődés — többek között — az emberek ellenőrzésének félelmetesen hatékony eszközeit hozta létre (s ezek személyiségromboló, a manipulálást szolgáló erőkként máris növekvő veszedelmet jelentenek), de amelyben közösség és egyén számára a szabad kibontakozás anyagi és szellemi lehetőségei is adóttak, a személyiség sorsa és jövője kitartó tudományos-filozófiai erőfeszítéseket dinamizál, s nagy politikai szenvedélyeket gerjeszt. Ha a reneszánsz a feudális-egyházi kötöttségekből kitörő individuum kora volt, napjainkban valóságos reneszánszát éljük mindazoknak a törekvéseknek, amelyek az egyén további következetes emancipálását s a társadalommal kiépítendő, az időszerű igényeket valóban kielégítő kapcsolatait szorgalmazzák.

Több kutató (Ralph Linton, Svetozar Stojanović, Lucien Sève) közvetlen összefüggést állapít meg egyrészt a társadalmi rendszer, valamint a különböző (bölcseleti, lélektani, etikai stb.) elméletek, másrészt a személyiségnek biztosított hely, illetve a személyiség elemzésében elért színvonal között. Ebben a megközelítésben valamely társadalom kialakította személyiség típusa vagy valamely tudományos-erkölcsstani iskola kidolgozta személyiségelmélet *kritériummá válik*. Olyan ismérvvé, amely meggyőzően fejezi ki mind a szóban forgó rendszer, mind pedig a vizsgált irányzat korszerűségét, haladó avagy maradi-reakciós jellegét.

Ami a szocializmust illeti, egyre erőteljesebben tör magának utat az a felismerés, hogy a termelési viszonyok forradalmi átalakítása csak feltétele, kiindulópontja volt annak a megújulásnak, amelynek — a tényleges demokratizmus biztosításával — el kell vezetnie a — Marx hirdette — sokoldalú személyiség megjelenéséhez. Ez az erkölcs szférájában is végbemenő nagy változást szavatolja — a polgári demokratikus forradalmakban kivívott egyéni szabadságjogok megőrzésével és továbbfejlesztésével — a szocialista rend felsőbbrendűségét. A struktúrák átalakítása nyilván nem választható el az emberétől; az utóbbi viszont nem automatikus következménye az előbbinek. A két folyamat egységet alkot a szocialista forradalom további menetében.

A szabad egyéniségnek mint értéknek, mint öncélnak az elismerése valóban hitelesen jelzi a marxizmus reneszánszát; mindazoknak az egyszerűsítő nézeteknek a felszámolását, amelyek az emberben csupán gazdasági érdekeitől egyértelműen meghatározott „szerszámkészítő állat”-ot

láttak. A személyiség felé forduló megsokszorozódott figyelem a szocialista humanizmusból merít, s annak az eszmeáramlatnak a hatására erősödött fel, amely Marx ifjúkori írásait az őket megillető helyre juttatta, s ugyanakkor a marxista bölcséleti embertan, axiológia és erkölcs-tan kidolgozására sarkallt. Ösztönző szerepet játszott ebben a törekvésben Adam Schaff *Marxizmus és egyén*, valamint I. Sz. Kon *Az Én a Társadalomban* című könyve, nálunk pedig C. I. Gulian, A. Tănase, N. Bellu, N. S. Dumitru művei és tanulmányai gazdagították a gyorsan növekvő szakirodalmat. A serkentő szükségletek és biztató kezdeményezések ellenére még nem rendelkezünk a marxista filozófia kidolgozott személyiségelméletével, amelyre pedig elengedhetetlenül szükség van, hogy a *Német ideológiában* megfogalmazott feladat teljesíthető legyen: a proletároknak „meg kell dönteniük az államot, hogy személyiségüket érvényre juttathassák“.

Sartre-nak nyilván igaza volt, amikor a *La critique de la raison dialectique* bevezetőjében egy átfogó marxista személyiségelmélet hiányát kifogásolta, tévedett viszont, amikor ezt az úrt pusztán az egzisztencializmussal kívánta kitölteni.

A marxizmus nem csupán igényli a mind az elméleti fejlődés, mind a szocialista gyakorlat szempontjából nélkülözhetetlen személyiségtudományt, hanem biztosítja is azt az elméleti alapot, amelyre ez a jellegzetesen tudományközi vizsgálódás felépülhet.

A marxista személyiségelméletnek ugyanakkor dialógus-terméknek kell lennie. Kétségtelenül csak dialógus-feladatként kivitelezhető. Ezen nem csupán azt értjük, hogy ez az elmélet nem nélkülözheti az emberrel foglalkozó tudományok (biológia, fiziológia, lélektan, szociológia, antropológia stb.) összes fontos eredményeit, bárhol láttak napvilágot, hanem fel kell még ismernünk, hogy ennek az elméletnek a korszerűsége a nagy kortárs bölcséleti áramlatokkal történő szembesítést is megköveteli. És itt az egzisztencializmussal, különösen pedig a *perszonalizmussal* való párbeszédre gondolunk. Míg azonban az előbbivel folytatott vita hovatóább már eszmetörténeti adalékká válik, az utóbbival történő konfrontáció érdemben — tudomásunk szerint — még nem valósult meg. Igaz, hogy *Perspectives de l'homme* (Paris, 1961) című munkájában Roger Garaudy már több mint egy évtizeddel ezelőtt kezdeményezően lépett fel ebben az irányban, kiemelve — többek között — Emmanuel Mounier az *Esprit* című folyóirat oldalain, majd több műben megfogalmazott felfogásának érintkezését Teilhard de Chardin víziójával és szembenállását a hagyományos individualizmussal. Garaudy annak idején jelezte, hogy a polgári individualizmus bírálatában Mounier több vonatkozásban is Marxból ihletődik, ám nem a mai társadalom történelmi, dialektikus elemzéséből, hanem egy eszményi perszonalista közösség meghatározásából indul ki.

Garaudy megjegyzéseire adott s az említett könyvben közölt vála-szában Jean Lacroix, aki Mounier halála után Jean-Marie Domenach mellett az irányzat hangadó képviselője, kiemeli, hogy a perszonalizmus nem filozófia a fogalom megszokott értelmében, hanem számos nagy gondolkodó eszmevilágában jelenlevő törekvés arra, hogy az emberiség totális megvalósítása érdekében magunkban és másokban a személyiséget felépítsük. Ő is a dialógus mellett foglalt állást, amelyet jogosan

összeegyeztethetetlennek tart bármilyen apologetikával (i.m. 166—168.). Egyik nemrég megjelent tanulmányában pedig (Lacroix egyébként a közelmúltban a Francia Kommunista Párt égisze alatt megjelenő *La Nouvelle Critique* című folyóiratban — 1973. 61. — is nyilatkozott) hangsúlyozza, hogy a perszonalizmus nem csupán a filozófiatörténet múltjában követhető nyomon, hanem a jelen idők nagy mozgalmaiban (nőemancipáció, a különböző etnikumok öntudatra ébredése stb.) is hatékonyan munkál. Ami a marxizmust illeti, Lacroix sem fogadja el Althusser ismert felfogását a marxi oeuvre-ben található kettősségről, hanem azt fejtegeti, hogy Marx egész életművén végigvonul a negyvenes évek elején kidolgozott humanista felfogás: *biztosítani mindenki számára személyisége teljes kibontakozását az emberi kapcsolatok maradéktalan áttekinthetőségében (transzparencia) s a legbensőségesebb emberi kommunikációban* (Jean Lacroix: *Personalisme, marxisme, anarchisme*. Esprit, 1972. 10.).

A marxi személyiségkonceptió és humanizmus alapjainak ez az értelmezése valóban termékeny párbeszédre kínál lehetőséget, amellyel — örvendetes módon — legutóbb éppen egy hazai szerző élt, szép eredménnyel. Gh. Vlăduțescu — kompetenciáról, tárgyilagosságról és biztos kritikai érzékről tanúskodó — könyvében (*Personalismul francez*. București, 1971) erőteljesen exponálja Mounier ama nézeteit, amelyek elhatárolván magukat mind az individualizmustól, mind pedig a szabványosító kollektívizmustól, az embert az egyén s a társadalom egységében ragadják meg. Mounier-nál — írja Vlăduțescu — a személyiség vagy nyitottá, kommunikációra képessé válik a világ számára, vagy megszűnik létezni. A Te és a Mi megelőzi, de mindenképpen kíséri az Ént (i.m. 106.).

\*

Sok még a tisztázásra váró probléma a személyiség fiatal tudományában. Képviselőinek erőfeszítéseit a fogalomtisztázás is lekötötte bizonyos mértékben, s ma sem mondhatjuk, hogy teljes egyetértés alakult volna ki például az egyed, az egyén, az egyéniség, a személy, a személyiség stb. használatát illetően. Van azonban egy vonatkozás, amelynek értelmezésében a legtöbb kutató és gondolkodó véleménye találkozik. Ez pedig a személyiség társadalmi meghatározottsága, társadalmi jellege. Paradoxonnak tűnik, de tény, hogy a modern, sokoldalúan fejlett, autonóm szocialista személyiség hívei — a Feuerbachról szóló VI. marxi tézis szellemében — elsősorban azt emelik ki, hogy a személyiséget társadalmi lényként kell felfognunk. (A VI. tézis sok vitát kiváltó értelmezésében Adam Schaff nézetét osztjuk, aki legutóbb Lucien Sève egyszerűsítő, az emberi lényeket a társadalmi viszonyokkal azonosító felfogásával polemizálva rámutat arra, hogy a természet részét alkotó emberi lény egyben nyilván a társadalomnak is része, s így kettős determinizmus hatása alatt van. Az adott társadalmi viszonyok határozzák meg, mivé válik a valamely társadalomban élő ember. Ily módon metaforikus értelemben lehet tényleg arról beszélni, hogy az emberi lényeg „a társadalmi viszonyok összessége“ [*L'homme et la société*. 1971. 19.]).

A személyiség struktúráját végső fokon a társadalmi viszonyok szerkezete határozza meg, ez a sajátos determinizmus főként a társadalmi szerep közvetítésével érvényesül. A szocializációban formálódik a személyiség, ennek során sajátítja el a nélkülözhetetlen társadalmi tapasztala-

latokat. A személyiség nem a leibnizi zárt monász, hanem a társadalmi integráció, a társas kölcsönhatások terméke, amely ugyanakkor egyedi belső struktúrájában a különböző motívumok, beállítottságok és orientációk megismételhetetlen ötvözetét tartalmazza.

Amikor a marxisták szinte magától értetődő tényként regisztrálják, hogy az ember természeti egyedként is a társadalmi fejlődés terméke, ezzel semmiképpen sem pusztá produktumnak tekintik. Ellenkezőleg. A személyiség számukra elválaszthatatlan a szabadságtól, az önalakítástól, a különböző alternatívák között választó, önmagát megvalósító, cselekvő egyéniségtől, aki autenticitásában válik valóban azzá, ami.

A személyiség és a társadalom viszonya távolról sem egyértelmű, távolról sem ellentmondásmentes. Az ember úgy része a világnak, illetve a társadalomnak, hogy szembéállítja magát vele. Ez az ellentmondás a személyiségfejlődés hiteles közege, amelyben a társadalom individualizációja elválaszthatatlan az egyéniség társadalmiasulásától (Rudi Supek).

Folytonosság és változás kölcsönösen kiegészíti egymást a személyiségben. Talcott Parsons szerint ez olyan cselekvésrendszer is, amelynek stabilitását az adott művelődés nyújtotta modellek biztosítják, dinamikáját viszont a követett célok határozzák meg. A személyiség ugyanis lényegét tekintve teleologikus jellegű, és a szerep közvetítésével kapcsolódik a társadalmi rendszerhez. Utóbbi a kultúra révén továbbítja az integrációhoz nélkülözhetetlen normákat és értékeket. Ily módon a személyiség nem más, mint egyrészt a szervi eredetű indítékok és energiák, másrészt pedig a társadalmi-kulturális környezet normáinak és értékeinek a csomópontja. Parsons optikájában a személyiség egész pályája során az adott társadalmi-kulturális milióval összefüggésben alakul. Ez a felfogás részben érintkezik a korszerű marxista koncepcióval, amely — I. Sz. Kon értelmezésében — kiemeli a közösség nagy személyiségnevelő funkcióját, de ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a személyiség mint alkotó princípium nem csupán alkalmazkodik a körülményekhez, hanem valami újat is teremt. A személyiség gazdagságát a társadalmilag jelentős értékek asszimilálásának mértéke szabja ugyan meg, ám az alkotás és az önmegvalósítás legfontosabb feltétele a személyiségnek ama képességében található meg, hogy kilépjen közvetlen környezetének kereteiből (i.m. 79—81.).

\*

Öntudat és „mi-tudat“ elválaszthatatlan a személyiség struktúrájában, ama egységben, amelyben különböző tulajdonságai között szoros belső összefüggés mutatkozik. Míg az előbbi kialakulása — az alany önmagára irányuló reflexiójaként — az a folyamat, amelyben az ember önmagát mint sajátos, különálló totalitást ismeri meg, és személyiségének azonosságát rögzíti, az utóbbi teszi lehetővé, hogy ezt az egyedi totalitást egy integrációhoz tartozó egyedként észlelje. A „mi-tudat“-nak köszönhetően a személyiség azonosságának rögzítése az én-tudatban az integrációval történő azonosulással bővül. E két folyamat nincs ellentétben, sőt, kiegészíti egymást a spontán, illetve a tudatos alakulásban. „Az egyed *identifikálja* magát saját integrációjával. Ez az identifikáció *spontanul* és párhuzamosan megy végbe az én-tudat kialakulásával. A *mi* családunk, a *mi* városunk, a *mi* nemzetünk szembéállítása a »mással« (az

ő családjuk, az ő városuk, az ő nemzetük) éppen olyan természetes az egyed számára, mint a puszta én-motiváció. Az emberiség gyermekkorában ez a »mi-tudat« végigkíséri az ember életét; emlékezzünk Marx gondolatára, amely szerint egy »természetes közösségbe« született egyén csak azzalal konkrét egyén, hogy az adott közösség tagja. Az emberiség felnőttkorában ez már csak a gyermekkorra érvényes; itt e felnőtté válás lehetővé teszi, hogy az ember megválassza saját integrációját (vagy ne is válasszon integrációt).“ (Vö. Heller Ágnes: *A mindennapi élet*. Budapest, 1970. 37.)

Ebben az azonosulásban az egyén túllép szűkebb önkörén, hogy bekapcsolódjék a kollektivitás életébe, hogy sikereiben és kudarcaiban osztozzék. A participáció, az együttcselekvés így olyan tényezővé válik, amely meghatározó erővel épül be a személyiség struktúrájába. Hatásában pedig ösztönözheti vagy fékezheti az illető tevékenységét, fejlődését. Elősegítheti, illetve akadályozhatja érdekeinek, törekvéseinek érvényesülését. Táplálhatja jogos nemzeti büszkeség, de elzárkózást is igazolhat, és előítéleteket is hordozhat.

Az egyén természetesen több csoport, több közösség tagja lehet, s a többszörös participáció következtében többféle „mi-tudat“-tal rendelkezhet. Ezek között konfliktus támadhat, amelynek valaminő választás útján történő megoldása nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az egyén állást foglalhasson, cselekedhessen. Nyilván, a csoportok, a kollektivitások fontossága, elsődleges vagy másodlagos jellege szerepet játszik abban, hogy melyik „mi-tudat“-nak lesz elsőbbsége, melyik válik dominánssá. Nem szabad figyelmen kívül hagynunk továbbá azt a szempontot sem, hogy társadalmiság és közösség fogalmai közé nem illeszthető egyenlőségi jel.

A marxi terminológiában a „természetes közösségek“ s az „illuzórikus közösségek“ fogalmával találkozunk, a mai szakirodalomban pedig különbséget tesznek például olyan közösségek között, amelyekbe az egyén „beleszületik“, s olyanok között, amelyek tudatos cselekvés, szervezés eredményei. Vita folyik a valóságos és a képzeletbeli közösségekről\*, s ezekben az egyén és a kollektivitás viszonya eltérően, sőt ellentétesen alakul. A társadalomlélektan, a szociológia dolgozta ki a vonatkozási (referencia-)csoport fogalmát, ama kollektivitásnak a jelölésére, amellyel az egyén a legszorosabb közösséget érzi. Az egyén a legintenzívebben a vonatkozási csoport életében vesz részt, s főként e csoport normáit és értékeit tartja a maga számára irányadónak. Elsődleges életorientációját mindezekelőtt az ún. kitüntetett vonatkozási csoport értékrendjéből meríti, s rendszerint a referencia-csoporttal való azonosulást kifejező „mi-tudat“ válik nála dominánssá.

\*

Nem nehéz felismerni, milyen fontos funkciót teljesít a „mi-tudat“ — többek között — az etnikai csoportok, a nemzet vagy a nemzetiség életében. Éppen ezért a kutatók figyelme is egyre inkább e jelenségre irányul. (Vö. Lucien Bernot: *Les „nous“ et les „ils“*. *Contribution à l'étude des relations inter-ethniques*. Ethnies, 1972. 2.) Termékenyítő

\* Vö. Tordai Zádor: *Közösség és illuzórikus közösség*. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1972. 2., 3–4.

vizsgálódásnak bizonyulhat például annak tisztázása, hogy mi a helye a „mi-tudat“-nak a nemzeti, illetve a nemzetiségi tudatban, és hogyan kapcsolódik e tudatok többi alkotóeleméhez. Elengedhetetlen annak az elemzése, hogy mi a viszony a nemzeti—nemzetiségi „mi-tudat“ és az osztálytudat között. Szükségesnek mutatkozik továbbá megvizsgálni, hogyan kapcsolódik ez a „mi-tudat“ a hazafisághoz, a nemzetköziséghez.

A honi szakirodalomban vita folyt az ún. etnikai tudatról s arról a szerepről, amelyet a nemzeti tudat kialakulásában betölt. A szerzők többsége azon a nézeten van, hogy az utóbbi semmiképpen sem azonosítható az előbbivel, de — határozottan elhatárolván magukat az etnikai eredetet misztifikáló nacionalista felfogásoktól — úgy vélik, hogy a közös eredet tudata a nemzeti tudat elemei közé tartozik. Ezzel összefüggésben Ion Rebedeu felveti a „népi öntudat“ és a nemzeti tudat viszonyának kérdését. (Vö. *Națiunea și contemporaneitatea*. București, 1971. 313—319.)

Anélkül, hogy az egész jelzett problémakör érdembeni taglalásába bocsátkoznánk, megjegyezni kívánjuk, hogy a „mi-tudat“ mai nemzeti-ségi vonatkozásban sem helyettesítheti például a romániai magyarság törekvéseit, múltját és jövő távlatait, sajátosságait, a román nemzethez s a többi együttélő nemzetiséghez fűződő kapcsolatait kifejező gazdagon tagolt, ideológiai jellegű tudatát. Az utóbbi nem nélkülözheti viszont az előbbi erős, érzelmi töltését. Ami pedig a közös eredetet illeti, ennek tudata e viszonylatban sem abszolutizálható, már csak azért sem, mert a nemzetiségi tudat összetevői között megkülönböztetett fajsúlyúak a választásban, vállalásban, elkötelezettségben, hűségben jelentkező erkölcsi mozzanatok.

A „mi-tudat“ egyébként nem valamilyen elvont szférában, hanem a valóság talaján, reális feltételek között jön létre. Kibontakozása az egyén esetében elválaszthatatlan az adott közösséggel összekötő nyelvtől, szokásrendszertől, hagyományoktól — művelődéstől. Említettük már, hogy az egyén a szocializáció folyamatában sajátítja el a társadalmi tapasztalatokat, ismereteket. Nos, a nemzeti—nemzetiségi „mi-tudat“ kialakulásához nélkülözhetetlen nyelvet, szokásokat, hagyományokat, szemléleti sajátosságokat, magát a nemzeti—nemzetiségi kultúrát éppen a szocializáció folyamán építjük be személyiségünk szerkezetébe.

A lélektan és a kulturális antropológia értelmezésében bonyolult korreláció állapítható meg a személyiségfejlődés s az adott kulturális környezet között. Ralph Linton szerint annak az egyénnek a személyisége, aki egész életét egy viszonylag állandó jellegű művelődéssel rendelkező társadalomban éli le, szinte maradéktalanul integrálódik az illető környezetbe, s alkalmazkodik e művelődés megszabta normákhoz. (Vö. Ralph Linton: *Fundamentul cultural al personalității*. București, 1968. 167—168.)

A kultúra pedig antropológiailag olyan emberi terméknek, képződménynek tekintendő, amely egyrészt túléli az egyént, másrészt viszont — Harry Stack Sullivan felfogásában — „minden emberbe beivódik, ez a váza mindennek, amit az ember gondol és tesz. Enélkül nem lenne emberi, nem lenne képes élni“. (Patrick Mullahy: *Az interperszonális kapcsolatok és a személyiségfejlődés elmélete. A pszichoanalízis és modern irányzatai* című kötetben. Budapest, 1971. 379.) Nyilvánvaló, s ezt a kö-

rülményt számos kutató hangsúlyozza, milyen fontosak a korai gyermekkor évei e kulturális hatás befogadásában. Tekintettel arra, hogy a művelődés befolyása részben a felnőtteknek a gyermek számára modellként jelentkező magatartása, részben pedig a társadalmilag jellemző modelleknek az egyén részéről történő rendszeres megfigyelése, elsajátítása révén érvényesül, a család, a közvetlen környezet, az iskola nagy szerepet játszik a közösséghez való tartozás tudatának kialakításában, illetve e „mi-tudat“-ot hordozó vagy kísérő tényezők asszimilálásában.

És itt a nyelvnek, az anyanyelvnek a személyiségfejlődésben betöltött funkcióját kell kiemelnünk. A nyelv mint az emberek közötti kapcsolatteremtés legfőbb eszköze egyben a szocializáció döntő tényezője. Ezzel kapcsolatban Nicolae Mărgineanu Charles Blondelre hivatkozik, aki szerint a gyermek a nyelv, a beszéd segítségével kerül kapcsolatba, lelki közelségbe azzal a csoporttal, amelybe tartozik. A nyelv teszi számára lehetővé, hogy megismerje és elsajátítsa csoportja szokásrendszerét, értékrendjét és életfelfogását. (Vö. Nicolae Mărgineanu: *Psihologia persoanei*. Cluj—Sibiu, 1944. 258—260.)

A nyelv, illetve a beszéd és a szocializáció viszonyát taglalva, Basil Bernstein, a szociolingvisztika egyik szaktekintélye a családot, az egykorúak csoportjait, az iskolát és a munkát tekinti a szocializáció leglényegesebb közvetítőjének. A szocializáció Bernsteinnál arra a folyamatra utal, „amelynek során a gyermek meghatározott kulturális identitásra tesz szert, másrészt a gyermek reakcióira, amelyeket az ilyen identitás kivált belőle“. A gyermek tudata ugyanis mind tartalmi, mind formai szempontból a szocializációban fejlődik ki. Ami viszont a beszédet illeti, Bernstein felfogásában a különböző beszédformák vagy kódok a társadalmi struktúra következményeiként jelentkeznek, a társadalmi viszonyformáját szimbolizálják. A londoni szociológus úgy látja, hogy a szocializációs eljárásokra s köztük a beszéd kódokra a társadalmi osztály, illetve a családtípusok hatnak alakítóan. (Vö. Basil Bernstein: *Társadalmi osztály, nyelv és szocializáció*. Valóság, 1971. 11.) Ha tehát a „mi-tudat“ a szocializáció eredménye és tényezője, az anyanyelv kétségtelenül az etnikai csoportok kollektív azonosságának s az autentikus személyiségfejlődésnek eszköze és biztosítója.

\*

A személyiségkutatás az egyedi, megismételhetetlen egyéniséget kívánja megismerni, de nem mondhat le az általánosításról sem. A személyiség ugyanis mindig az egyes és az általános egysége. Ebben a dialektikus egységben pedig a tipizálás felől közelíthető meg eredményesen, lévén a típusalkotás az az eljárás, amely lehetővé teszi a közös személyiségjegyek kiemelését és egy adott társadalomra jellemző személyiségstruktúra megragadását. Innen a marxista személyiségtipológia szükségessége, innen ama feladat időszerűsége, hogy a személyiségtypusok sajátosságainak feltárásakor — az egyoldalú lélektani tipizálásoktól eltérően, ám pszichológiai szempontokat is érvényesítve — alapvetően az egyén s a társadalom kölcsönhatásából induljunk ki. Tekintettel arra, hogy az értékorientációk egyszerre társadalmiak és egyéniak, I. Sz. Konrájuk épít az ún. *társadalmi jellem* meghatározásában. A társadalmi jel-

lem szerinte a személyiséget egy adott társadalomban jellemző, tipikus értékorientációk összessége (i.m. 25—26.).

Törekvésünkben kritikailag hasznosítanunk kell mindazokat az elméleteket és megközelítési módokat is, amelyeket a társadalom és a személyiségtípusok összefüggéséről nem marxista pszichológusok és kultúrantropológusok dolgoztak ki. Fromm és Riesman mellett Kardiner és Linton nevét kell említenünk. A két utóbbtól származik az „alapvető személyiségszerkezet“ fogalma, amelyet Kardiner igen széles kulturális összehasonlítások céljára alkotott, Linton viszont a nemzetekre, a nemzeti karaktertípusokra vonatkozó vizsgálódásokban is alkalmazni kíván. Az alapvető személyiségtípus, Linton koncepciójában valamely társadalomra jellemző közös személyiségvonások tartós konfigurációja, közös értékeket szállít a társadalom tagjainak, s így lehetővé teszi számukra, hogy érzelmileg egységesen reagáljanak minden, közös értékeket érintő helyzetben. Linton még bizonyos kiegészítő konfigurációkról, az ún. státus-személyiségekről is beszél, s ezek a társadalmon belül létező csoportok válaszait, reakcióit közvetítik. Minden társadalomnak megvan a maga alapvető személyiségtípusa, megvannak a többi társadalométól különböző státus-személyiségei (i.m. 155—157.).

Szemponunktából annak a felderítése lenne tanulságos, hogy mi az összefüggés egy etnikai csoport (nemzet vagy nemzetiség) s e csoportra jellemző személyiségtípus között; mi a viszony az ún. nemzeti jelleg, nemzeti jellem és a megfelelő személyiségtípus között; hogyan épül be a nemzeti jellem a személyiség struktúrájába.

Tudjuk, mennyi vita folyt és folyik a nemzeti jellem, a nemzet lelki sajátosságai körül. Tudjuk, milyen nehéz e kategóriákat meghatározni. Mégis, Klineberg úttörő munkája óta a nemzeti karakterre vonatkozó kutatások állandó fejlődésben vannak, s maga ez a tény valós és tartós, a bűvárkodást ösztönző társadalmi szükségletekre utal. Persze, nem a letűnt, sőt levitézlett romantikus, igen gyakran nacionalista elfogultságokat tápláló nemzetkarakterológiák iránt mutatkozik a megújuló kereslet. A személyiségtudomány is csak olyan tárgyilagos vizsgálatok eredményeit hasznosíthatja, amelyek — a sajátos művelődési konfigurációkkal kapcsolatban várható sajátos karakterszerkezetekre figyelmeztetve — számolnak mind a nemzeti jellem történeti jellegével, mind a nemzeteken belül található (gyakran ellentétes érdekű) csoportok s főként osztályok létevel.

A személyiségtipológia és az etnikumközi viszonyok sajátos összefüggéseit tárják fel a „marginális ember“ és az „autoriter személyiség“ meghatározására vonatkozó elméletek, illetve kísérletek. A peremember fogalma a néprajztudományból került a személyiségkutatásba, s annak a típusnak a megjelölésére szolgál, amelynek tagjai különböző kultúrák határán elhelyezkedve, kedvező konjunktúra esetén összekötő kapcsolatot jelenthetnek az etnikumok, illetve kultúráik között, konfliktusok esetén azonban maguk is belső vagy külső ellentmondások — gyakran tragikus sorsú — áldozataivá válhatnak. Ezt a sorsot a nagy lengyel költő, Julian Tuwim 1944-ben megfogalmazott kiáltványa juttatja kifejezésre: „Már hallom is a kérdést: »Honnan veszi ezt a *mi-t?*« Nekem azok a zsidók adják fel, akiknek mindig azt hajtogattam, hogy lengyel vagyok. Most meg majd a lengyelek teszik fel a kérdést, akik számára többé-

14-38

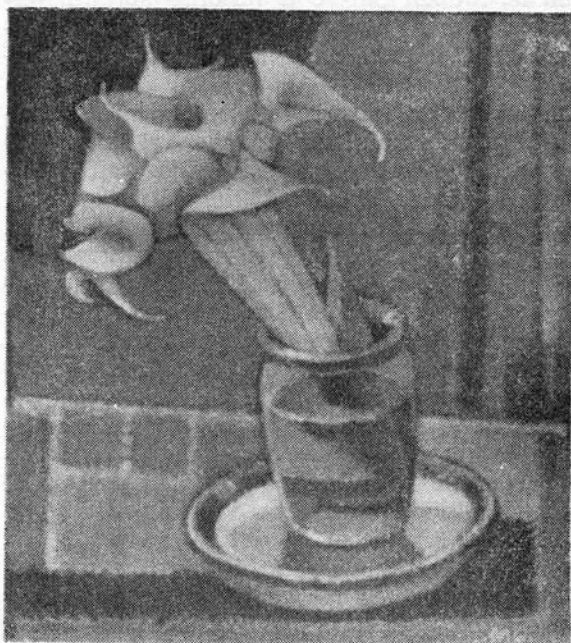
kevésbé zsidó maradtam. Íme a válaszom ezeknek is, azoknak is... Lengyel vagyok, mert nekem úgy tetszik, hogy lengyel legyek. [...] De már hallom a hangot: — Jól van. Hát ha maga lengyel, miért írja azt: Mi, zsidók? — Erre azt válaszolom: A vér miatt. — Tehát mégis fajvédés? — Nem, egyáltalán nem fajvédés, ellenkezőleg. Kétfajta vér létezik: az, ami az erekben csörgedez, és az, ami az erekből elfolyik. Az első a test nedve, ennek tanulmányozása a fiziológusok dolga. Az, aki ennek a vértnek az élettani tulajdonságokon kívül egyebeket is tulajdonít, mint ahogy ezt mostanában látjuk, az a városokat romhalmazzá teszi, emberek millióit leöldösi, és végül, mint látjuk, saját népét is pusztulásra ítéli. Másfajta az a vér, amelyet a nemzetközi fasizmus vezére az emberiségből kicsapol csak azért, hogy megmutassa saját vére felsőbbrendűségét... A zsidók vére (nem a »zsidóvér«) mély, széles patakokban ömlik. E patakok sötét áradata viharos, tajtékozó folyóba egyesül, és ebben az új Jordánban veszek szent keresztiséget magamra, szent, véres, forró, vértanú testvériséget a zsidókkal...“

Ami viszont az autoriter személyiséget illeti, láttuk, az etnikai csoportokra jellemző „mi-tudat“ előítéleteket is táplálhat, etnocentrizmus-sá torzulhat. A fajelmélet, a fasizmus arra készítetett egyes kutatókat, hogy megvizsgálják, milyen tényezők hatása alatt válik valaki etnocentrikussá, antiszemitává. A vizsgálatok 1943-ban kezdődtek az antiszemizmus tanulmányozására biztosított alapítvány közreműködésével. Sanford és Conrad kutatásaiba később a frankfurti iskola Amerikába emigrált tagjai, Horkheimer és Adorno is bekapcsolódtak, s a túlnyomó részben pszichológiai vizsgálatok ahhoz a megállapításhoz vezettek, hogy valamely kisebbségi csoporttal szemben előítéleteket tápláló személyek hajlamosak arra, hogy más csoportokkal szemben is hasonló magatartást tanúsítsanak. (Körülbelül ebben az időben Sartre is hasonló konklúziókra jutott az antiszemita jellemzése során. Az olyan személy, akinek előítéletei vannak, szerinte a következő elv szerint él: „Gyűlölök, tehát vagyok.“)

A személyiségben rejlő potenciális fasizmus mérésére Adornóék skálát készítettek. Az ún. F-skála megszerkesztéséhez az etnocentrizmus (E) mérésére szolgáló skálából indultak ki, és keresték az antiszemizmus-sal (A=S) való kapcsolatát. A skála a nemzeten kívüli népekkel szembeni gyűlölködést, illetve a saját nép túlbecsülésére való hajlamot tükrözte. Az etnocentrizmus és az antiszemizmus között igen nagy korrelációs tényező mutatkozott, amiből azt a következtetést vonták le, hogy az utóbbi az általános etnocentrizmus egyik megnyilvánulása. Az autoriter személyiség pedig — felfogásuk szerint — az a típus, amelynek hordozóinál az etnocentrizmuson kívül még más jellemvonások, ún. személyiségváltozók találhatóak (merev konvencionizmus, kritikátlan behódolás a csoporton belül eszményített tekintélyek előtt, agresszivitás, babona és sztereotípiák, hatalom és keménység, rombolási ösztön és cinizmus stb.), s ezek dinamikus összefüggésben állanak a nyílt faji előítéletekkel. (Vö. Nevitt Sanford: *Az autoriter személyiség elmélete*, a *Szociálpszichológia* című kötetben. Budapest, 1973. 384—406.)

A *The Authoritarian Personality* tételei sok vitát és bírálatot váltottak ki. A kritikusok szakmai-módszertani és társadalmi-politikai szempontból emeltek kifogást a kísérletek s a konklúziók bizonyos vonat-

kozásai ellen. Rámutattak például arra, hogy az autoritarizmus és az előítélet között nincs olyan szükségszerű kapcsolat, ahogy azt Adornóék állítják, megjelenésüknek éppen ezért mélyebb, szociális okai vannak. Az egész polémia mégis hozzájárult az előítéletek, az etnocentrikus elfogultságok lélektanának megvilágításához. A problémakör vizsgálata azonban nem szorítkozhat a pszichológiai elemzésre; a nacionalizmus, a fasizmus elsősorban társadalmi jelenség, amelynek meghatározóit a szociológia segítségével lehet és kell felderíteni. A tipológiai és a struktúravizsgálatok is arra figyelmeztetnek viszont, hogy személyiségeszményünk, a *demokratikus-szocialista személyiség* kialakítása nem csupán megfelelő (gazdasági és kulturális) körülményeket, hanem kitartó, a lélektanra is építő nevelőmunkát követel. Ennek a nevelőmunkának a marxista személyiségvizíóiból, a „marxista perszonalizmusból“ (Stojanović) kell merítenie, szem előtt tartva, hogy a tudományos-műszaki forradalom távlatában az egyén alkotó erőinek kifejllesztése a civilizáció fejlődésének *döntő paraméterévé* válik (Richta), a közösség szempontjából pedig oly nélkülözhetetlen felelősség kategóriája csak a személyiséggel kapcsolatban nyer értelmet (Kolakowski). A szocialista nemzetiség mint *reális közösség* olyan „mi-tudat“-ot feltételez, amely autentikus közösségi szellemet táplál, és összeegyeztethetetlen — többek között — az autoriter személyiség képletében is megtalálható türelmetlenséggel, szolgálai konformizmussal, nemzeti és faji elfogultságokkal. Ez a személyiség és ez a közösségi szellem kölcsönösen feltételezi egymást, az együttes cselekvésben pedig létrejöhet egyén és kollektivitás összhangja, az egyéni és a közösségi érdekek egyezése. Ez a „mi-tudat“ nem kizárólagos, nem elzárkózó jellegű. Ellenkezőleg: a maga nyitottságában a népek közötti testvériséget sugallja.



Mohi Sándor: Virágok