

IMÁGÓ BUDAPEST

Pszichoanalízis — társadalom — kultúra

Az Imágó Egyesület lapja

Alapítva: 2010-ben

2016/1

PSZICHOANALÍZIS ÉS TÁRSADALOMKRITIKA Hagyományok és új kihívások I.

TARTALOM

BEVEZETÉS (*Erős Ferenc*) 3

TANULMÁNY

Michael Wolf: Klinikai szociológia és pszichoanalitikai
szervezetfejlesztés 6

Joel Whitebook: Kritikai elmélet és pszichoanalízis: Marx és Freud
összekapcsolása 26

Weiss János: A variációs tézis kritikája 53

MŰHELY

Takács Bálint: Történeti és elméleti adalékok az ideológia
lélektani kutatásához 58

Željka Matijašević: The new authoritarianism in its homophobic form:
Croatia 2013 72

ARCHÍVUM

Sabine Richebächer: „Vágyom arra, hogy valamennyiükkel együtt
lehessek...” – Sabina Spielrein-Scheftel 1927. augusztus 24-i levele
a Don menti Rosztovból Max Eitingonhoz 88

RECENZÍÓ

Molnár Emese: John Launer Spielrein-életrajzáról 106

Erős Ferenc: Erich Fromm életei 113

E SZÁMUNK SZERZŐI 122

ENGLISH SUMMARIES 123

• IMÁGÓ BUDAPEST •

ISSN 2062-5383

5. évfolyam, 1. szám, 2016
PSZICHOANALÍZIS ÉS TÁRSADALOMKRITIKA
Hagyományok és új kihívások I.

Főszerkesztő:
BORGOS ANNA

Szerkesztőbizottság:
AJKAY KLÁRA, BÉKÉS VERA, BÓKAY ANTAL (elnök), CSABAI MÁRTA,
ERDÉLYI ILDIKÓ, ERŐS FERENC, HÁRS GYÖRGY PÉTER, TOM KEVE, SZÉKÁCS JUDIT,
VAJDA JÚLIA, VALACHI ANNA

A szerkesztőség tagjai:
BÁLINT KATALIN, BORGOS ANNA, CSABAI MÁRTA, DOBOS ELVIRA,
ERŐS FERENC, GYIMESI JÚLIA, KOVAI MELINDA, KOVÁCS ANNA, KOVÁCS
PETRA, KŐVÁRY ZOLTÁN, LÉNÁRD KATA, PAPP-ZIPERNOVSZKY ORSOLYA

Jelen számot szerkesztette:
ERŐS FERENC

Tördelő szerkesztő:
KOVÁCS ANNA

E számunk megjelenését az



Nemzeti Kulturális Alap támogatta

Az Imágó Budapest szerkesztőség e-mail címe:
imago@imagoegyesulet.hu

A kiadó Imágó Egyesület URL címe: <http://www.imagoegyesulet.hu>
A folyóirat URL címe: <http://imagobudapest.hu>

Copyright by Imágó Egyesület, 2016
Felelős kiadó: ERŐS FERENC, alapító főszerkesztő

BEVEZETÉS

Az *Imágó Budapest* jelenlegi – és előkészületben lévő – következő száma a pszichoanalízis és a társadalomkritika viszonyával foglalkozik. A téma nem ismeretlen az *Imágó Budapest* – és elődje, a *Thalassa* – olvasóinak. A *Thalassa* már legelső, 1990-es számában is foglalkozott – Ferenczi társadalomlélektani és társadalompolitikai elgondolásainak bemutatása és elemzése révén – ezzel a kérdéssel, és a téma későbbi számainkban is, más és más kontextusokban, újra és újra felbukkant. 2006-ban jelent meg, a *Thalassa* „Pszichoanalízis és társadalomkritika” című száma, amelyben a „freudomarxizmus”, a pszichoanalitikusan orientált társadalomfilozófia és szociálpszichológia néhány reprezentatív művét, többek között Wilhelm Reich, Theodor Adorno és Erich Fromm írásait közöltük. 2015-ben (3. sz.) jelent meg – Kovai Melinda szerkesztésében – az immár csak elektronikusan megjelenő *Imágó Budapest* „Egyéni szociális probléma” című száma, amelynek cikkei főként a pszichoterápia társadalmi felelősségével és a pszichológiai diszkurzusok társadalomkritikai lehetőségeivel foglalkoztak.

Jelen számunk súlypontja – a *Thalassa* 2006/2-3. számához hasonlóan – a frankfurti iskola társadalomfilozófiai és szociálpszichológiai munkássága, illetve annak mai különféle értelmezései. Michael Wolf német pszichoanalitikus és szociológus „Klinikai szociológia és pszichoanalitikai szervezetelemzés” című tanulmányában a pszichoanalízis alkalmazásának a frankfurti kritikai elmélet hagyományaihoz visszanyúló, de azt több tekintetben meghaladó egyik lehetőségét, a *klinikai szociológiát* mint társadalmi szervezetek „megzavart életpraxisának” helyreállítására irányuló tevékenységet mutatja be.¹ Joel Whitebook amerikai pszichoanalitikus és filozófus, akinek a *Thalassában* korábban két tanulmánya is megjelent, (Whitebook 1995, 2005) „Kritikai elmélet és pszichoanalízis: Marx és Freud összekapcsolása” című tanulmányában Adorno és Horkheimer alapművét,

¹ Lásd erről még Michael Wolf másik, nemrégiben, ugyancsak Weiss János fordításában megjelent cikkét (Wolf 2015).

A *felvilágosodás dialektikája*-t állítja középpontba. E mű szerzői elutasítják az autonóm, nem elidegenedett én fogalmát, mint a „megbékületlen világgal való hamis megbékülést”. Whitebook Hans Loewald munkáinak megvilágításában azt vizsgálja, hogy Adorno és Horkheimer én-felfogása hogyan kapcsolódik Freud énről szóló elméleteihez, és hogy A *felvilágosodás dialektikája*-nak negatív emberképe milyen változásokon ment át Herbert Marcuse, majd Jürgen Habermas munkásságában. Weiss János, mindkét tanulmány fordítója Whitebook cikkéhez írt rövid kiegészítésében arra hívja fel a figyelmet, hogy Erich Fromm *Menekülés a szabdság elől* című művének keletkezésében fontos szerepet játszott Horkheimer egy korábbi tanulmánya, ugyanakkor A *felvilágosodás dialektikája*-nak paradigmája elsődlegesen Fromm koncepciójának elutasításán keresztül jött létre. Takács Bálint „Történeti és elméleti adalékok az ideológia lélektani kutatásához” című dolgozata az ideológia kutatásának mai szociálpszichológiai irányait tekinti át, összefüggésbe hozva őket Erich Fromm 1932-es analitikus szociálpszichológiájával, valamint Wilhelm Reich, Horkheimer és Adorno munkásságával.

Željka Matijašević, a zágrábi egyetem professzora „The New Authoritarianism in Its Homophobic Form: Croatia 2013” című angol nyelvű tanulmányában a Fromm, Adorno és Horkheimer által kidolgozott klasszikus autoritarianizmus-fogalmat veti össze az „új tekintélyelvűséggel”, rámutatva arra, hogy míg az előbbi az apához való ödipális kapcsolaton, az utóbbi a nácisztikus személyiségstruktúrán alapszik. Az „új tekintélyelvűséget” jól példázza a 2013-as horvátországi népszavazás, amely nagy többséggel utasította el az azonos neműek házasságának törvényesítését. Fromm és a frankfurti iskola kapcsolatával, Fromm életművének újrafelfedezésével és újraértékelésével foglalkozik saját cikkem, két, újabban megjelent monográfia, Lawrence J. Friedman és Kieran Durkin könyvének ismertetése alapján.

Sabina Spielrein, a legendás orosz pszichoanalitikus több alkalommal szerepelt már a *Thalassa* hasábjain (Spielrein 2006, 2008, Molnár 2008), saját írásaival és róla szóló dolgozatokkal. Jelen számunkban egy levelét közöljük, amelyet 1927-ben írt a Don menti Rosztovból Berlinbe, német kollégájának, Max Eitingonnak. A címzett jeruzsálemi hagyatékából előkerült levél érdekessége, hogy Spielrein beszámol benne a pszichoanalízis akkori Szovjetunió-beli recepciójáról, a „freudomarxista vitákról” és személyes életének alakulásáról is. A levelet Sabine Richebächer bevezető tanulmányával közöljük. A bevezető tanulmányt és a levelet Friedrich Melinda fordította. Spielrein életéről és munkásságáról további képet kaphat az olvasó John Launer *Sex Versus Survival* című könyvéből, amelyet jelen számunkban Molnár Emese ismertet.

Erős Ferenc

HIVATKOZÁSOK

- ADORNO, TH. W. 2006. A freudi elmélet és a fasiszta propaganda mintázata. *Thalassa* 17(2-3):7-32.
([http://www.mtapi.hu/thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/\(17\)2006_2-3/007-32_Th-W-Adorno.pdf](http://www.mtapi.hu/thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/(17)2006_2-3/007-32_Th-W-Adorno.pdf))
- FROMM, E. 2006. A tehetetlenség érzéséről. *Thalassa* 17(2-3):71-94.
([http://www.mtapi.hu/thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/\(17\)2006_2-3/071-94_E-Fromm.pdf](http://www.mtapi.hu/thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/(17)2006_2-3/071-94_E-Fromm.pdf))
- MOLNÁR E. 2008. Sors-törédek Sabina Spielreinről. *Thalassa* 19(3):3-11.
([http://www.mtapi.hu/thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/\(19\)2008_3/03-11_Molnar_Emese_Spielreinrol.pdf](http://www.mtapi.hu/thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/(19)2008_3/03-11_Molnar_Emese_Spielreinrol.pdf))
- REICH, W. 2006. Pszichoanalízis és szocializmus. *Thalassa* 17(2-3):61-70.
([http://www.mtapi.hu/thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/\(17\)2006_2-3/061-70_W-Reich.pdf](http://www.mtapi.hu/thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/(17)2006_2-3/061-70_W-Reich.pdf))
- SPIELREIN, S. 2006. Naplórészletek (1909–1912). *Thalassa* 17(1):49-62.
([http://www.mtapi.hu/thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/\(17\)2006_1/049-62_S-Spielrein.pdf](http://www.mtapi.hu/thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/(17)2006_1/049-62_S-Spielrein.pdf))
- SPIELREIN, S. 2008. A destrukció mint a keletkezés ősoka. *Thalassa* 19(3):13-51.
([http://www.mtapi.hu/thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/\(19\)2008_3/13-51_S-Spielrein_Pusztitas_es_keletkezes.pdf](http://www.mtapi.hu/thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/(19)2008_3/13-51_S-Spielrein_Pusztitas_es_keletkezes.pdf))
- WHITEBOOK, J. 1995. A Thanatosz valósága: Lacan elemzése az énről. *Thalassa* 6(1-2):19-35.
([http://www.mtapi.hu/thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/\(06\)1995_1-2/019-035_white-book.pdf](http://www.mtapi.hu/thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/(06)1995_1-2/019-035_white-book.pdf))
- WHITEBOOK, J. 2007. Tudomány és vallás: a pszichoanalízis objektivitásának és kritikájának problémája. *Thalassa* 18(1):43-66.
([http://www.mtapi.hu/thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/\(18\)2007_1/043-066_J-Whitebook.pdf](http://www.mtapi.hu/thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/(18)2007_1/043-066_J-Whitebook.pdf))
- WOLF, M. 2015. A pszichoanalízis mint kutatási módszer (Kísérlet Erich Fromm koncepciójából kiindulva). *Replika* 94. szám, 131-143. o. (<http://replika.hu/replika/94-07>)

Michael Wolf

KLINIKAI SZOCIOLÓGIA ÉS PSZICHOANALITIKAI SZERVEZETFEJLESZTÉS

Előszó

1. Az itt következő tanulmány a klinikai szociológia és az alkalmazott pszichoanalízis témáival foglalkozik. Az úgynevezett alkalmazott pszichoanalízis a pszichoanalitikus hivatásgyakorlás meghatározott vonásait felmutató különleges esete. Tipikus példa erre az analitikus szervezetfejlesztés tevékenysége, amit többféle okból is választottam. Először, mert a tárgykört tekintve szociológiai téma (szervezetszociológia). Másodsor, mert Németországban legalábbis, az „alkalmazott” pszichoanalízisnek ez egy még szokatlan munkaterülete. És végül azért is, mert a pszichológia és a szociológia nagyon gyümölcsöző találkozásának tartom, sokkal inkább, mint a pszichoanalitikus „kultúraelmélet” illuzórikus területét. (Reiche 1995.)

2. Ha a következőkben „tudományról” vagy empiriáról, vagy kutatásról beszélek, akkor ezen általában egy kvalitatív, hermeneutikai, értelem-konstruáló tudományt értek. Ez természetesen nem zárja ki az adatok és a kiértékelés eredményeinek lehetséges integrációját, amelyhez kvantitatív módszerekkel (pl. leíró statisztika, cluster-analízis) jutunk el. De ebben az esetben felmerülnek tartalmi konzisztencia-követelmények is, mivel a különböző utakon nyert adatokat egymásra kell tudnunk vonatkoztatni. (Lásd Grünewald/Wolf 1985.)

3. A szociális struktúrákkal való társadalomtudományos és pszichoanalitikus foglalkozás (bármilyen magas szinten legyenek is aggregálva: lehetnek interakciós rendszerek, szervezetek vagy társadalmak) már nem operálhat olyan régi ellentétekkel, mint tudás és hatalom, vágy és represszió. Ezek mindig is plakatív megfogalmazások voltak, és hogy ez a két pólus áthatja egymást, azt már Foucault-tól megtanulhattuk. Ez az olyan antagonizmusokra is igaz, mint a szubjektum és az objektum, vagy a felvilágosodás és az uralom. Ezeket már nem lehet mint a belsőt és a külsőt, mint az egyiket és a másikat elgondolni, mivel kölcsönösen feltételezik és áthatják egymást, s így inkább egy interaktív kontinuitás tipizált pólusainak tekintendők. A szubjektumok mindig össze is kötnek struktúrákat, amelyek

különböző mértékben reflexíve jelenvalók (vagyis tudatosak); a tudás mindig a szervezett formákban áll, a praktikákban vagy az interakciós struktúrákban; a vágyak pedig mindig létrehozottak és strukturáltak, sohasem „tiszták”, és nem a szocializációs és az interakciós struktúrákon túl helyezkednek el. Ezzel elbúcsúztatunk egy olyan értelem- és jelentés-fogalmat, amely csak szubjektív vagy intencionális, és állítólag állandó konfliktusban áll az „objektivitással” és az „anyagisággal”. Ennek helyébe az interakciók és az azok történetébe beágyazott jelentés-struktúrák lépnek, amelyekre vonatkoztatva aztán feltárjuk az intenciók, a motivációk, a szubjektív és az interszubjektív jelentéseket mint értelmezési mintákat.

4. Az alábbiakban a szociológia és a pszichoanalízis viszonyát a bevezetett összefüggések mentén, egy olyan perspektívából tárgyalom, amelybe hangsúlyosan bevonom a saját szakmai tapasztalataimat. Ezt termékenyebbnek és egy ilyen tanulmány számára megfelelőbbnek tartom, mint egy extenzív és példaszerű bemutatást, amely kiterjedne a marxizmus és pszichoanalízis, a pszichoanalízis és a kritikai elmélet, a pszichoanalízis mint társadalomtudomány, a pszichoanalízis és a hermeneutika, a Fromm-Marcuse-összecsapás, a szubjektum kritikai elméleteinek rekonstrukciójára – hogy csak a legkiemelkedőbbeket említsem. Máshol ezeket a vitákat is részletesebben tárgyalom, a „mainstream”-irányzatok peremén, amikor a pszichoanalízissel mint a kritikai elmélet módszerével foglalkoztam, tekintettel az ide vonatkozó empirikus vizsgálatokra. (Wolf 1989.) És ugyanígy itt is fel fognak bukkanni a klinikai szociológia és a pszichoanalitikus szervezetfejlesztés egzotikusnak tűnő peremvidékén.

1. Klinikai szociológia

Először is bemutatnám a „klinikai szociológia” koncepcióját. Ez egy meglehetősen szokatlan és paradoxnak tűnő fogalom. Vele kapcsolatban két elképzelést szeretnék ismertetni és megvitatni.

Az egyik Ulrich Oevermanntól származik (1990). Ehhez először is Oevermannat szeretném genealogikusan beilleszteni a „szociológia és a pszichoanalízis” témakörébe. Ő korábban Habermas tanársegédje volt, és a frankfurti iskola kritikai elméletének (ha lehet így mondani) harmadik generációjába tartozik, egy nagyon sajátos, mert a „frankfurti viszonyokhoz” képest strukturalista és objektivista megközelítésmóddal. És ugyanakkor tudatosan és nagyon határozottan a kritikai elméletnek abban a tradíciójában áll, amely különös viszonyt alakított ki a pszichoanalízissel. Rendszeres támaszkodik (mások mellett) Freudra és Adornóra. (Lásd pl. Oevermann 1983.) A pszichoanalízis „kritikai” szociológusai közül egyedülként dolgozott ki szisztematikus elméletet mint bázis-elméletet, egy szocializáció-

elmélet mint társadalomelmélet keretein belül. Továbbá kidolgozta a látens interakciós és jelentés-struktúrák elméletét, valamint az ehhez kötődő módszert. (Miközben a pszichoanalitikus Lorenzer a maga „materialista szocializációelméletét” nem a pszichoanalízisben, hanem a „materialista társadalomelméletben” horgonyozza le. [Lorenzer 1974.]

A másik koncepciót L. Wirth amerikai szociológus (1931) képviseli. Wirth a „Chicago School”-hoz, amerikai szociológiának a funkcionalizmus által uralt hagyományához tartozik. A chicagói iskola (lásd pl. Lindner 1990) empirikusan orientált nagyváros-szociológiként határozza meg önmagát, amely a jelenkor szociális problémáit vizsgálja elméleti és koncepcionális eszközökkel, egy kimondottan empirikus-gyakorlati megközelítési móddal. („Go down to the streets and get your feet wet.”)

2. Oevermann koncepciója

Oevermannak a „klinikai szociológiára” vonatkozó koncepciója egy hermeneutikai, a struktúrát rekonstruáló eljárás-ként jellemezhető, tekintve az „objektív hermeneutika” (kutatási) módszerét, amely mindig szisztematikusan vonatkozik az egyes esetekre (és ehhez igazodva az adatszerzés és a kiértékelés kvalitatív). Ez a tipikus esetstruktúrák generalizálásán keresztül teremt összefüggést az egyes eset elemzése, valamint a szocializáció- és cselekvésemélet mint társadalomelmélet között.

A „klinikai” megjelölés az egyes esetre vonatkozó kutatás, a tudományos elméletalkotás és a lehetséges intervenciók eme összefüggésére utal. Ez a „klinika” olyan értelmezése, amely egy szakma, mint az orvostudomány, ismert módszerét általánosítja a professzionális cselekvés módszerévé, és éppen ezáltal teszi a professzionális szociológia egyik ágává. A klinikai koncepciója így elválik a szomatikus zavarok kezelésének példájától, és általában a megzavart életpraxis kezelésére vonatkozik, legyen szó szomatikus, pszichés vagy szociális zavarokról. (Lásd Wolf 1990.)

A „klinikai” értelmezése Oevermannnál mindenesetre egyoldalú marad: egyrészt ugyan kidolgozza az egyes esetre vonatkozó, abduktív, nem az alárendelés logikáját követő kutatási gyakorlatot, ugyanakkor adós marad a klinikai szociológia mint „alkalmazott” társadalomtudomány kidolgozásával. Vagyis a konkrét társadalmi eset „pácienseit” (család, szervezet stb.) csak diagnosztizálja (ez a kutatás), de nem hatol előre azok kezeléséig (intervenció, alkalmazott szociológia). Oevermann mintha ennek tudatában lenne, de mégis beleütközik annak határába, amit „társadalmon” ért. Ugyanúgy, mint a „rég” (a „kommunikációelméleti fordulat” előtti) kritikai elmélet, ezen az egész társadalmat (vagyis a totalitást) érti. Ennek megfelelően a klinikai szociológia potenciális kliensének/páciensének és megrendelőjének

csak az ilyen általánosan értelmezett „társadalmat” tekinti. Ebben az értelmezésben a tudománynak mint a differenciálódás során létrejött társadalmi alrendszernek az lesz a funkciója, hogy megtalálja az igazságot; mint ahogy más társadalmi alrendszerek a konszenzus (igazságszolgáltatás) vagy az egészség (orvostudomány) megtalálására törekszenek. Ilyen alapon a szociológia más megrendelőinek nincs efféle közbeeső szintű funkciója. Oevermann ugyan utal arra, hogy lehetséges az intézményeknek tanácsokat adni, vagyis lehetséges a klinikai szociológia praxisa. Ezt azonban nem fejti ki részletesebben, és azokról a speciális megbízásokról és esetekről, amelyeket az objektív hermeneutika feldolgoz, nem jelentek meg publikációi. Egy kivétel van, a „BKA-tanulmány” (Oevermann/Simm 1984), amely azonban döntően kutatási munka. Kidolgoz ugyan a szervezeti folyamat megváltoztatására irányuló javaslatokat (megváltozott kriminalisztikai adatgyűjtés), ezeknek a javaslatoknak az implementálási folyamatát azonban nem tematizálja. Így csak az a kicsit túlzó elképzelés marad a szociológiai klinikusról, hogy az más szakmák felügyelője, egyfajta igény és felkérés nélküli meta-klinikus.

Ez véleményem szerint az oevermanni koncepció egy szisztematikus problémájával függ össze, azzal a tisztázatlan kérdéssel, hogy beszélhetünk-e „megzavart életgyakorlatról”, vagy sem. Szerintem egy klinikai szociológia koncepciójának szükségképpen tartalmaznia kell egy klienst, és a kliensnek kell, hogy legyen egy élet-gyakorlati problémája, és valamitől szenvednie kell, ami arra motiválja őt, hogy a „szociológiai klinikához” forduljon. Tehát valami zavarnak kell fellépnie a saját életpraxisában, illetve cselekvési rendszerében. Ha ilyen nem lép fel, akkor hiányzik a felkérés, a munkakapcsolat, a keret, illetve a setting¹ és a kezelés. Ennek megfelelően Oevermannnál hiányoznak azok az elemzések, amelyekben a klinikai-szociológiai szakma intervenciói tárgyalásra kerülnének.

Ez elsősorban abból táplálkozik, hogy a „megzavart életpraxis” eszméje nincs kielégítően tisztázva. Egyrészt azt írja, hogy az életpraxis maga is teremt materiális racionalitást a weberi értelemben, és ezek az anyagi-racionális struktúrák mindig szabályokat követnek, és ennyiben értelmesek és soha sem „megzavartak” vagy „betegek”. Ami megzavarható, az a szubjektumnak az az erőfeszítése, amely a hamis tudaton keresztül, a neurotikus eltorzításon keresztül hamis képzetet alakít ki magának (materiálisan-racionálisan) a saját életéről. Ebben az esetben a problematika az úgynevezett értelmezési síkon lép fel, az arra vonatkozó indivi-

¹ Az eredeti német szövegben is megtartja az angol kifejezést („setting”) a szerző, ezzel is utalva arra a tendenciára (ld. pl.: D. Quindoz: *The psychoanalytic setting as the instrument of the container function.*), amelynek célja, hogy összefoglalják és kiemeljék azokat a tárgyi és módszertani jellemzőket, amelyek megkülönböztetik a *pszichoanalitikus helyzetet* az egyéb terápiás, mindenek előtt az egyéb pszichoterápiás helyzetektől. [*Szerk. megj.*]

duális vagy kollektív elképzelések szintjén, hogy mi az, ami interakció-strukturálisan adott és reprodukálható. Vannak ugyan megzavart értelmezési minták, de az élet mint olyan, mindig helyes, mivel ezen nem lehet túllépni. Oevermann maga nagyrészt ezt az álláspontot képviseli, és eszerint a pszichoanalízisnek vagy más intervenciók eljárásainak csak az lehet a feladatuk, hogy ezeket az értelmezési mintákat helyre tegyék, és a szó legtágabb értelmében helyes tudatot teremtsenek. S akkor az életpraxis és ennek adekvát értelmezése megint fedésbe merülhet (ami egyébként egy régről ismert „materialista” koncepció).

Másrészt Oevermann mégis csak egy megzavart életpraxisból indul ki; habár az homályban marad, hogy miben is áll a megzavartsága ennek az életpraxisnak. Mindenesetre ezt az érintetteknek maguknak is észlelniük kell és el kell ismerniük. Példaként a megzavart családi viszonyokat lehetne megemlíteni, de más komplexebb szerveződésű cselekvési rendszerek is szóba jöhetnek. Ezt a perspektívát nem dolgozza ki részletesebben, de nekünk tovább kell mennünk, hogy meg tudjuk alkotni a megzavart praxisra vonatkozó (a szó legszélesebb értelmében vett) szociális terápiát vagy tanácsadást, amelyet a klinikai szociológia mint alkalmazott társadalomtudomány kezelési praxisának is nevezhetünk.

Ezt a perspektívát továbbgondolva, felmerül a probléma, hogy mi, illetve ki alkotja az interveniáló modelljét? Talán az orvos vagy az analitikus? Ebben a vonatkozásban is némileg határozatlan és zavaros Oevermann pozíciója. Az analitikus „helyettesítő értelmezéseket” fogalmaz meg, és (absztinensként) nem nyúl bele az autonóm életpraxisba. De egy orvos nem maradhat ilyen absztinens; mert az olyan orvos, aki csak diagnózisokat állít fel, de nem cselekszik, nem is igazi orvos. Az orvosnak valamit tennie is kell, nevezetesen kezelnie kell a páciens, mert egyébként csak kutató volna; mint diagnoszt, mint patológus, aki csak akkor lép fel, ha (már) nincs mit tennie. Ehhez lehet hasonlítani bizonyos értelemben a tiszta tudóst, mint egyfajta szociálpatológust, aki a „halott” szociális anyaggal dolgozik, mint Hegelnél a Minerva baglya, amely akkor kezdi meg a röptét, amikor a dolgok már megtörténtek. Már az orvos és az analitikus megkülönböztetése is túlzottan ki van élezve, mert létezik a setting mint interakciós forma, és az analitikus és az analizált közötti kommunikáció is belenyúl a mindennapi életpraxisba. A „tükröző” analitikus (most a freudi és nem a kohuti értelemben) nem tud nem kommunikálni a pácienssel (Watzlawick). Az absztinens analitikus modellje maga is csak idealizáció, egy szimptomatikus határeset. A terápia vagy a „kezelés” beavatkozása az itt releváns értelemben már mindig is feltételezi orvost és a „klinikust”.

És ugyanez érvényes a „klinikai” szociológusra is. Ő vagy csak diagnoszt, azaz társadalom-kutató, akkor csak egy bizonyos approach tünteti ki (olyan kvalitatív kutatás, amely behatóan foglalkozik az egyes esettel is), amelynek azonban nem kell szükségképpen a „klinikaira” vonatkoznia. Vagy pedig klinikus, tehát egy szociális „orvos” vagy szociális

„analitikus”; ebben az esetben olyan páciensei vannak, akiknek zavarai vannak, szenvedés nyomasztja őket, és a feladata ezek kezelésében áll. Megzavart életpraxisokat vagy szociális rendszereket kezel, miközben tiszteletben kell tartania az autonómiájukat. Itt az objektív hermeneutika „klinikai szociológiájából” hiányzik a „helyettesítő kezelés”, amely a „helyettesítő értelmezés” kiegészítése lehetne. (Lásd ehhez pl. Wolf 1995.)

3. Wirth koncepciója

Most áttérek Wirth tanulmányára, amely a szociológia fejlődését tekintve már régen túlhaladott ugyan, az itt tárgyalt kérdések szempontjából mégis messzemenően aktuális, és az alkalmazásra orientált szociológia nézőpontjából nagyon is ösztönző.

Wirth háromféle szociológiát különböztet meg.

Az egyiket tiszta tudománynak („pure-science”-nek) nevezi, amely némileg kiélezetten jellemezhető a karosszékből való elmélkedésként („arm-chair-speculation”). Ez a „tiszta” tudomány koncepciója, amely a kontempláció vagy a megfigyelés perspektívájából indul ki, és amely az „íróasztal adatokra” támaszkodva az össz-társadalomra vonatkozó kérdéseket tematizálja, és erre vonatkozó elméleteket fogalmaz meg. Itt hiányzik a konkrét vonatkozás egy (empirikusan megtapasztalt) tárgykörre, az ehhez való közelség és a praxis.

A második célja a lakosság rossz életkörülményeinek elkötelezett megváltoztatása, amelyhez a (társadalom)-tudomány a maga kutatási eredményeivel támogatást nyújthat. (Lásd ehhez a „Chicago School” sokrétű vizsgálatait, áttekintésként lásd pl. Lindner 1990.) A szociológus ebben az esetben már nem különbözik az elkötelezett politikustól (a társadalmi reformertől) vagy a szociális munkástól, aki a problémákkal terhelt kliensekkel való közvetlen kapcsolatban, a megzavart életpraxis megjavítására törekszik. Ebben az esetben hiányzik a tudomány és a professzionális cselekedetek közötti distancia; az elkötelezettség és a (problémák nyomása) átformálja és deformálja.

A szociológia e két koncepciója között szeretné elhelyezni Wirth a „clinical sociology”-t. Ezen egy olyan – esetre vonatkoztatott – szociológiai kutatási és tanácsadói tevékenységet ért, amely konkrét társadalmi problémákkal foglalkozik. Ezeket a szakmai követelmények alapján kutatja (diagnosztizálja) és aztán – esetleg – változtatási javaslatokkal áll elő, közreműködik megvalósításukban, és részt vesz a következmények kiértékelésében.

A processzus a „klinikai” eljárást tartja szem előtt, ahogy az általában az orvostudományban megjelenik. Mint ahogy Oevermannál is, a „klinikai” itt is egy tárgytól független, általában vett professzionális praxist jelent.

A szociológiai „klinika” így magában foglalja a szenvedés nyomását és a problémák fölmérését. Különböző vizsgálatokat kell végrehajtani. Az eredményeket pedig a szakemberek fogják kiértékelni, és ezen a bázison aztán felállítanak egy diagnózist, és javasolnak egy bizonyos kezelést. És a kezelésre sor is kerül. A terápiát és a diagnózist folyamatosan vizsgálják a siker szempontjából, ezeket szükség esetén módosítják, majd folytatják. Végül következik az eredmények általánosítása és a kezelési módszer javítása. Így zajlik a klinikai folyamat. Ez a folyamat nem a praxis-nélküli reflektálás („pure science”) megfigyelési folyamatára épül, és nem is a diagnosztika álláspontjából indul ki, hanem megpróbálja integrálni a megfigyelő és a résztvevő, a kutatás és az intervenció perspektíváját.

Mindent összevéve a karakterisztikus klinikai processzus, az orvostudományi-klinikai modellt követi. Ez egy olyan processzus, amelyet időközben – mint ahogy azt minden megfelelően informált ember tudja – a legkülönbözőbb formákban alkalmaztak a társadalomtudományokban, és a gyakorlatban is megjelenik az egyes embereknek, munkacsoportoknak és egész szervezeteknek adott tanácsokban. És ezt láthatjuk viszont a Lewin (1948) munkáira támaszkodó, tipikus módon az action-research koncepcióra orientált szervezetfejlesztésben is. (Lásd pl. Bennis/Benne/Chin 1968, French/Bell 1973).

Az itteni kérdésfeltevés szempontjából a klinikai módszer legfontosabb elemei a következők:

1. Az egyes eset mint cselekvés-praktikus és empirikus egység koncepciója. Az eset-tudás és az esetre vonatkoztatott tudás ugyanis szisztematikusan más fajta, illetve másképp megszerzett tudás, mint az elméleti és az empirikus (de nem esetre vonatkoztatott) tudás.
2. A szakmaiság koncepciója mint az elmélet és a gyakorlat, a tudományok és az alkalmazásaik közvetítésének társadalmi helye. A cél a kliensrendszerek „kezelése” a konkrét esetekben, és az ennek a praxisnak megfelelő professzionális habitus kialakítása.

Ez a kettő szisztematikusan egymásra vonatkozik. Az eset-koncepció praxisra vonatkozott; és a szakmaiság az eset-koncepció relevanciájának (interakciós-strukturális) bázisa, egy (kvalitatív, hermeneutikai) esetmegértő kutatásban. Ezt a vonatkozást az egyes esetek kutatásában az újabb, széleskörű diszkussziókban nem szokták kidomborítani. (Lásd pl. Stuhr / Deneke [szerk.] 1993.) Ezzel szemben inkább kutatás-immanensen szokták megvitatni azt a kérdést, hogy milyen okok alapján lehet az egyes esetek leírásának és rekonstrukciójának metodológiájából általánosítható kutatási eredményekhez jutni.

Csak az eset-koncepciónak eme praxis-vonatkozásán keresztül, az interakció-strukturális megalapozással – ez a centrális tézisésem – lehet kialakítani a szociológia és a pszichoanalízis között egy olyan megértési horizontot, amely a kettőt kompatibilissé teszi egymással, és bizonyos krónikus félreértéseket, körbenforgó következtetéseket, projekciókat és más

elkerülendő logikai hibákat ki tudja küszöbölni. Ennek alapja, hogy nem (csak) két tudományról és azok kompatibilitásáról van szó, hanem két professzionális praxis-formáról.

4. Integráció vagy „alkalmazkodás”?

Jellemző példa az ilyen terméketlen kommunikációs kísérletre a Brocher és Horn közötti vita a csoportdinamikáról, a pszichoanalízisről és a „kritikai” társadalomtudományról. Ez olyan összecsapás egyébként, amelyben más témák kapcsán ugyanaz a vita reprodukálódik, amely nem sokkal korábban Mitscherlich és Adorno között folyt, a pszichoanalitikusan informált szociológiai kultúrkritika jelentőségéről. (Lásd ehhez Bardé hozzászólását.)

Horn (1969) összefoglalóan ennek az úgynevezett csoportdinamikának – amin olyan koncepciókat ért, mint a Sensitivity Training és a szervezetfejlesztés – azt veti a szemére, hogy az embereket anélkül igazítja hozzá a fennálló társadalmi struktúrákhoz, hogy ennek implikációival, az uralommal és a kizsákmányolással foglalkozna. Ezzel szemben ő kidolgozza és megköveteli ezeknek az összefüggéseknek a politizálódás és a felvilágosodás folyamatoként értelmezett kritikai reflexióját is.

Brocher (1970) a „csoportdinamika” összefoglalásában rejlő tartalmi és módszertani félreértésekre utal, és azt mondja, hogy az íróasztalnál reflektáló szociológusnak hiányosak a tapasztalatai, mind a (szakmai) praxisban mint analitikusnak, mind pedig mint „alkalmazott” vagy „klinikai” társadalomtudósak. Rámutat arra is, hogy ezeknek a tapasztalati deficiteknek bizonyos projekciók felelnek meg: a „kritikai” szociológusok mindazokkal szembefordulnak, akik egy munkaterepen nemcsak megfigyelnek és elvonatkoztatnak, hanem a settingek keretei között és bizonyos intervenciókkal, illetve technikákkal ellenőrzötten, részt is kívánnak venni.

Ezek a viták mind a mai napig nem zárultak le, de igazából még produktívá sem váltak; ugyanakkor mindig látenszen, a „tulajdonképpen” előadottak peremén zajlanak. (Lásd Horn, Lorenzer és a „mélyhermeneutikai” kultúra-elemzés és kritika más képviselőinek publikációit). A „kritikailag reflektáló”, csak az elméleti tudományokban szocializált szociológusnak nincs kutatási, terep- és praxis-tapasztalata. De ezt az álláspontot továbbra is képviseli (legutóbb hangsúlyosan Brede 1995), még hozzá azzal a naiv felsőbbbségtudattal, hogy valamit jobban ismer és így joggal bírálhat, amiből a lényegre tekintve nem sokat ért, mert nem ismeri a (pszichoanalitikusi) professzionális gyakorlatot, és nem fejlesztett ki egy erre szabott praxist (pl. klinikai szociológia, szociális terápia, tanácsadás, szervezetfejlesztés). Így a legjobb esetben olyan közel vagyunk a „reflektált” szakterülethez (itt: a pszichoanalízishez), mint egy tanár a maga tanításának tartalmához egy adott diszciplínában (pl. fizika). És olyan

közel van a saját szenvedéseinek projektált feldolgozásához, hogy igazából „a dologhoz magához” már nem sok köze van (Adorno mindenesetre tanult zeneszerzést, komponált is és zenélt is). Ettől éppoly kevésbé vagyunk megóvva, mint a kezdő fizikus, aki aztán végül mégis a tanári hivatást választja. De ahhoz, hogy ezt a nyilvánvaló motivációs függőnyt fellebentsük, arra van szükség, hogy kidolgozzunk egy olyan vonatkoztatási síkot, amelyen a szociológia és a pszichoanalízis összevethető egymással, hogy az ilyen „diskussziókon” át tudjanak lépni, vagy véglegesen le tudják zárni.

5. Az esetre vonatkozás és a professzionális habitus

Az én különös érdeklődésem ebben a tekintetben abból adódik, hogy egyszerre vagyok szociológus és pszichoanalitikus, és ezért gyakran vagyok kitéve egy tipikus konfliktusnak. Mindkét területen eléggé professzionális vagyok, amennyiben egy ilyen értékelés formális sztenderdekre és szakmai tapasztalatokra támaszkodhat. És néha vannak nehézségeim, hogy ebben a tekintetben önmagammal egységben maradjak. Így pl. mint szociológus magamnak pszichoanalitikus, szociálpszichológiai vagy szervezetelméleti megfontolásokat adok elő, mert a pszichoanalitikus szervezetekben egyet, s mászt különösnek találok, amit a pszichoanalitikai, individuálpszichológiai koncepciókkal egyáltalán nem is lehet megérteni. Megfordítva, mint pszichoanalitikus egyet s mászt, amit a szociológusok mondanak, teljesen inadekvátnak tartok; sok pszichoanalitikus kollégámhoz hasonlóan az a benyomásom, hogy ez egyszerűen elmegy a dolog, a konkrét probléma, a konfliktus, a cselekvés-történet és mindenekelőtt a szóban forgó interakciós rendszer látens, illetve tudattalan dimenziója mellett. Ezt a megértési problémát itt csak benyomászerűen említem, mint a személyem hivatásbiográfiai integrációs problémáját, de mint ami a lényegét illetően messze túlmutat ezen, és véleményem szerint jellemző az ebben a viszonyban rejlő szisztematikus disszonanciára.

Ezt az integrációs problémát most még egy másik tekintetben is szeretném megvilágítani, nevezetesen mint a különböző szakmai cselekvési koncepciók integrációs problémáját. És itt egy bizonyos tapasztalatot szeretnék felidézni a szociológia és a pszichoanalízis, kutatás és praxis közötti szakmai biográfiámból.

1983-ig mint szociológus egy szociológiai intézetben dolgoztam, ahol a társadalomkritikai makro-elméletek nagy tiszteletben álltak, a Marx versus Weber, Habermas versus Luhmann, Adorno versus Parsons mintájára. Ez volt az a színtér, amelyen a hivatalos diskurzus mozgott. Tekintve e lélegzetelállítóan nagy (világ)témákat, nem volt egyszerű a kutatási projektek keretei között empirikusan dolgozni, úgy hogy az ember összhangban maradjon az adatok önálló logikájával, ahelyett, hogy egyszerűen a hipotézisek illusztrációjaként elfer-

dítené azt. Azt követően mint klinikai pszichológus egy pszichiátriai klinikára kerültem, ahol egy fél osztályért voltam felelős. E váltás során számos – addigi hivatással kapcsolatos beállítottságomat érintető – zavarokat éltem át, és számos átorientálást kellett végrehajtanom. Ez egy tipikus, a szakmai státusz-váltáskor megjelenő átmeneti válság, de számomra mégis számos érdekes részlettel és következménnyel rendelkezett.

Mások mellett a páciensek kezelésében át kellett orientálódnom az estre vonatkoztatott tudományszervezés formájára, mégpedig egy olyan formára, ami megfelel a klinikai praxisnak. Az volt a kihívás, hogy ezt a formát tudatosan elsajátítsam, és ehhez hozzá igazítsam a gondolkodásomat – mert megszoktam, hogy az alárendelés logikája szerint gondolkodjam (és ezt a kvalitatív társadalomkutatás terén szerzett tapasztalataim sem ingatták meg alapjaiban). Ismertem a szociológiai és a pszichoanalitikai makro-koncepciókat és ezeket alternatívákba tudtam rendezni: behaviorizmus, interakcionizmus, funkcionalizmus stb. A tudásnak ezekre az „iskolákra” tagolt szervezeteivel szemben a koncepciókat a konkrét egyes szituációkra, cselekvési rendszerekre, interakciókra tudtam vonatkoztatni. De képtelen voltam arra, hogy a releváns, a kezelésre vonatkozó tudást (anamnézis, előkezelés, diagnózis, gyógyszerek stb.) a páciensekre, pontosabban azok köré, a megbetegedés és a kezelés köré tudjam szervezni. Ennek a következménye pedig az volt, hogy állandóan „elfelejtettem” dolgokat, amelyek egyértelműen relevánsak voltak a kezelés szempontjából, és nem sokkal korábban még számomra is ismertek voltak. Először is át kellett rendeznem a tudást biográfiai-kronológiailag, hogy így a páciens esettörténetére vonatkozzon, vagyis a beteg reális és aktuális állapotában rejlő dimenzióik egy keresztmetszetére. Ez a tanulási folyamat semmiképpen sem a tudás elsajátításának és közvetítésének folyamata volt, hanem egy professzionális-terapeuta habitus, a probléma-megragadás, a probléma-ábrázolás, a probléma-megformálás (és az ezekre vonatkozó rutinok) kialakításának folyamata. És ezt a páciensekkel való interakciós érintkezésben kellett kialakítani, az affektív áttételi reakciókban és ezek elutasításában (illetve uralásában), a kognitív, szakma-specifikus tudáskészlet kialakításában, miközben mindezt egy szervezeti (klinika, vezetés, kollégák, környezet) kontextus vette körül.

6. Eset történet, esetstruktúra és szakmai praxis

Az esetre vonatkozás mint szakmai cselekedet, az empirikus egyes eset és a tudáskészlet metszéspontja, a praxis formájában van megalapozva, amely tipikus módon kitünteteti a professzionális cselekedetet: felkérésre és egy konkrét kiválasztott emberrel foglalkozik. Ehhez módszereket és technikákat kell kialakítani, amelyekkel az empíria megközelíthető, valamint tudományos indoklásokat és általánosításokat kell kidolgozni. A teljesen rutinszerű,

„mechanikus” professzionális cselekedet inkább atipikusnak és elhibázottnak mondható, mint ahogy azt a jogással mint „alárendelési automatával” (Weber) vagy az orvostudomány egyre inkább „technikaivá” váló de-professzionalizálódási tendenciáival szembeni kritika megmutatta (pl. a laboratóriumi orvostudománnyal szemben). A bírált kivételek nem-megfelelőségére vonatkozó benyomás megerősíti a szabályt, még akkor is, ha a valóságban az érintettek többsége már régen „nem-professzionálisan” cselekszik.

Az eset vonatkozása a professzionális praxisra, mint „keresztmetszetre” az említett értelemben még egy másik tekintetben is magyarázatra szorul. Ez a meggondolás a fent említett eset-vonatkozás kritikájához csak empirikusan kapcsolódik.

Általában az esettörténetet az esetábrázolás adekvát formájának tartják, amely az esetnek az időben való fejlődését tartja szem előtt. De ez még nem elegendő az adekvát eset-megértéshez és esetábrázoláshoz. Ehhez az esetet a relevancia belső kritériumai alapján kell megszervezni, aszerint, hogy mi a fontos, hogy mi az, ami az eset számára a maga kontextusaiban jellemző, és mi az, ami nem. Ez nem egyszerűen történeti kérdés, hanem a klinikai-orvostudományi értelemben az anamnézis kérdése. Ez az anamnézis – a betegség-anamnézis, család-anamnézis, foglalkozás-anamnézis stb. – fontos segítség a diagnózis és a kezelés számára. Ez mindig biografikusan van megszervezve, méghozzá kronológiai értelemben. Ezt tekinthetjük ugyan az eset történetének, de nem az eset struktúrájának. Az esetstruktúra az egyes eset mindenkorai különösségeinek belső relevancia-kritériumai szerint szerveződik. Azt követi, amit Oevermann „esetstrukturálási törvényszerűségnek” nevez, vagyis ez az, ami az esetet lényegileg jellemzi és felcserélhetetlenné teszi; ez a történetének struktúra-eredménye, amely a cselekvési lehetőségek kizárásával vagy (re)aktualizálásával, a maga különös interakciós történetének faktikus döntései révén jön létre. Az esetre vonatkoztatott tudás, amely tipikus módon a páciensek kezelésében nyilvánul meg, a tudás egy olyan megszervezését jelenti, amely – amennyiben a cselekvési rendszer struktúratörténete megfelel az esetnek – kifelé az alternatívák kizárását és befelé a relevancia-struktúra speciális belső szerkezetének kiépítését írja elő, és így a történetet, illetve a biográfiát a maga tipikus, és ezért betegség- és cselekvés-releváns nézőpontjaiból közelíti meg.

Ha egyszer végrehajtottuk a tudásnak az elmélet-koncepcióból az eset-orientációra való átállítását, akkor a habitusunk mint az affektív-kognitív szakmai reakciós mintánk (amelynek bizonyos cselekvési implikációi is vannak) belső szerveződési formája arra lesz beállítva, hogy a tudományos tartalmakat mindig a megzavart életpraxisra (szenvedésnyomás, problémahelyzet) való rákérdezésre tekintettel szervezze meg, és ugyanakkor az eset (pl. a kezelés) lehetséges következményeire is mindig tekintettel legyen. Csak azok a tudáskészletek, amelyek strukturálisan éppen így vannak megszervezve, kompatibilisek

ezzel az összefoglalóan professzionálisnak nevezett tudással. Ha nem azok, akkor a szakma művelői elszálltnak fogják tartani őket, vonatkozás nélkülinek, végső soron irreleváns véleménynek, még akkor is, ha immanensen maximálisan összehangoltak. Ezért hat így sok tárgyilag differenciált szociológiai álláspont és koncepció az analitikusra, és ez nem – vagy legalábbis nem csak – a mindenkori tartalom kérdése. Hogy pl. igaz-e, hogy Fromm az analitikus kultúraelméletből egy ellaposított interakció-elméletet csinált, vagy hogy Marcuse az Ödipusz-komplexust ontologizálta, vagy hogy mindenütt csak a represszív de-szublimalást látta stb.? A tudáskészletek megszervezésének és esetre-vonatkozásának kérdése a hiányzó „klinikai értelem” kérdése, ahogyan én Oevermannból és Wirth-ből kiindulva megpróbáltam kifejtetni. Ezért az ember analitikusként néha jobban megérti magát az ügyvédekkel, mint a szociológusokkal. Az ügyvédek ugyanis hasonló hivatásbeli habitussal és a megbízatás praxisa miatt hasonlóan strukturált tudásformával rendelkeznek, mint az analitikusok. A jogászok esetében (legalábbis egy kódex-jog értelmében, mint amilyen a német jogrendszer, ellentétben az angolszász országokkal, ahol a jogalkotás a bírói határozatokon keresztül, vagyis eseteken keresztül történik) a jellemző konfliktus az uralkodó nézet (értsd bírói határozat), tehát a jogászok esetre vonatkoztatott szakmai praxisa és az egyetemek jogi dogmatikusainak, a praxistól és a habitustól távoli tudósok tanítása között lép fel.

A szociológusok, akik a bemutatott értelemben nem „klinikailag” orientáltak, tehát (pl. mint a szervezeti tanácsadók stb.) nem professzionálisak, a gesztusaikat (lásd fent) és „a tudományos tartalmaikat” tekintve ugyan néha idegesnek tűnnek, de végső soron – ami ennél még sokkal súlyosabb – egyszerűen nem rendelkeznek releváns mondanivalóval.

A produktivitáshoz és az ezt megelőző kölcsönös megértéshez a szociológusok és a pszichoanalitikusok vitájában szükség van egy deziderátumra, amely megköveteli, hogy a szociológiát átállítsuk egy klinikai perspektívára, egy ugyanilyen kutatási és interakciós praxisra, s ennek megfelelően a hozzá tartozó tudáskészletet is átszervezzük. A szociológiának szembe kell néznie a professzionalizálás kérdésével, illetve a maga tudományos praxisával szemben azt a kérdést kell fölvetnie, hogy lehet-e ezt professzionalizálni, illetve, hogy meddig lehet ebben elmenni. (Oevermann: i.m.) Erre a deziderátumra nagy szükségünk lenne a kritikai elmélet utáni meglehetősen praxis-idegen szociológiai miliőben. Máshol, más országokban évtizedek óta léteznek a „klinikai stílust” követő alkalmazott társadalomtudományok. (Összefoglalóan lásd Bennis/Benne/Chin 1968, klasszikus könyvét, de még ennél is klasz-szikusabb, és még mindig nem eléggé recipiált: Lewin 1948.) Nálunk viszont a „csoportdinamikával” (szimptomatikus: Horn 1969 és 1972) szembeni fenntartások egy olyan fejlődést blokkoltak, amely elvezethetett volna egy ilyen praxisnak egy társadalom- és kultúrkritikai koncepcióval való

integrációjához (lásd pl. Brocher 1967), egy professzionalizálódó „applied sociology” formájában.

Ez elősegíthette volna a kritikai elméletben rejlő társadalomkritikai potenciál további kibontakozását, illetve a „szubjektum kritikai elméletének” a totalításra vonatkoztatott kidolgozását. Az elmélet és a gyakorlat eme összekapcsolása a professzionális cselekvésben az integrációjuk egyetlen olyan formája, amely kiállja a tudományos felülvizsgálat próbáját, tudományosan valami újat generál, és a mindenkori kliensmezőben ellenőrizhető (vagyis szabályozottan evaluált).

7. Az esetre vonatkozó tudás fajtái

Az eset a megzavart életpraxis struktúrájának egy reprodukált lefolyás-alakzata az időben; ennek során szimptómák alakulnak ki, egy időbeli, társadalmi és tárgyi korlátozással. Mindig kell, hogy legyen egy ilyen korlátozás, az eset nem oldódik fel a kliensben, a megbízóban vagy a páciensben mint emberben, vagy az ő egész kontextusában. Ezt az ábrázolt sémában én minden specifikálás nélkül fogalmaztam meg, mert különböző professzionalitásokról van szó, amelyeknek van speciális kliens-koncepciójuk. A kliensekre per definitionem jellemző egy probléma megoldási deficit és egy megzavart életpraxis. E probléma megoldási kapacitásra vonatkozó deficit miatt a megzavart életpraxisukat tekintve szükségük van egy professzionálisan kiképzett emberre.

A jellemző intervenciók a helyettesítő értelmezés (Oevermann) és a helyettesítő cselekvés. (Lásd az orvos fentiekben bemutatott professzionális praxisát, pl. Wolf 1995.)

Ebből az általános modellből kiindulva lehet rekonstruálni mind a pszichoanalízis, mind szociológia gyakorlati vonatkozásait. És ekkor világos lesz, hogy mint pszichoanalitikus miért érzem úgy, hogy csak azok a szociológusok értenek meg, akik ismerik ezt a tudománylogikát és messzemenően internalizálták (habitualizálták) is. Ezek a szociológusok maguk is cselekvés-orientáltak, és mint szakemberek, tudják, hogyan kell viszonyulni a megzavart életpraxishoz, és ezen túlmenően képesek kliens-professzionális vonatkozást teremteni, tehát van egy „clinical approach”-juk. Azok a szociológusok, akik így gondolkodnak és ilyen szakmai tapasztalatokkal és kompetenciával rendelkeznek, véleményem szerint képesek lesznek arra, hogy a pszichoanalitikusok számára, de nem csak az ő számukra, hanem minden más professzionálisan cselekvő számára is megvilágítsák azt a kategoriális különbséget, amely az alapvető tudás, a tudományos tudás és a változásra vonatkozó tudás között áll fenn. E nélkül a habituálisan belsővé tett megkülönböztetés nélkül mindig el fogunk beszélni egymás mellett.

Ennek szemléltetéséhez lásd a következő sémát:

Kontextusok: (Manifeszt) szimptómák (mint nyom vagy indíció)	(megzavart életpraxis) Az eset (látens) struktúrája = megzavart életpraxis + probléma-megoldási deficitek
Professzionális emberek	kliensek/megbízók/páciensek
Professzionális praxis: Helyettesítő értelmezés Helyettesítő cselekvés	
Professzionális tudás: Alapvető ismeretek Alap kutatás	Változásokra vonatkozó tudás Esetekre vonatkozó tapasztalat (klinika, technika, mesterségbeli fogások)

Ez a séma kontextualizálja és differenciálja a tudományszervezés formáit. Ezeknek a társadalmi alrendszerekben fennálló intézményes kontextusaik vannak, tehát a társadalmi, a szomatikus, a biokémiai, a pszichikai és más alrendszerek, amelyekben szimptómák és strukturális összefüggések lépnek fel.

A tudás egyik típusát az alapkutatásból, a professzionális-kliens viszonyon kívülről, a különböző kutatási setting-eken és kutatási eljárásokon keresztül nyerjük. Itt konvencionális kutatások zajlanak, kvantitatív vagy kvalitatív értelemben, de mindig a kliensekhez való viszonyon kívül („off-line”-kutatás). A tudás másik típusa – és ez nem csak a pszichoanalízisben található meg, hanem az „applied sociology”-ban is – a tudásnak egy meghatározott formája, amit „változtatás-tudásnak” is nevezhetünk. Erre a változtatás-tudásra a professzionális és a kliens viszonyában teszünk szert („on-line”-kutatás). Ez a tudás magában foglalja azt, amit a pszichoanalízis „technikának” nevez, vagy amit Oevermann „mesterségbeli tudásnak” nevez, és amit a szociálpedagógiában és a szociális munkába praxis-tudásnak neveznek. Minden szakmai praxisban csak a klinikai módszer számára tárul fel.

A tudásnak ez a két típusa strukturálisan teljesen különbözően van megszervezve, mert a tudás megszerzésének és alkalmazásának különböző társadalmi vonatkozásai vannak, ahogy azt a szakmai-biografikus tapasztalatokon keresztül megpróbáltam megmutatni.

E megkülönböztetés egyik lehetséges megközelítése Habermas különbségtevése a megfigyelő és a résztvevő perspektívája között. (Habermas 1981.) Az egyik tudást a megfigyelési perspektívából nyerjük, a másikat a résztvevő perspektívájából. A kettőből a tudás különböző típusa és a tárgykörhöz való különböző viszony következik, mert a cselekvő megközelítés más és más. A megfigyelő perspektívájából nyert tudás úgy jön létre, hogy nem terheli a cselekvés, nem nehezedik rá időbeli, döntési vagy cselekvési nyomás. A résztvevő perspektívájában létrejövő tudás a szakemberek esetében időbeli, döntési és cselekvési nyomás alatt

jön létre, vagyis az aktuális realitásra, a praxisra vonatkozik, de ugyanakkor ez mégis tudás, a cselekedetek tudásra épülnek, és tudományosan megalapozhatóak (lásd ehhez Oevermann professzionalizálódás elméletét), és túl az aktuális szituáción nyomon követhetőek és felülvizsgálhatóak, és nem egy egyszerű döntés során nyerjük őket. (Habermas 1971.)

A megfigyelési perspektívára való korlátozódás, a Wirth által úgynevezett „arm-chair-speculation” tendenciája szerint alacsony szintű empirikus alátámasztással rendelkezik, mindenesetre nincs szakmai cselekvés-vonatkozása, és így ezt a tudás-típust egyáltalán nem tudja megragadni. Vélhetőleg ezért érzem magam a szociológusok részéről, akik csak ebből a perspektívából kiindulva érvelnek, félreértve. Egyrészt gazdagítanak az ebből a szférából származó tudással, de mindig meg van az a benyomásom is, hogy kategoriálisan nem értik meg a másik fajta tudást, ha nem rendelkeznek ezzel a „clinical-approach”-al.

Metaforikusan kifejezve itt egyfajta tektonikus eltolódásról van szó, ahol a koncepcionális kontinensek nem illeszkednek össze és hatalmas feszültségek lépnek fel. De ezek nem egy alapvető inkompatibilitásra, hanem e két tudás-típus (praxis-forma) speciális kialakítására épülnek, különösen a német változatukban.

Hogy tudományosan elismert a szociológiai „klinikai” praxis, annak kétségtelenül vannak tudománypolitikai okai is, de vannak a tudományon belüli okai is. A „szellem” és a „hatalom” dualizmusának meghaladására (lásd Foucault 1971, Koselleck 1973) most már társadalomtörténeti okaink is vannak, de nincsenek tudomány-immanens okaink. Ugyanakkor ez egyszerre létezik a tudomány szervezeti formáiban és a nem teljesen professzionizált szakmák praxisában, mint amilyen a szociológia is.

A mindent jobban tudó nárcizmus, amely néha-néha a szociológusok körében is felbukkan, akik vélhetőleg kritikailag tekintenek a pszichoanalízisre (egy örvendetes kivétel Oevermann szociológiája), ebből a szempontból elsősorban nem személyes probléma. Ennek alapja pedig az, hogy a szociológia nem vesz tudomást egy bizonyos társadalmi mezőről, itt a pszichoanalízisről, mert strukturálisan nem rendelkezik egy bizonyos típusú tudással, esettapasztalattal és esetpraxissal: ebben az esetben a pszichoanalízissel. Ezért ez strukturálisan nem ismert, idegen a számára, és ezzel együtt alkalmat ad a projekciókra, amelyekben bizonyos vágyak, fantáziák és az ezzel együtt járó hárítások (itt: leértékelések) is megkapják a maguk helyét. Ennek megváltoztatásához egy önálló „klinikai” praxisra lenne szükség, méghozzá a szociológus és nem a pszichoanalitikus részéről. És éppen ez az a probléma, amellyel mint szociológusnak szembe kellett nézmem, amikor elkezdtem dolgozni a pszichiátriai klinikán: hogy találjak egy bizonyos kapcsolódást a klinikai praxishoz és a tudományszervezés általam képviselt változatát (vagyis a kognitív struktúrákat) úgy szervezzem át, hogy az esetek szintjén is képes legyek valamit megérteni

és dolgozni. Végző soron ez csak a felelős (pszichológiai) terepeuta szakmai szerepének és hivatásbeli habitusának átvételével volt lehetséges.

És ez az átszervezés maga is beleágyazódik egy társadalmi praxisba, nem egy tanulási folyamat, amely individuálisan kognitívan játszódna le, a hivatásbeli tapasztalatok, és az azokhoz tartozó kognitív, affektív és szociális disszonanciák reflexióján keresztül.

A pszichoanalitikus továbbképzés, és így az összes a „klinikai szociológián” belüli továbbképzés (vagyis a supervision és szervezetfejlesztés) egyik része az eset-supervision, az esetek feldolgozása a cselekvéstől, az időbeli nyomástól és a döntési kényszertől mentes körülmények között, egy tapasztalt kolléga segítségével. És ezek az eset-supervision-ek (vagy „control”-ok” és eset-szemináriumok, ahogy az analitikus továbbképzésekben nevezik őket) egy szigorúan társadalmi, időbeli és tárgyi kontextusban állnak, és a tudományoktól eltérően nincsenek mindezeketől tipikus módon tehermentesítve. Ezek az eset-szemináriumok ezért nem csak a „személyes tudás” (Polanyi 1962) továbbadására szolgálnak, nem is úgy vannak megszervezve, hogy az öreg tapasztalt mesterek guruszerűen az utódaiknak valamit közvetítenének, hanem egy szigorúan társadalmi és intézményes kontextusban olyan fontos tanítási és megtanulandó tudáskészletek kerülnek közvetítésre – még akkor is, ha ez egy informális stílus –, hogy a részvétel az ember számára emlékezetes esemény marad. Az eset-szupervizió keresztül a továbbképzésben olyan professzionális sztenderdeket és eset-feldolgozási módokat lehet elsajátítani, amelyek a tudásra épülnek (egy tudományosan ellenőrizhető, és a cselekvéstől nem terhelt, esetre vonatkoztatott cselekvés-tudás értelmében, amit „technikának” is nevezhetünk), és amelyek ugyanakkor be vannak kötve a szocialitás professzionális kontextusába (továbbképzési intézmények, felelősség, idő, pénz, szakma-specifikus elismerési kritériumok, állami felülvizsgálat stb.). És ennyiben strukturálisan a praxisra, vagyis egy esetre vonatkozó cselekvés-tudás, és nem „tisztá” tudományos tudás. A technikai tudás, a mesterségbeli fogásokra irányuló tudás, mindig e tudás alkalmazásának cselekvés-praktikus társadalmi szituációján kívül helyezkedik el, de nem egy teljesen cselekvésmentes társadalmi térben, mint pl. a tudomány esetében, hanem az erre specializálódott szak-intézményekhez, önállóan berendezett, pszichoanalitikai vagy szervezetfejlesztési intézményekhez, és az ezekhez rendelt szerepekhez (segédorvos, rezidensek stb.) kötődik.

Erre is szeretnék adni egy gyakorlati példát, a szakmai fejlődésemből és tapasztalataimból kiindulva.

Az analitikus továbbképzéseim során négy egészen különböző kiképző analitikusnál voltam szupervízióban, és minden esetben rendkívül megerőltetőek voltak azok a kognitív és affektív disszonanciák, amelyekkel ezek keretei között el kellett boldogulnom, bár föl kínáltak nekem egy rendkívül gazdag értelmezési repertoárt, kiegészítve teljesen

individuális és különböző munkastílusokkal. Ugyanakkor ez a tapasztalatilag vagy tudományosan megalapozott „technika”, illetve mesterség-tudás, egy közös bázis-struktúrájára vonatkozik, mint ahogy (remélhetőleg) a munkastílus és a habitus is, amelyet a saját analitikus szakmai praxisomból kifejlesztettem.

8. Pszichoanalitikus szervezetfejlesztés

Lezárásképpen szeretnék néhány szót ejteni a pszichoanalitikai szervezetfejlesztés témájáról mint a szociológia integrációs perspektívájáról. Eközben Kets der Vries és Miller munkáira fogok támaszkodni (1984, 1986). De kezdjük most is egy kis genealógiával. Kets de Vries pszichoanalitikus és üzemgazdász széleskörű tanácsadói tapasztalattal, és ugyanakkor erről a témáról számos publikációt is közölt (pl. 1980, 1984, 1991). Miller szervezet-szakértő, szervezet-tanácsadó, és többek között Kets de Vries társszerzője, különböző ide vonatkozó publikációkban. Az ok, amiért a szervezettudomány és a szervezetfejlődés visszanyúl egy pszichoanalitikai szemlélet- és cselekvési módhoz (lásd Kets de Vries / Miller 1984, 1 skk., Kets de Vries 1991, 1 skk.) az, hogy a szervezet tagjainak cselekedeteiben és a szervezet egészében van egy bizonyos „irracionalitás”. Ez az „irracionalitás” akkor tűnik fel, ha olyan „racionális” kritériumokhoz mérjük, mint a hatékony feladatmegoldás, a produktív munkamegosztás és kooperáció, a célszerű termékalakítás és piacstratégia stb. A feltűnő „irracionalitások” megértéséhez olyan pszichológiai koncepciókat kell mozgósítanunk, amelyek a látszólagos irracionalitást is racionálisként próbálják felmutatni, amennyiben visszavezethető rekonstruálható okokra (tudattalan dinamikák, determinánsok, motivációs struktúrák stb.).

Ehhez lásd a következő sémát (Kets de Vries / Miller 1986, 17)

A szervezet viselkedése

Fantázia	Neurotikus viselkedési minta	Kultúra
Üldözés	éber, figyelő	paranoid
Tehetetlenség	depresszió / kitérés / függés	kitérő, depresszív
Nagyszerűség	dramatikus (hisztérikus, karizmatikus)	narcisztikus
Kontroll	kényszeres	bürokratikus, kényszeres
Leválasztás	leválasztott (skizoid / politizált / kitérő)	skizoid

Itt arról a kísérletről van szó, hogy a szervezetek kultúráját, struktúráját és stratégiáját a pszichoanalitikai karakterológia alapmintáival és a tipikus karakterneurotikus viselkedési stílusokkal (Shapiro 1991) írjuk le és elemezzük. Ez természetesen fölveti azt a kérdést, hogy az ilyen komplexitású jelenségek és társadalmi tények, mint egy szervezet teljes struktúrája

és praxisa megragadhatók-e még adekvát módon ennek a karakterológiának a kiterjesztésével. Kets de Vries felfogása és koncepciója szerint ez lehetséges, mert a szervezeteket olyan alrendszerekre tagolja szét, amelyek az analízis és az intervenció egyedi tárgyai és címzettjei: csoportok, csoport-agglomerátumok, a vezetésük, és ugyanez elmondható az egyes emberekről, illetve megint csak a csoportokról (Board of Directors). Strukturálisan hasonló operacionalizálással találkozhatunk a Tavistock Intézet képviselőinek szervezet-elemzéseiben és szervezetfejlesztési koncepcióiban. (Áttekintésként lásd Ricciardi 1973.)

Az alkalmazott pszichoanalízisnek (és vele együtt a klinikai szociológiának) ez az operacionalizálása egyrészt, szemben az individuális kliensekre való leszűkítéssel és az ehhez tartozó individuál-pszichológia fogalmiságával, jelentős kiterjesztés, pontosabban a pszichoanalízis alkalmazása lenne, úgy, hogy túllépünk az analitikus díványon. Másrészt azonban ebben állna az analitikus szociálpszichológia (vagyis a szociológia és a pszichoanalízis integrációja) projektjének szükséges korlátozása is. Ez ugyanis azt jelentené, hogy mindezt világosan vissza kell vonatkoztatnunk a kliensrendszerekre, amelyeket a terjedelmük szerint setting-ekben kell tárgyalnunk. Ezek az egyes emberek mellett végső soron a kis- és a nagycsoportok, mert Kets de Vries és mások szerint (lásd fent) minden szervezetet (klinikát, vállalkozást, hivatalt stb.) olyan nagycsoportként lehet megragadni, amely kiscsoportokból, interakciós rendszerekből és individuális aktorokból áll. És ezek olyan szabályokat követnek, amelyeket nem önmaguk tételeznek, hanem csak követnek (jogi, gazdasági, kulturális stb. szabályokat). De ez nem érv egy ilyen megközelítési móddal szemben, mert ezeket a szabályokat a szervezeteknek a maguk cselekedetei során állandóan realizálniuk kell, és ezek ennyiben rekonstruálhatók és tudatosíthatóak. Ezen a helyen számomra fontosabb a pszichoanalízis és a szociológia integrációjára vonatkozó igény restriktiója, behatárolása, amennyiben a klinikai habitus-formákban gondolkodunk. Egy ilyen vállalkozás szükséges határa, ellentétben az analitikus szociálpszichológia projektjének határaival, a setting projektje. Egy professzionális pszichoanalitikus – éppúgy, mint a professzionális klinikai szociológus – csak setting-ekben tud dolgozni, mert egyébként a tevékenysége kimerülne egy kognitív, többé-kevésbé hatékony információ-közvetítő felvilágosításban. Mindketten fel tudnak tárni valamit, és könyveket tudnak írni akár az egész világról, de mint klinikusok, analitikusok és szociológusok, mindig egy olyan setting-ben dolgoznak, amelyben áttétel, viszont-áttétel és ellenállás van. Ez pedig azt jelenti, hogy a „felső” korlátot az alkalmazott pszichoanalízis számára éppúgy, mint a klinikai szociológia számára, a setting-ek megkonstruálása jelöli ki. Nem alkothatnak setting-eket az egész társadalommal, a legjobb esetben olyan setting-eket alkothatnak, amelyek konkrét kliensekre, kis- és nagycsoportokra vonatkoznak, és ezek között a keretek között, pszichoanalitikusan, csoport-analitikusan, intézmény-analitikusan vagy szervezet-analitiku-

san dolgozhatnak. És mégis, és éppen ezért, ez a szakmai habitus és a professzionális esetre vonatkozó tudás-fajta alkotja a cselekvés-struktúra bázisát, amely lehetővé teszi az egyesre vonatkozó intervenciók és az ösztársadalmi igény (és az ebben megalapozott fogalmiság) közötti szakadék feltöltését és legyőzését.

Weiss János fordítása

IRODALOM

- BENNIS, W. G., BENNE, K.D., CHIN, R. (szerk.) (1968): *Änderung des Sozialverhaltens*, Stuttgart (Klett).
- BROCHER, T. (1967): *Gruppendynamik und Erwachsenenbildung*, Braunschweig (Westermann).
- BROCHER, T. (1971): Bemerkungen zum Artikel von Klaus Horn „Politische und methodologische Aspekte gruppensdynamischer Verfahren“, in: *Das Argument*, 60. évf., 1971. 223-235.o.
- FOUCAULT, M. (1971): *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt (Suhrkamp). Magyarul: *A szavak és a dolgok*. Osiris, Bp.2000.
- FRENCH, W. L., BELL C. H. (1973): *Organisationsentwicklung*, Bern/Stuttgart (UTB Haupt).
- GRÜNEWALD, H., WOLF, M. (1985): *Die Gesundheitsberatung für Erwachsene in Berlin*, Köln (Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung).
- HABERMAS, J. (1971): *Theorie und Praxis*, Einleitung zur 2. Aufl., Frankfurt (Suhrkamp).
- HABERMAS, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 kötet, Frankfurt (Suhrkamp). Magyar fordítása: *A kommunikatív cselekvése elmélete*. Fordította: Berényi Gábor és mások. Gondolat Kiadó, 2011.
- HORN, K. (1969): Politische und methodologische Aspekte gruppensdynamischer Verfahren, in: *Das Argument*, 50. évf., 1969. 261-284.o.
- HORN, K. (1972): *Gruppendynamik, Einleitung*, Frankfurt (Suhrkamp).
- KETS DE VRIES, M. F. R. (1995 /1980): *Organizational Paradoxes*, London/New York (Routledge).
- KETS DE VRIES, M. F. R. (szerk.) (1984): *The irrational Executive*, New York (Int. Univ. Press).
- KETS DE VRIES, M.F.R. (Hg.) (1991): *Organizations on the Couch*, San Francisco/Oxford (Jossey Bass).
- KETS DE VRIES, M. F. R. / MILLER, D. (1984): *The neurotic Organization*, San Francisco/ London (Jossey Bass).
- KETS DE VRIES, M.F.R./ MILLER, D. (1986): Persönlichkeit, Kultur und Organisation, in: *Organisationsentwicklung* 1986/5. 13-36.o.
- KOSSELLECK, R. (1973): *Kritik und Krise*, Frankfurt (Suhrkamp).

- LEWIN, K. (1978 /1948): Das Forschungszentrum für Gruppendynamik am Institut für Technologie in Massachusetts, in: *Gruppendynamik* 9. évf., 379-390.o.
- LINDNER, R. (1990): *Die Entdeckung der Stadtkultursoziologie aus der Erfahrung der Reportage*, Frankfurt (Suhrkamp).
- LORENZER, A. (1974): *Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis*, Frankfurt (Suhrkamp).
- OEVERMANN, U. (1981): *Professionalisierung der Pädagogik – Professionalisierbarkeit pädagogischen Handelns*, Ms. Berlin.
- OEVERMANN, U. (1983): Zur Sache. In: Friedeburg, L. v. / Habermas, J. (szerk.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt (Suhrkamp), 234-292.o.
- OEVERMANN, U. (1990): *Klinische Soziologie. Konzeptualisierung, Begründung, Berufspraxis und Ausbildung*, Ms. Frankfurt.
- OEVERMANN, U. / SIMM, A. (1984): *Zum Problem der Perseveranz*. Ms. Frankfurt.
- POLANYI, M. (1962): *Personal Knowledge*, Chicago (The Univ. of Chicago Press). Magyarul: *Személyes tudás: úton egy posztkritikai filozófiához*. Atlantisz, Bp. 1994.
- REICHE, R. (1995): Von innen nach außen? Sackgassen im Diskurs über Psychoanalyse und Gesellschaft, in: *Psyche* 49. évf. 3. 227-258.o.
- RICCIARDI, A. (1973): Das Tavistock-Modell des Human-Relations-Trainings, in: *Gruppendynamik* 1973/4. 238-248.o.
- SHAPIRO, D. (1991): *Neurotische Stile*, Göttingen (V & R).
- STUHR, U., DENEKE, F. W. (szerk.) (1993): *Die Fallgeschichte. Beiträge zu ihrer Bedeutung als Forschungsinstrument*, Heidelberg (Asanger).
- WIRTH, L. (1931): Clinical Sociology, in: *Am. J. of Sociology*, 37. évf., 49-66.o.
- WOLF, M. (1989): *Konvergenzen und Differenzen von Soziologie und Psychoanalyse in empirischer Perspektive*, Ms. Frankfurt.
- WOLF, M. (1990): Psychische und soziale Störung, in: Porsch, R. (szerk.): *Schriften zur sozialen Therapie* 1990/3. Kassel (Gesamthochschulbibliothek), 30-53.o.
- WOLF, M. (1995): Stellvertretende Deutung und stellvertretende Leitung. Funktionen und Kompetenzen des psychoanalytischen Teamsupervisors, in: Becker, H (szerk.): *Psychoanalytische Teamsupervision*, Göttingen (V&R), 126-178.o.

Joel Whitebook

KRITIKAI ELMÉLET ÉS PSZICHOANALÍZIS: MARX ÉS FREUD ÖSSZEKAPCSOLÁSA*

A Társadalomkutatási Intézet munkatársai voltak az első filozófusok és társadalomtudósok, akik a pszichoanalízist komolyan vették, és Freudot olyan ranggal ruházták fel, amilyent általában csak a filozófiai tradíció legnagyobbjainak szokás tulajdonítani. Hegel, Marx és Weber mellett Freud volt azoknak az alapköveknek az egyike, amelyekre fölépítették a kritikai társadalomelmélet interdiszciplináris programját. Már sokan megállapították, hogy a kritikai elmélet képviselői azért fordultak a pszichoanalízis felé, mert a marxi gondolkodás egy gyenge pontját szerették volna kikapcsolni, mégpedig azt, hogy a pszichés szférát a társadalmi-gazdasági faktorokra redukálja. Ez a magyarázat azonban nem megy elég messzire. A baloldal – a kevés számú kivételtől eltekintve – nem volt különösebben érdekelt az elmúlt évszázad modern kulturális mozgalmaiban, vagy egyenesen el is ítélte azokat, a bennük rejlő polgári és dekadens tartalom miatt. Ezzel szemben a frankfurti iskola – nagyrészt Adorno befolyása alatt – a kulturális örökséget megpróbálta összebékíteni a baloldali politikával, még akkor is, ha ez végső soron kivihetetlen projektnek bizonyult. Ezen a ponton a pszichoanalízis fontos szerepet kapott: Freud megrögzött polgári életmódjával és esztétikai konzervativizmusával szemben az életműve, a pszichoanalízis, vitathatatlanul hozzájárult a radikális avantgárdhoz, amely az európai kultúra szinte minden szféráját áthatotta. (Vö. Jay 1987. 41.)¹ Az *Álomfejtés* és az *Ulysses* ugyanabból az anyagból készültek.

* A tanulmány először megjelent: Fred Rusch (szerk.): *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press 2004. 74-102. A fordítás alapjául szolgált: http://www.academia.edu/5008237/Freud_and_the_Frankfurt_School + *Der gefesselte Odysseus. Studien zur Kritischen Theorie und der Psychoanalyse*, Campus Verlag 2009. 31-59. (Fordította: Georg F. és Helga Becker.)

¹ Peter Gay (1986. 81. skk.) a „polgár mint forradalmár” kapcsán úgy véli, hogy Freudnak szüksége volt a polgári háztartás biztonságára és stabilitására, hogy a belső realitásra vonatkozó forradalmi és szorongást keltő kutatásait keresztül tudja vinni.

Habár Freudnak a szexualitásra vonatkozó felismerései gyakoroltak nagyobb hatást a nyilvánosságra, a filozófiára vonatkozó kritikája is – nem kevésbé, mint Nietzsche vagy Marx kritikája – fontos szerepet játszott az ontoteológia tradíció lezárulásában és a poszt-metafizikai gondolkodás kialakulásában. Miután Freud szót kért a nyugati racionalitás történetében, a filozófia számos toposza – autoritás, morál, szubjektivitás, politika, sőt, maga az ész fogalma – nem volt többé alkalmazható a maga hagyományos módján. Az az érzés, hogy túl vagyunk ezen a *kultúrkritikai* korszakon, minden bizonnyal hozzájárult ahhoz az *igyekezethez*, amit a frankfurti iskola korai képviselőinél érezhetünk.

A frankfurti iskola és a pszichoanalízis közeli rokonsága nem csak az elmélet esetében igaz. A Társadalomkutató Intézet és a frankfurti Pszichoanalitikus Intézet ugyanabban az épületben működött, az oktatás ugyanazokban a termekben folyt. A Társadalomkutató Intézet támogatta az olyan kiemelkedő pszichoanalitikusok nyilvános előadásait, mint Anna Freud, Paul Federn, Hanns Sachs és Siegfried Bernfeld. Max Horkheimer, a Társadalomkutató Intézet igazgatója a Pszichoanalitikus Intézet direktóriumának is tagja volt. És Erich Fromm – aki képzett pszichoanalitikus és mindkét intézmény tagja – segített a Kritikai elmélet munkatársainak megismerkedni a pszichoanalitikus elmélet munkamódszerével.² Ez hozzájárult az Intézet úttörő jelentőségű vizsgálatának, az *Autoritás és család*-nak elindításához.³ Ez a mű volt az első empirikus interdiszciplináris vizsgálat, amelyben a pszichoanalízist – ebben az esetben a karakter-elméletet – felhasználták, a társadalmi fejlemények és a pszichikus jelenségek egymáshoz való viszonyát kutatva.

A II. világháború után a frankfurti iskola és a pszichoanalízis közötti munkamegosztás újra föllevenedett, amikor Horkheimer és Adorno visszatértek Németországba. Támogatták Alexander Mitscherlichet a Sigmund Freud Intézet megalapításában, amely a pszichoanalízist Németországban újra rehabilitálta, még hozzá akkor, amikor az országban szinte már alig voltak tapasztalt analitikusok. És Horkheimer újra csak helyet kapott a Pszichoanalitikus Intézet direktóriumában. A hatvanas években aztán Habermasnak Mitscherlichkel és Alfred Lorenzerrel (a Sigmund Freud Intézet másik prominens képviselője) folytatott vitája fontos szerepet játszott a pszichoanalitikus elmélet lingvisztikai újra interpretációjában. A *Megismerés és érdek* nagy hatású Freud-fejezete részben ennek a vitának az eredménye.

² Frommnak az 1930-as években készült tanulmányából sok Fromm 1982 [1970]-ben található. Hely hiányában itt nem tudom közelebbről megvizsgálni Frommnak Marcuséval folytatott vitáját; ez 1955 és 1956-ban jelent meg a *Dissent*-ben, és végül a Frankfurti Iskolával való szakításhoz vezetett. Ennek a fejleménynek az ábrázolása megtalálható: Jay 1976. 113-142. és Wiggershaus 1986: 298-307.

³ Fromm et al. 1936.

Horkheimer és Adorno

Semmi sem rázza meg annyira a gondolkodást, mint egy traumatikus tapasztalat. Az első világháború sokkja Freudot arra indította, hogy a pszichés apparátusra vonatkozó modelljét újra átgondolja, és bevezessen egy új ösztönelméletet, amely a halálösztönt is magában foglalta. Ennek eredményeként írta meg végül maga kései nagy kultúrkritikai műveit. Hasonló módon Walter Benjamin öngyilkosságának híre és „a hitleri barbárság, amely a 20. századi melankolikus gondolkodók melankolikus prognózisait is felülmúlta” (Rabinbach 1997. 167.) Horkheimert és Adornót arra kényszerítette, hogy a projektjük premisszáit megkérdőjelezzék. Az igaz, hogy a gondolkodásuk mindig is idioszinkratikus volt. De a negyvenes évek előtt az életművük – bármilyen heterodox volt is – lényegében a marxi keretek között maradt, és ennek következtében a felvilágosodás tradíciójában mozgott, amennyiben arra törekedett, hogy racionális módon számot adjon a megvizsgált fenoménekről, és a számukra alapként szolgáló, a szó tágabb értelemben vett anyagi feltételekről.

Most azonban maga a felvilágosodás – az ész és az ésszerű szubjektum – maga is úgy tűnik, belebonyolódott a katasztrófába, ami elnyeli Európát. A továbbiakban már nem feltételezhető, hogy az ész alkalmas lenne arra, hogy *organon*ként szolgáljon e tapasztalat megértéséhez. Egy bármilyen fajta „nem-racionális” elméletet kell keresnünk, egy „irracionalis” elmélettel szemben, amely még az ész és a szubjektum mögé is visszamegy, és meg tudja vizsgálni ennek geneziséjét. (V.ö. i.m. 185.)⁴ Ahhoz, hogy ezt az újfajta elméletet kifejtsék, és megírják az ész és a szubjektum őstörténetét, vagy Európa „földalatti történetét”, és hogy nyomon kövessék „a civilizáció által elfojtott és elnyomott emberi ösztönök és szenvedélyek sorsát”, Horkheimer és Adorno a pszichoanalízist hívja segítségül. (Horkheimer és Adorno 1981. [1944.] 265., magyar fordítása: 279.) Az ebben a feladatban rejlő radikális újdonság elvezette őket ahhoz, hogy felidézzék Freud munkáinak néhány vitatott és spekulatív aspektusát, vagyis Freud pszicho-antropológiai kultúra- és civilizációelméletét.

A felvilágosodás dialektikájában, a klasszikus frankfurti iskola *opus magnum*-ában Horkheimer és Adorno az Odüsszeusz bolyongásaihoz fűzött kommentárok alakjában az (individuális és a kollektív fejlődésre vonatkozó) pszichoanalitikus szemlélet önálló verz-

⁴ Hogy egy széleskörűen elterjedt posztmodern tévedésnek elejét vegyük, hangsúlyoznunk kell, hogy Horkheimer és Adorno éppen olyan ellenségesen álltak szemben az irracionálizmussal, mint az instrumentális ésszel. (V.ö. Rush 2004. 1. fejezet.) Habár tudatában voltak annak, hogy egy önellentmondásba bonyolódnak, a kritikai elmélet e két képviselője „sohasem kételkedett abban [...], hogy a társadalomban a szabadság elválaszthatatlan a felvilágosító gondolkodástól”. (Horkheimer és Adorno 1981. [1944.] 13.). V.ö. továbbá Jay 1976. 8. fejezet; Wiggershaus 1986. 338-390.

ióját hozzák létre. Eközben Nietzsche és Freud egymással közeli rokonságban álló internalizálási elméletét vették kiindulópontnak.⁵ A centrális tézisük így szól: a szubjektum „az áldozat introverzióján” keresztül jön létre. (I.m. 73., magyar fordítása: 78.)⁶ Az áldozati praktikák pedig a mitikus gondolkodás egy központi princípiumából vezethetők le, nevezetesen az ekvivalencia törvényéből, ami Horkheimer és Adorno számára a racionális csere mágikus gyökerét alkotja. Minden szerencsés esetért, minden előrelépésért, amiben az istenek az embereket részeltetik, valami hasonló értékkel kell fizetni. Ezt a princípiumot követve a korai emberiség arra törekedett, hogy az emberi és a természeti események menetét az isteneknek való áldozással befolyásolják, abban a reményben, hogy az istenek az ő javukat szolgálva fognak beavatkozni.

Odüsszeusz megpróbálta emancipálni magát a racionalitás és az individualitás előtti világ mítoszától, és így megpróbálta elkerülni az ekvivalens csere törvényét. A kalandjai és a próbatételei utánarajzolják az individualizált, centralizált és célra irányuló, felvilágosult szubjektum kialakulási szintjeit. Odüsszeusz már maga is átmeneti figura volt, valahol a mítosz és a felvilágosodás között. Az ő fejlődő énje ugyanis eljutott egy olyan pontra, amelyből kiindulva stratégiai cselekvésekre volt képes. Abból indult ki, hogy ki tudja cselezni az egyenértékes csere törvényeit, és úgy tud túlélni, hogy a belső természetében rejlő zavart egy egységesített én ellenőrzése alá vonja, elnyomva így a maga tudattalan-ösztönszerű életét. Ezek a veszélyek reprezentálták az archaikus világ regresszív gyönyöreit – a felkínált gratifikációs formák mindenkori fejlődési szintjein –, amelyek arra irányulnak, hogy a viszonylag fejlett ént eltérítik a maga fejlődési céljaitól. Az én a maga fő feladatát, az önfenntartást csak úgy tudja elérni, ha ragaszkodik a maga irányához. Ezen túlmenően a lemondás minden járulékos aktusa konszolidálja és megerősíti az ént és megváltoztatja azt egy racionális stratégiának megfelelően, amelynek következtében az egész külvilág is megváltozik. És abban a mértékben, ahogy a külső természet eldologiasodik, átalakul egy uralásra alkalmas anyaggá. Horkheimer és Adorno Odüsszeusz legendás bolyongását egyfajta gondolkodásnak tekinti, amely mint az instrumentális ész és a technikai természeturalás előfutára „elég kemény ahhoz, hogy a mítoszokat széttörje”. (I.m. 20., magyar fordítása: 20.)

Odüsszeusz stratégiájának azonban van egy gyenge pontja, amely egy olyan „csírává” (i.m. 72., magyar fordítása: 77.) válik, amelyből kiindulva a felvilágosodás dialektikája kibontakozhat. A belső természetről való lemondás, amelyet „az ember önmagának celeb-

⁵ Vö. Nietzsche 1966. [1887] 824-825.; Freud 1930. 7. fejezet.

⁶ Habár van különbség a „szubjektum”, a „szelf” és az „én” terminusai között, ebben a tanulmányban mégis egymással felcserélhetőnek tekintem őket.

rál” (uo.), nem kevésbé áldozati cselekmény, mint egy báránygida leölése. Mint áldozat, a cselekedet alá van vetve az egyenértékes csere törvényének. Odüsszeusznak meg kell fizetnie a túlélése, vagyis a külvilág által rejtegetett veszélyek feletti győzelme árát. Ez az ár az én eldologiasodása. Amennyiben az én eltávolodik a maga archaikus előtörténetétől és a maga tudattalan-ösztönös életétől, bizonyos értelemben elveszti a maga mimetikus vonatkozását a világra. Egy másik pervertált értelemben azonban a mimézis a folyamatban magában meg van szüntetve, mert az objektivált én visszatükrözi az eldologiasult világot, amely őt objektiválta.

Mivel Horkheimer és Adorno azt feltételezik, hogy az a folyamat, amelyet ők utána-rajzolnak, az én-képződés egyetlen útja, ezért az autokrata ént az énnel általában azonosítják. Számukra az én integrációja *per se* erőszakos. „Rettenetes dolgokat kellett az emberiségnek elkövetnie, amíg megszületett az én, az ember identikus, céltudatos, férfias jelleme, s mind ebből máig sok minden megisméltődik a gyermekkorban.” (I.m. 50., magyar fordítása: 52.; továbbá v.ö. Castoriadis 1990. [1975.] 497-498.) Sőt a hatalom, amely már az én genezisében benne van, a fejlődésének minden stádiumában függ tőle. Ahhoz, hogy meg tudja őrizni a maga egységét és identitását, az énnel a maga határait két fronton kell megvédenie: a külső és a belső természet ellen. (V.ö. Freud 1923.)

A felvilágosodásnak az emberiséget ki kellett volna vezetnie a félelemből és a kiskorúságból, és a maga tulajdonképpeni rendeltetését az ész fejlődése és a természet uralása által kellett volna közelebb hoznia. Horkheimer és Adorno ezt valószínűleg úgy értette, hogy így az én-képződés egész folyamata – és ezzel a felvilágosodás projektje ad abszurdum vezetni önmagát. Szisztematikusan eltávolítja azt a lehetőséget, hogy elérhesse a maga saját célját. A felvilágosult gondolkodás az én funkcióját a biológiai önfenntartásra redukálja – az arisztotelészi értelemben vett „puszta életre” – miközben a belső természet feláldozása lehetetlenné tesz egy kiteljesedett emberi létezését. A „vágyakozás” felszabaddítása önmagában még nem tud szabadságot teremteni, ahogy azt néhány Marcuse-követő és francia *désirants* gondolta a 68 utáni mámoros napokban. De ugyanakkor a tudattalan-ösztönszerűhöz való szoros és korlátozatlan viszony a jó élet egy lényeges alkotórésze. Nem csak az érzelmi élet vitalitását és spontaneitását emeli meg, hanem arra is képes, hogy a mindennapi tapasztalatokat fantáziába burkolja, és ezzel támogatja a világhoz való mimetikus beállítottság kialakítását. „A leginkább a kreatív észlelés az – ahogy Donald W. Winnicott megállapítja – ami az egyes embernek megadja azt az érzést, hogy az életet érdemes élni.” (Winnicott 1993. [1971.] 78.; v.ö. Loewald 1986a [1975.]

A francia pszichoanalitikus tradíció, amely Heideggert és annak a karteziánus szubjektumra vonatkozó kritikáját követi, arra hajlik, hogy az ént egyértelműen negatívan, egy

önmagát is félrevezető racionalizálódás ágenseként és a vágyakozás ellenségeként tekintse.⁷ A Heideggerrel szembeni ellenséges beállítottságuk ellenére Horkheimer és Adorno osztja az énnel szembeni eme kritikai pontokat, különösen az alkalmazkodás kérdésének tekintetében. De az ő álláspontjuk mégis komplexebb. S ez részben a politikai megfontolások eredménye. Habár nagyon is tudatában voltak annak az árnyak, melyet az én létrejöttéért: a belső természet feláldozásáért és a külső természethez való mimetikus viszony elvesztéséért fizetni kellett, ám mégis ragaszkodtak ahhoz a meggyőződéshez, hogy a modern szubjektum kialakulása tagadhatatlan előrelépés. Ez jellemzi az individuum felszabadulását egy premodern közösség kvázi természetes szubsztanciája alól, valamint az új norma és autonómia elismerését, amelyet a modernségben elismerten csak felemás módon sikerült realizálni.

Az autonóm individuumra vonatkozó elképzelés, bármilyen fogyatékoságok is tapadjanak hozzá, politikai szempontból megvédésre szorul. Mert még akkor is, ha a polgári individualitás „világlátott pillantása” „a piacon iskolázódott”, bizonyos értelemben szabad a „dogmáktól, a korlátozástól és makacsságtól”, és ezért képes arra, hogy létrehozza a kritikai gondolkodás egy motívumát. (Horkheimer és Adorno 1981. [1944.] 79., magyar fordítása: 85.) A fasizmus könyörtelen totalitarizmusát és az igazgatott világ gyengéd totalitarizmusát tekintve Horkheimer és Adorno úgy vélte, hogy meg kell őrizni a „kritikai gondolkodás motívumát”, a független politikai ítéletalkotás képességét, még akkor is, ha némileg korlátoznunk kell azt. És ezért vonakodva, de bíztak az autonóm individuumban.⁸

Ha Adorno és Horkheimer elemzéséből indulunk ki, akkor nincs lehetőségünk arra, hogy a felvilágosodás dialektikáját belülről áttörjük; csak egy utópikus törés tudná megfékezni a látszólag könyörtelen előrelépését. És habár Horkheimernek és Adornónak az volt a véleménye, hogy szükségünk lenne a megváltás víziójára, hogy a világ hamisságát

⁷ Ehhez lásd a francia posztstrukturalista pszichoanalitikai elmélet *locus classicus*-át: Lacan 1980.

⁸ Egy kontrainuitív gondolatmenetben Horkheimer és Adorno az autonóm szubjektum megvédését összekötötték a freudi gondolkodás leginkább biológiailag meghatározott aspektusaival. Valóban, ez a két baloldali filozófus kritizálta a „neofreudi revizionizmus” progresszivitását, amely szembeszállt a freudi pesszimista antropológiával, amennyiben vitatták az ösztönök jelentőségét és az emberek társadalmiságát hangsúlyozták. Velük szemben a kritikai elmélet képviselői úgy érvelnek, hogy ez a progresszizmus túl egyszerű. Sok baloldali whig gondolkodóhoz hasonlóan a progresszizmus tagadja az individuum és a társadalom lényegi nem-azonosságát – ami nem egyszerűen egy antiszociális jelenség, hanem az individuális szabadságot is garantálja a kollektívummal szemben. Ebben az összefüggésben a progresszistáknak nem sikerül adekvátnan fölmérniük azt a veszélyt, amely a társadalmon belül az integratív erőkből kiindulhat. Horkheimer és Adorno ezzel szemben arról voltak meggyőződve, hogy az ösztönök az énnel egy asszimilálhatatlan magját alkotják, amely gátat szab az integratív erőknél is.

napfényre hozzuk, mégis szembehelyezkedtek az akkori aktuális utópikus politika törekvéseivel. (Vö. i.m. 281.; továbbá Jay 1976. 21-61.) Ennek következtében elméleti zsákutcába jutottak, amiből már sohasem tudtak kijönni. A politikai kvietizmusuk – ez alapján véve egyfajta konzervativizmus – részben ennek az apóriának az eredménye volt, és idővel csak erősödött. A háború után Horkheimer többé-kevésbé eltávolodott a pszichoanalízistől, miközben Adorno tovább követte a pszichoanalitikus elemzést, amelyet ők ketten *A felvilágosodás dialektikájában* kezdtek meg. A negatív dialektika szellemében Adorno a pszichoanalízist kimondottan kritikai célokra használta, és ellenállt minden olyan kísértésnek, hogy figyelembe vegye egy nem eldologiasodott én fogalmát. Elméletileg az a meggyőződése, hogy az egész a nem igaz, visszatartotta attól, hogy az ilyen pozitív spekulációk nyomába szegődjön. Számára minden erőfeszítés az „emberi egzisztencia” elképzelésére csak a „megbékületlen világgal való hamis megbékülés” kísérlete lehetett. „Minden emberkép ideológia, leszámítva a negatív emberképet.” (Adorno 1972. [1955.] 67-68.) Továbbá számára az alkalmazkodás (ami az én-pszichológusok számára a pszichés erősség non plus ultrá-ja) visszaesés volt Freud konfliktus-elmélete mögé.⁹ Ez állítólag a szociális konformizmus megalapítására fut ki, amely fejlődéselméletnek álcázza önmagát.

Egy ponton mindenesetre – ahogy Albrecht Wellmer észrevette – mintha lazítaná a hamis megbéküléssel szembeni fenntartásait és a minden utópikus spekulációra vonatkozó tilalmát: méghozzá az esztétikai elméletében. Adorno szerint a szintézis új formái, nevezetesen az egyes és az általános, a rész és az egész közötti nem-eldologiasodott viszonyok, már megjelentek a modern művészet kitüntetett alkotásaiban, különösen Schönberg zenéjében és Beckett drámáiban. Ezen túl pedig azt gondolta, hogy az esztétikai *integráció* jellege, ahogy ezekben a művekben manifesztálódik, előrevetíti a *társadalmi szintézis* eldologiasodás utáni módusát, amely talán egy jövőbeni társadalomban fog megvalósulni. De valamilyen okból kifolyólag – lehet, hogy a pszichoanalízissel szemben tovább élő marxista előítélet miatt – Adorno ezt a spekulatív szabadságot soha sem engedte meg magának az én szintézisére tekintettel. Ez azt jelenti, hogy a „szétszórtság erőszak nélküli szintéziséből” – ahogy ezeket a modern műalkotásokban megpillantani vélte – sohasem következtetett az én új, kevésbé represszív (a „nem represszív” már utópikust jelent) integrációs formáinak lehetőségére. (Vö. Wellmer 1985a és 1985b; továbbá Whitebook 1995. 152-163.) A pszichés integráció e más formájára vonatkozó elképzelés pedig kivezető utat kínálhatott volna számára a felvilágosodás dialektikájából.

⁹ Mint *locus classicus*-hoz lásd Hartmann 1972.

A felvilágosodás dialektikájában valójában különböző helyek találhatóak, amelyek egy lehetséges kvázi-utópikus kiutat mutatnak a zsákutcából. A legmeggyőzőbb „a szubjektumnak a természetre eszmélése” (Horkheimer és Adorno 1981. [1944.] 58., magyar fordítása 60.), amely szembeszegülhetne a belső természet alávetésével és a szubjektum eldologiasodásával. Sajnálatos módon azonban Horkheimer és Adorno nem fejt ki ezt a gondolatot részletesebben. Ez a csábító koncepció képes lenne tartalommal megtölteni az én és az ösztön-én egymáshoz való viszonyát.¹⁰

Ezen a helyen meg kell vizsgálnunk Horkheimer és Adorno centrális erőfeszítését, amely szerint az én mint olyan autokratikus. Egy ilyen kritika nem csak a felvilágosodás dialektikájának alappremisszáit fogja kétségbe vonni, hanem hozzá fog járulni a belső természet öneszmélééséhez is. Ezen túlmenően megengedi a pszichés integrációnak „egy kevésbé represszív” modelljét, anélkül, hogy utópikus spekulációkra nyúlna vissza. Az elméleti és a klinikai pszichoanalízis új fejleményei már most is tetemes lehetőséget nyújtanak arra, hogy szemügyre vegyük „a tudat és a tudattalan, a világosság és az imaginárius funkció közötti *másfajta viszonyt*, a szubjektum egy újfajta beállítottságát önmagával szemben”. (Castoriadis 1990. [1975.]

De Horkheimer és Adorno én-konceptiójának megerősítése is megtalálható Freudnál. Freud „hivatalos álláspontja” szerint, legalábbis a húszas évekig, az én fő feladata az elhárítás, és a feszültség csökkentésére irányuló pszichés apparátus működtetése volt. Az én igénybe veszi az elfojtást, az izolációt és a projekciót, hogy a belső természetéből támadó gerjedelmet *kizárja*, azaz „az izgalmaikat eltávolítsa”. (Loewald 1986a. [1971b.] 97.)¹¹ Az én abban a mértékben számít erősnek és racionálisnak, amelyben szilárd határokat tart fenn, és az ösztönös-tudattalan ingereit megakadályozza abban, hogy behatoljanak az ő felségterületére. Ezen túlmenően Freudnak az énrre vonatkozó elképzelése összefonódik azzal a meggyőződéssel, hogy a „tudományos ember” vagyis a racionális szubjektum – az individuum, amely elfordult a mágikus gondolkodástól, és megtisztította magát a fantázia és az affektus

¹⁰ Az antiszemitizmus-fejezetben Horkheimernek és Adornónak több olyan kommentáló megjegyzése is van, amelyek szintén a segítségünkre lehetnek, ha kiutat próbálunk keresni a felvilágosodás dialektikájából. Ők a fasizmust, a felvilágosodás dialektikájának csúcspontját úgy diagnosztizálják mint „beteges projekciót”. (Horkheimer és Adorno 1981. [1944.] 217. Ez a diagnózis – úgy tűnik – már implicál egy „nem beteges projekciót”. És ugyanebben a fejezetben beszélnek a „hamis projekciókról” is (i.m. 211.), ami úgy tűnik, már szintén feltételezi a „helyes projekció” fogalmát. A projekció nem patológus formájának implicit föltevése egy döntő, még nem vizsgált kutatási területre utalhat a kritikai elméleten belül. Egy ilyen kutatási tervnek – véleményem szerint – Adorno *Negatív dialektika* című művének kulcspasszusaira kellene támaszkodnia. Vö. Honneth 2007.

¹¹ A kizárás kritikájához egy másik szempontból lásd Foucault 1973. [1969.] különösen 2. fejezet.

beállítottságától – „az emberi fejlődés legelőrehaladottabb megjelenési formáját képviseli”. (Loewald 1986a. [1960.] 217., v.ö. Freud 1912/13. 108-111.) Az, hogy Horkheimer és Adorno elfogadták ezt a téves feltevést, vezetett az én kritikájához.

Hans Loewald mindenesetre azt a megsemmisítő megfigyelést tette, hogy a pszichoanalízis, amennyiben ezt a nézetet a magáévá tette „tudattalanul sokat átvett az obszesszív tapasztalattól és a neurotikus realizmus koncepciójából és [...] ezt tartotta »objektív realitásnak«. (Loewald 1980. [1952.] 30.) A pszichoanalitikusok – más szavakkal – az énképződés patológus módusában voltak, és a kényszeres ént egyenlővé tették az énnel mint olyannal. Horkheimer és Adorno követte ezt a téves azonosítást, ami őket az én kritikájához vezette el. Mindenesre, mint ahogy Loewald megjegyzi, egy ebben az értelemben „erős” én csak az „elhárítási reakcióiban” erős, és ez azt jelenti, hogy valójában „gyenge”. (Loewald 1986a [1960.] 231., lásd ehhez Freud 1926d. 124-125.) Másrészt Freud gondolkodásában sok témához lehet találni „nem hivatalos” álláspontot, és ilyen álláspontot keres Loewald az énnel tekintettel. Freud későbbi strukturális elméletéből kiemelt egy ilyen alternatívát, az én „integratív” koncepcióját. 1924 után Freudot klinikai tapasztalatai, valamint elméletének immanens továbbfejlődése egy új problémával konfrontálta. Az elhárítás (a problémáktól való megszabadulás) járulékos magyarázatához, szükségesnek tartotta felderíteni, hogy hogyan történik a pszichében a dolgok „megtartása” és „fenntartása”. (Freud 1930. 426.)¹² Direkt ellentétben a fenti kizárási modellel Loewald az „optimális kommunikációt” (Loewald 1986a. [1971b.] 88.) az én és az ösztön én között az egészség jeleként értelmezte, és a két instancia egymástól való izolációját tartotta a betegség szimptomájának. Egy valóban erős én, egy integratív én a belső természet extra-territorialitásával szemben megnyílhat és az „új szintetikus szervezeti struktúrában kanalizálódhat és megszerveződhet”. (I.m. 13.)

Adornónak ez a gondolatmenet biztosan nem tetszett volna. Itt nemcsak az én pozitív képének felvázolására történik kísérlet, egy „nem-igaz” világban, hanem az integráció fogalma is nagy hangsúlyt kap. A „nem-azonosság” potenciális fenyegetése miatt Adorno mindig bizalmatlan volt az egységesedés folyamatával szemben. Miközben a hegelii filozófia tanulmányozása alapján jól kellett ismernie az egységesedés differenciált és nem differenciált formáit. Valóban alkalmazta is a differenciált egész fogalmát a szintézis új formáinak

¹² Klinikailag az integráció fontosságát Freud – a leválasztott képzeteknek a psziché asszociációs hálójába való újra beillesztését – a hisztériával való foglalkozás során fedezte föl. De sokféle okból kifolyólag – amelyeket itt nem tudok tárgyalni – több évtized telt el addig, míg teljesen tudatára jutott az én szintetikus funkcióinak. A szintetikus tevékenysége lehetővé teszi az én számára, hogy az egységét kiterjessze és integrálja, amennyiben az ösztönös-tudattalan anyagot képes a maga struktúrájába felvenni.

magyarázatakor, ahogy azok a kiemelkedő műalkotásokban manifesztálódnak. Amennyiben az én kizáró, azaz egységesítő van a kényszeres kizárás és a tudattalan-ösztönös másik elfojtása révén, annyiban valóban egy nem-differenciált egység. Ennyiben Adorno ellenvetései jogosultak. A döntő pont azonban Loewald számára az, hogy a kizárási modell az én-képződés patológus formája. Ő úgy érvel, hogy egy valóban erős én egysége a differenciált és a differenciáló egészben áll, amely azáltal növekszik, hogy a maga belső másságát integrálja, és így gazdagabb, mélyebb és komplexebb struktúrákat alakít ki.

Ha Adorno kész lett volna arra, hogy a szintézis formáit – ahogy az avantgárd műalkotásokban maga előtt látta – a pszichés integráció új lehetőségeire is kiterjessze, akkor bizonyos fokig meg tudott volna szabadulni a felvilágosodás dialektikájától. Mindenesetre az ilyen töredékes előrelépések a megváltás álláspontjából kiindulva az emberiség történetében – és ez minden, amit Freud valaha kínált – jelentéktelen epizódok maradnak.

Marcuse

Marcuse egyetértett a felvilágosodás dialektikájával, ahogy azt Horkheimer és Adorno kifejtette; de amíg ők a kártyákat a kezükben tartották, Marcuse kész volt kijátszani az utópikus lapot. (Vö. Habermas 1984. 329. skk.) Marcuse rövid ideig részt vett az 1918-as forradalomban, és kész volt nagyobb szerepet vállalni, mint a két elismert kollégája. Ezen túlmenően az a tény, hogy a II. világháború után Amerikában maradt, és ott csatlakozott az új baloldalhoz, jól mutatja az aktivizmusra való hajlamát. Miközben *A felvilágosodás dialektikájának szerzői* mindig szkeptikusan, sőt néha ellenségesen álltak szemben a diákmozgalmakkal, Marcuse (aki az 1968-as sorsszerű évben ünnepelte a maga hetvenedik születésnapját) az új baloldal nagy öregje lett. Jól meggondolt, erős akcentussal előadott megnyilvánulásai a diákok ügye mellett, mintha valamit átvinne a német filozófiai tradíció *gravitasától* a diákok kézi szövésű radikalizmusára. Marcuse aktivizmusa mindenesetre együtt járt az elméleti visszafogottság hiányával: ez volt az egyik oka annak, amiért az utópikushoz tudott fordulni. Adorno szubtilis dialektikájával ellentétben, amely sohasem vezethetett volna egy cselekvésre vonatkozó felszólításhoz, Marcuse általában deklamatorikus stílusban írt, amely közelebb állt a *Feuerbach-tézisek*, mint a *Minima Moralia* stílusához.*

* Marx 1845-ben 11 radikális pontban fogalmazta meg a kortársak, mindenekelőtt Feuerbach filozófiai beállítódásával szembeni kritikáját. E „Tézisek” a marxizmus radikális nézeteinek legrövidebb összefoglalása. (Magyarul: MEM 3. Bp. 1960. 7-10.) A *Minima Moralia* Adorno Marcuséra deklaráltan nagy hatást gyakorolt műve 1951-ből. (Suhrkamp Verlag as: Theodor W. Adorno. Collected Works, Volume 4). [Szerk. megj.]

A klasszikus kritikai elmélet a harmincas és a negyvenes években alakult ki, a világgazdasági válság, a munkásmozgalom összeomlásának és a baloldali és a jobboldali totalitarizmus megszületése idején. A társadalom radikális megváltozására vonatkozó állandó utalások ellenére ezek a fejlemények Horkheimernél és Adornónál mély bizalmatlanságot váltottak ki a marxi koncepcióval szemben, amiben egyre inkább csak a természet uralására vonatkozó baconi projekt meghosszabbítását látták. Marcuse ezzel szemben a maga két főművét (*Ösztönstruktúra és társadalom* és *Az egydimenziós ember*) akkor írta, amikor a háború utáni fellendülés (a „posztindusztriális társadalom”) valóban lendületbe jött: a kapitalista gazdaság gyorsan kiterjedt, a munkásmozgalom mintha integrálódott volna a rendszerbe, és egy messzemenően apolitikus és fogyasztás-orientált kultúra szállta meg az elővárosokat. Azt lehetett volna várni, hogy ezek a fejlemények Marcusét is arra indítják, hogy feladja a marxizmust. De ez nem így történt. Ehelyett neomarxista kategóriákat használt az új történelmi konstelláció meghatározására. És az elemzéseiben rejlő feszültségek (amelyeket az elemzett tárgyakban rejlő tendenciák visszatükrözni látszanak) ebből a neomarxista koncepcióból adódnak.

Az egydimenziós ember felfogható a felvilágosodás dialektikájának Marcuse-féle változataként. De ahelyett, hogy a természet uralásának metatörténetét és az instrumentális ész diadalát ábrázolná, a totálisan igazgatott világ konkrét társadalmi-gazdasági elemzését, vagyis az előrehaladott kapitalizmus elméletét tartalmazza. Marcuse szerint minden szignifikáns „negatív” gondolkodást és minden radikális politikai cselekedetet azáltal sikerült neutralizálni, hogy a rendszer az emberekben hamis fogyasztási szükségleteket váltott ki, és ezt a fölösleges javak egyre kiterjedő termelésével ki is tudta elégíteni. Csak egy olyan kulturális forradalom, amely megkérdőjelezné ezeket a szükségleteket, vagy egy gazdasági válság – az nem volt világos, hogy ez milyen fajtájú lehetne – tudná szétzúzni ezeket az összefonódásokat. Az ilyen válságokat mindenesetre a társadalom és a technológia előrehaladásával határozatlan időre el lehetne hátrítani. Ami még visszamaradt a negativitásból a társadalmon belül, annak hordozói a művészek és a kisebbségek; de ezek periférikus volta a negativitást politikailag jelentéktelenné is tette.

Az új baloldal szellemében – nem úgy, mint a frankfurti iskola más képviselői, akik ezzel a témával kapcsolatban feltűnően hallgattak – Marcuse többször is utalt a háború után kezdődő harcokra az imperializmussal szemben, mint a negativitás lehetséges külső forrására, amely szétzúzhatná a nemzetközi gazdasági rendszert. De a mi összefüggésünkben most fontosabb, hogy Marcuse, aki később az ösztönök lázadását dicsőítette, *Az egydimenziós emberben* még azt a nézetet képviseli, hogy a szexualitás a politikai oppozíciónak nem lehetséges forrása. Ezt sikerült bekapcsolni a gazdasági növekedés megélénkítésébe. A „represszív deszublímálás” (Marcuse 1989. [1964.]. 76., magyar

fordítása: 78.) a reklámparagon keresztül hatékony eszközt nyújtott a viszonylag fölösleges fogyasztói javak értékesítéséhez.

Kb. ugyanebben az időben, amikor közreadta *A felvilágosodás dialektikájára* vonatkozó saját verzióját, a borúlátó politikai diagnózisával, Marcuse végigjátszott egy filozófiai gondolat kísérletet, amelyet fel lehetett használni az utópikus politika programjának alátámasztására. Egy Freuddal szembeni immanens kritika keretei között arra tett kísérletet, hogy feltörje a civilizáció és az elfojtás egyenlőségét, és bebizonyítsa, hogy legalábbis elvileg lehetséges egy „nem represszív társadalom”. (Marcuse 1979. [1955.] 38.) Ő úgy látta, hogy a tudomány és a technika fejlődése eljutott egy olyan pontra, amely elvileg már egy kommunista társadalom materialista bázisát nyújthatná. A klasszikus történelmi materializmus szerint a „szabadság birodalmát” csak a szocializmus átmeneti fázisán keresztül lehet elérni, amely alatt a termelőerőket a legnagyobb fejlettségi szintre kell eljuttatni. (Marcuse 1980. [1967.] 9-43.) Marcusénak mindenesetre az volt a véleménye, hogy ez az érési folyamat már a kapitalizmuson belül lejátszódott. Egy magasan fejlett kapitalista társadalomban nem a tőke és a munka konfliktusa, hanem a „szükségtelen járulékos elnyomás” (Marcuse 1979. [1955.]) és az elnyomás radikális megszüntetése közötti feszültség potenciálja – és a „csömör mint életforma” – tud politikai akciókra motiválni. Ez azt jelentené, hogy inkább a fölösleg, mint az elszegényedés képezi a politikai akciók hajtóerejét. Ezen túlmenően Marcuse pszichoanalitikus fogalmakat használt fel, hogy ezt az utópikus koncepciót tartalmilag gazdagítsa, miközben az antiutópikus Marx vonakodott attól, hogy a jövőbeli „szabadság birodalmának” természetéről bármit is mondjon. Amíg Marcuse ezeket a gondolatokat az *Ösztönstruktúra és társadalomban* csak mint gondolat kísérleteket játssza végig, addig a hatvanas években egyre inkább arra a feltevésre hajlik, hogy ezek a fejlődések a kor radikális mozgalmában máris elkezdtek kibontakozni. (Marcuse 1984. [1969.] 241.)

Marcuse alapvető stratégiája a pszichoanalízis *historizálása*: így próbált szembeszállni a radikális változásra vonatkozó freudi szkepszissel; ezt sok őt követő freudiánus és lacaniánus átvette. Freud úgy érvelt, hogy „az örömeelv programja”, amely meghatározza az emberi psziché mechanizmusait, egy bizonyos „viszályban áll” a civilizált társadalmi élet követelményeivel. (Freud 1930. 434.) És ezen kívül az volt a véleménye, hogy ez a konfliktus – az emberi boldogtalanság egyik fő oka – nem véletlenszerű társadalmi feltételek eredménye, amelyeket politikai cselekvéssel meg lehetne változtatni. Sokkal inkább az ember biológiai szerkezetében gyökerezik – a szexuális és agresszív ösztöneiben –, változatlan és történelem feletti faktum.

Freud eme megállapításával szemben Marcuse azt próbálta igazolni, hogy a realitás-princípium – amely szerinte a teljes társadalmi életet meghatározó princípiuma – külön-

böző társadalmi körülmények között különböző formákat vehet fel. Először is elismeri, hogy egészen addig valóban mindig konfliktus állt fenn a realitáselv és az örömelv között. Szinte minden ismert társadalomban az „élet-ínség” az embereket arra kényszerítette, hogy az idejük nagyobb részét a túlélésért vívott küzdelemnek szenteljék. Ez pedig megkövetelte tőlük az ösztöneik elnyomását és az arról való lemondást, hogy a „teljes kielégülésre” törekedjenek. (Marcuse 1979. [1955.] 19.) Más szavakkal: a realitásprincípium a maga történeti formájában egybeesik azzal, amit Marx a „szükségyszerűség birodalmának” nevezett. Most azonban – ahogy Marcuse állítja – a „kapitalizmus” által teremtett tudomány és technika – képes arra, hogy a fölöslegnek egy minőségileg új állapotát hozza létre, amely egy utópikus ugrás bázisát alkothatja, és így ki lehetne törni a felvilágosodás dialektikájából.

Ahogy a szexuális felszabadulás legtöbb harcosa, akik a pszichoanalízisre támaszkodnak, Marcuse is a korai Freudot tartotta szem előtt, és annak az elfojtásra vonatkozó koncepcióját. A korai Freud számára az elfojtás a tudattalan-ösztönös impulzusok cenzúrájára vonatkozó társadalmi követelmények eredménye. Ebben a formában a szexuális felszabadulás legtöbb harcosa elfogadja ezt a nézetet, és ők a felszabadulást a tudattalan-ösztönös – vagy a vágyódás – emancipációjának tekintik, a társadalmi elnyomás történetileg feltételezett körülményei alól.

Freud ezt írta: „A realitásprincípium megjelenésével egy olyanfajta gondolkodási tevékenység hasad le, amelyet a realitás-vizsgálat szabadon tart és egyedül az örömelvnek veti alá. Ez pedig nem más, mint a fantáziálás.” (Freud 1911a. 234.) Marcuse ezt úgy értette, hogy a fantázia „megtartja a psziché törekvéseit, ahogy az annak megszervezése előtt [...] fennállt” (Marcuse 1979. [1955.] 126.), és nincs alávetve a realitásprincípium befolyásának, és ennek következtében a társadalmi renddel szemben egy nem-kontaminált másikat képvisel. A fantázia és a vele összefonódó aktivitások, vagyis a mítoszalkotás, a szexuális perverzió és maga a művészi alkotás is kiindulópontjai lehetnek egy utópikus spekulációnak (vagy fantáziának) egy másik realitásprincípiumra vonatkozóan (i.m. 126-127), ahol az ösztönök emancipálódtak a történetileg fölösleges represszióktól. A fantázia és a fantáziához kötődő képzetek a bűnbeesés által nem érintett tisztaság révén egy olyan életformát villantanak fel, amely a történeti realitás-princípiumon túl helyezkednek el.

Horkheimerhez és Adornóhoz hasonlóan Marcusénak is az volt a véleménye, hogy az én egysége *per se* represszív. De ellentétben az ő ambivalens komprimusszumukkal, Marcuse a belső természet „polimorf perverzitása” nevében a szubjektum radikális decentralizálása mellett szállt síkra. (Ebben a tekintetben anticipálta a szubjektum dekonstruálásának posztstrukturalista kísérletét, amely az egységesítés hasonlóan erőszakos természetéből

indult ki.)¹³ Horkheimer és Adorno nem közvetlenül a legfontosabb szövegeket vették figyelembe (mint a *Gyász és melankóliát* vagy *Az én és ösztön-ént*), hanem az énképződésre vonatkozó kései elméletre támaszkodtak, és a szubjektum represszív egységére vonatkozó elképzelés mellett szálltak síkra. Marcuse ezzel szemben – a korai Freudra támaszkodva az én integrációját mindenekelőtt a szexuális fejlődés, és nem annyira az énképződés eredményének tekinti. 1905-ben Freud azt állította, hogy az ösztönfejlődésnek az a célja, hogy az uralom patriarchális ösztöneit alávesse a nemiségnek. A nemiség kialakulását a pszichoszexuális érettség és egészség fokmérőjének tekintette. (Vö. Freud 1905d.) Freud ugyanezt a fejlődéselméletet használta fel akkor is, amikor a szexuális perverziókat próbálta leírni; ezek szerinte a pregenitális szexualitás nem megfelelő folytatásai a felnőtt korban. Teljesen mindegy, hogy Freud és más pszichoanalitikusok ugyan tudományosan neutrálisak próbáltak maradni, és megpróbálták elhatárolni magukat a konvencionális morális ítéletektől, de az ő elméletükből mégis az adódik, hogy a perverziót patológiaként kell besorolnunk.¹⁴

Marcuse bírálta a „polimorf perverzitás” (azaz a gyermeki test általánosított erotizmusának) szubsumálását a genitális uralomnak, mint a szubjektum erőszakos egységesítésének egy formája alá. Marcuse ugyan Freud általános stratégiáját követte, de mégis megpróbálta annak álláspontját historizálni. A pszichoszociális fejlődés alárendelése a nemiség alá, számára nem egy velünk született biológiai program kifejeződése volt – ahogy azt még Freud állította. Ez számára sokkal inkább abból a társadalmi-gazdasági szükségszerűségből adódik, hogy egységesített, célra irányított individuumoknak kell létrejönniük, amelyek manipulálhatóak és a rájuk ruházott feladatokat egy termelési folyamaton belül el tudják látni. A gazdasági imperatívuszok kényszerítik ki „a libidó időbeli korlátozását”. A szexuális élet számára hetenkénti bontásban csak nagyon korlátozott idő áll rendelkezésre, hacsak az ember – mint arisztokrata vagy lumpenproletár – nem a termelési folyamaton kívül áll. És ugyanúgy a manipulálható individuumok létrehozása magával hozza a libidó „térbeli beszűkítését”, vagyis „a test társadalmilag szükségszerű

¹³ Peter Dews (1987. 170.) szerint „az a feltevés, hogy az identitás szükségképpen a differencia elnyomásában áll, megkérdőjelezendő”, és ez az egyik legnagyobb gyengeség, ami a posztstrukturalista koncepció alapjául szolgál.

¹⁴ Freud erőfeszítése ellenére, hogy ennél a témánál tudományos és értéksemleges maradjon, a „perverzió” koncepciójának már önmagában is van egy normatív kerete, és ennyiben úgy tűnik egy normatív ítéletet is magában hordoz. Vö. Laplanche és Pontalis 1977. 377-380. Ez nem jelenti azt, hogy a pregenitális szexualitás Freud szerint ne rendelkezne egy akceptált hellyel az érett individuum nemi életében – ez a hely az előjátékban van. De ha a pregenitális örömöknek való önátadás az előjátékban átlép egy bizonyos időbeli határt, vagy ha az együttlét nem a genitális nemi érintkezésben végződik, akkor a szexualitás átlépi a perverzió határait.

deszexualizálását” és a szexualitás koncentrációját a nemi szervekre. (Marcuse 1979. [1955.] 48.)

Ezekből a meggondolásokból kiindulva Marcuse azt állítja, hogy a szexuális perverziók csak a represszív társadalmunk normatív keretei között öltenek magukra patológikus formát, csak ott jelennek meg mint *fleurs du mal*. Másként tekintve, felfoghatók a „szexualitás elnyomása elleni tiltakozás” kifejeződésének is, szemben azzal, amit a mindenkori társadalom megkövetel. Ahogy a fantázia, úgy a perverziók is egy fejlődési szakasz foglyai maradnak, amely a realitás-princípium kialakulása előtt helyezkedik el. Ezért tartalmazzanak egy *promesse de bonheur*-t, egy boldogságra való ígéretet, amelyet más feltételek alapján el lehetne érni.

Az itt szemügyre vett három elmélet közül Marcuse elmélete tudott a legkevésbé ellenállni az idő viharainak. *A felvilágosodás dialektikája* és a *Megismerés és érdek* eleven szövegek, amelyek a kortárs filozófusokat még mindig megszólítják. Az *Ösztönstruktúra és társadalom* már csak egy régi kor dokumentumaként hat ránk. A felvilágosult realizmus és az intellektuális integritás bázisán a frankfurti iskola képviselői úgy gondolták, hogy „a polgárság »borús« írói (Habermas 1988. 130., v.ö. Horkheimer 1972 [1942.]), mint Weber és Freud, nem egyszerűen annak az osztálynak a produktumai, amely létrehozta őket, és mint ilyenek, nem intézhetőek el egyszerűen. Ezzel a progresszív projekt számára fenyegető kihívással közvetlenül is szembe kell nézni. És éppen erre tett kísérletet Marcuse a maga Freud-kritikájával. Amikor az *Ösztönstruktúra és társadalom* befolyása elérte a maga csúcspontját, akkor úgy tűnt, hogy Marcusénak sikerült egy briliáns *coup de main*. *A felvilágosodás dialektikájában* fontos szerepet játszik Freud pesszimista antropológiája, de most egy utópista megoldásra lenne szükség; és Marcuse ezt még mindig Freud saját elméletének interpretációjával próbálja nyújtani. Nem csak Freud érveit próbálta meg racionális ellenérvekkel cáfolni, mint sok nagy tekintélyű, de kevésbé spekulatív kritikus tette. Miután átvette a frankfurti iskola kedvenc stratégiáját, az immanens kritikát, sokkal inkább egy olyan dialektikus fordulatra tett kísérletet, amely a mélyen antiutópikus pszichoanalitikust az utópia gondolkodójává alakítja át. Marcuse kiindulópontjának merészsége, bármilyen sok gyenge pontja is legyen, elismerést érdemel.

Ma már könnyű fölfedezni Marcuse meggondolásainak tévkövetkeztetéseit, de ezen túlmenően az egész kiindulópont is elhibázottnak tűnik. Marcuse „freudo-marxizmusának” – vagy talán pontosabb azt mondani, hogy a freudi koncepció marxizálásának – centrális tévedése talán az, ahogy összeköti az anyagi szűkösség képzetét és a realitás vagy a szükségszerűség *ananke*-jának freudi fogalmát. Azt nem lehet tagadni, hogy Freudnál annak szükségszerűsége, hogy a természetből a fizikai túlélést kicsikarjuk, egy fontos

jellemzője az élet keménységének. Az *ananke* jelentése azonban egy sokkal szélesebb spektrumot fed le. A természet az elkerülhetetlen veszteségen, a testi fájdalomon és a halálon keresztül újra és újra fel fog lázadni „ellenünk”, „hatalmasan, szörnyen és kíméletlenül” és a „gyengeségeinket és a tehetetlenségeinket a szemünk elé” fogja vetíteni, amikről már azt hittük, hogy a „kulturális munkán” keresztül túlemelkedtünk rajtuk. (Freud 1972. 337.) A bőség bármilyen fokát is érjük el – az anyagi jólétet ugyanis nem kell megvetni – újra és újra szembesülnünk kell az elkerülhetetlennel, ami az önérzetünket meg fogja sérteni. (Ricoeur 1999. [1965.] 340.)

Ezeket a meggondolásokat egzisztenciális fecsegésként is letudhatnánk, és érvelhetnénk úgy, hogy egy társadalomban, amely nem annyira individualizált és anomikus, mint a miénk, az elkerülhetetlen életválságok sem annyira szorongatóak. Kétségtelenül, ebben van is némi igazság. És mégis eközben néhány fontos, nemcsak filozófiai, hanem *politikai* aspektus fölött is elsiklunk.

A pszichoanalízis ellenvetése az utópizmussal szemben nem csak az emberben lévő jóra vonatkozó idealizáló feltevésére irányul. A pszichoanalízis az utópizmust elvileg nem kívánatosnak tartja. A freudiánus baloldal gyakran elsiklott a fölött, hogy Freud az emberi boldogságnak nemcsak azon akadályait foglalkozott, amelyek az ösztönök és a kultúra követelményeinek konfliktusaiból adódnak. Amikor a figyelmét a nárcizmus felé fordította, azokra a veszélyekre is szenzibilis lett, amelyek az emberi egzisztenciára a mindenhatóságból kiindulva háramlanak. És ezek a veszélyek az idővel csak egyértelműbbé váltak. Az Ödipusz-komplexus megoldásához mint döntő fejlődési feladathoz, még hozzájön a gyermek mindenhatóságra vonatkozó fantáziájának decentralálása. (A kettő természetesen szoros rokonságban áll egymással.) A gyerekeknek meg kell tanulniuk a másféleség egzisztenciájának és az emberi élet végességének akceptálását. Ennek a folyamatnak a része, hogy a magunk helyét egy szabályok által meghatározott társadalomban, egy sor más decentralizált individuum között megtaláljuk. Ez egy fájdalmas fejlődési folyamat, harc, amelyet egész életünkön keresztül vívunk. Ha a jobboldali és a baloldali pszichoanalitikus politikai elméletektől (miután a modernség utópiái zátonyra futottak) valamit tanulhatunk, akkor az az, hogy az onnipotenciában veszélyek rejlenek. Ma több mint nyilvánvaló, hogy egy demokratikus társadalom megköveteli a mindenhatóságról (a hübriszről) való lemondást és az önkorlátozást. Marcusénak az az elképzelése, hogy a primer nárcizmus „ontológiai következtetéseket tartalmaz”, amelyek „egy másfajta létre” utalnak. (Marcuse 1979. [1955.] 97.) Ugyanakkor nyugtalanító az az elképzelése, hogy Nárcisznak és Orpheusznak kellene lenniük az új kultúrhősöknek. Az ökológiai válságot tekintve valóban élet és halál kérdése, hogy a természettel szemben ki tudunk-e alakítani egy kevésbé prométheuszi viszonyt és beállítottságot. De a „teljes kielégülésre” (i.m. 19.)

való törekvés, ami tagadja az emberi egzisztencia tökéletlen és konfliktusos természetét, a mindenható fantáziák közelébe visz, és ezzel fölidézi a totalitarizmus szellemét.

Habermas

Habermas a maga filozófiai és politikai nézeteit a II. világháború utáni években alakította ki. Egész életén keresztül azt a célt követte – mintegy megszállottan –, hogy szembeszálljon az őrületbe való visszaeséssel, amely Németországot egykor magával ragadta. Az ő generációjába tartozó német fiatal számára Adorno esztétikai elit-gondolkodása és politikai kvietizmusa nem kínáltak járható utat. És Marcuséval, valamint a hatvanas évekbeli lázadó diákokkal ellentétben, Habermas mindig bizalmatlan volt egy forradalmi megoldással szemben. Ehelyett ő a radikális reform útjára lépett, és arra törekedett, hogy ezt egy megfelelő elmélettel igazolja. Ő egy átfogó elmélet számára kiindulópontnak tekintette a tudományosan eltorzított ész kritikáját, ahogy Weber, Heidegger és Adorno és mások a háború előtt fölvezették. Miközben az évek során a szocializmus ígérete elvesztette fényerejét, Habermas az ész védelmét egyre szorosabban hozzá kötötte a demokrácia védelméhez. (V.ö. Baynes 2004.)

Habermas számára nem volt nehéz megszabadulni a felvilágosodás dialektikájától, mert kezdettől fogva elutasította azt a módot, amelyben megfogalmazódott. Ő azt gondolja, hogy Horkheimert és Adornót a saját traumatikus szituációjuk ahhoz vezette, hogy „a felvilágosodásra vonatkozó kritikájukat olyan mélyre helyezték el, hogy a felvilágosodás projektje maga is veszélybe került”. De mivel ez a kétségbeesés „már nem a miénk”, így szerinte most kijelölhetünk egy ésszerű mélységet, vagyis visszatérhetünk az elméletalkotás konvencionális szintjéhez. (Habermas 1985. 130. és 138., magyar fordítása: 92. és 98.) Horkheimer és Adorno apóriája szerinte a teoretikus monizmusukból adódott, vagyis abból a kísérletükből, hogy a történelmi fejlődést csak egyetlen dimenzióban, az instrumentális ész dimenziójában ragadják meg. (V.ö. Habermas 1981. 1. kötet, IV. fejezet; 1985. 2. fejezet.) Hogy ezzel a monizmussal szembeszálljunk – és ez volt a döntően új – bevezetett egy második dimenziót, a kommunikatív ész. Filozófiailag az instrumentális és a kommunikatív ész megkülönböztetése lehetővé tette számára, hogy tisztázza a frankfurti projekt elméleti és normatív alapjait, ami iránt az iskola első generációja nem is érdeklődött. A részletes duális elemzés politikailag lehetővé teszi – így vélekedett Habermas –, hogy megvilágítsuk a modernségnek mind a progresszív, mind a regresszív aspektusait, anélkül, hogy belefutnánk abba a blokkolásba, amely a felvilágosodás dialektikájából adódott. Így lehetségessé vált azoknak a stratégiai pontoknak a meghatározása, amelyekben lehetséges a politikai beavatkozás.

A hosszú és termékeny alkotói pályáján Habermas (az elmélete különböző verzióiban lévő differenciák ellenére) makacsul ragaszkodott a kommunikációra vonatkozó alapvető intuíciójához. Már a frankfurti egyetemen megtartott székfoglaló előadásában megállapította, hogy „a nagykorúság számunkra tételezve van” mégpedig a nyelv struktúráján keresztül. „Az első mondatban – így érvelt – már benne van az általános, kényszerítés nélküli konszenzus intenciója.” (Habermas 1968c. 163., magyar fordítása: 941.) Habár ez a megállapítás messzebb ment, mint amit az óvatosság megkövetelt volna, és Habermas később kényszerítve látta magát arra, hogy egy kicsit visszafogja magát; egy ilyen vagy hasonló intuíció ott húzódik az egész életmű háttérében. Mind a mai napig ragaszkodik ahhoz, hogy a nyelv az egyetlen olyan hely, ahol a teológia és a metafizika elmerülése után a normativitás még tetten érhető.

A *Megismerés és érdekek*ben még megtalálhatók a marcusei retorika maradványai, és Habermas a pszichoanalízis iránt elsősorban a metodológiája miatt érdeklődött. (Lásd ehhez McCarthy 1989. 113.) Számára a pszichoanalízis egy konkrét példa volt a sikeres kritikai tudományra, amely ezért modellként szolgálhat a kritikai elmélet számára. Habermas a lingvisztikai programjával összhangban újraértelmezte a hamis tudat elméletét – vagy a „gyanú hermeneutikáját, ahogy Ricœur (1999. [1965.] 45-49.) kb. ugyanabban az időben nevezte. Ez a „szisztematikusan eltorzított kommunikáció” elmélete.¹⁵ És ez azt jelentette, hogy a pszichoanalízisnek – mint egy valóban kritikai tudománynak – ugyanakkor a „szisztematikusan eltorzított kommunikáció” elméletének is kell lennie. A hamis tudat – pl. az álmok, a szimptomák és az elvétések manifeszt tartalmai –, amit a pszichoanalitikus kritika megpróbál feloldani, nem egyszerűen egy véletlen tévedés folyamánya; sokkal inkább egy elkendőzési folyamat eredménye, amely megzavarja az embernek azt az erőfeszítését, hogy megértse önmagát. Tekintetbe kell venni, hogy a folyamat – természetére nézve szisztematikusan; a látens jelenséghez (amely alá van vetve a manifeszt tartalomnak) való hozzáférés metodológiailag blokkolva van. Pusztá akarati erőfeszítés, legyen az bármilyen nagy, általában nem elégséges a blokkolás feloldásához. A gátak leépítéséhez egy pusztá interpretációnál (egy technikánál) többre van szükség.

Itt azonban rejtőzik egy probléma, amely rendkívül jelentős a habermasi koncepció fejlődése szempontjából. A szisztematikusan eltorzított kommunikáció elmélete mintha már feltételezné a nem-eltorzított kommunikáció fogalmát. A torzításokat mint torzításokat ugyanis csak így lehet megragadni. Habermas azóta is sokat bajlódott azzal a kísérlettel, hogy az elméletét normatív módon alátámassza.

¹⁵ Ennek programatikus bemutatását lásd pl. Habermas 1971.

Habermas programja helytálló, de a pszichoanalízistől való eltávolodásával kiadta a kezéből azokat az eszközöket, amelyekkel meg tudta volna valósítani. Adornótól eltérően ő ugyanis az én pozitív elméletét szerette volna fölvázolni. A kommunikatív kiindulópontjával az én szerveződésének olyan modelljét írja le, amely a maga alapvonalait tekintve nagyon közel áll Loewaldnak a pszichés integrációra épülő koncepciójához. Habermas szerint az én a nyelv elsajátításán keresztül konstituálódik. Az én úgy fejlődik ki, hogy a gyerekek belenőnek egy nyelvi közösségbe és internalizálják a köznapi nyelv kommunikációjának struktúráit. És ugyanúgy, mint Loewaldnál (illetve a kései Freudnál) az énfejlődés arra irányul, hogy az én kommunikatív nyitottságát a tudattalan-ösztönszerűvel szemben kitágítsa, hogy így a belső másságának integrációja – Freud ezt „belső külföldnek” nevezte (Freud 1933a. 62.) – révén gazdagodjék.

Ahhoz, hogy megértsük a pszichoanalízist – így Habermas – a figyelmünket inkább Freud praxisára kell irányítanunk, mint arra, amit erről mondani tudott. Amikor ugyanis a pszichoanalízis megalapozója megpróbált metodológiailag számot adni a maga tevékenységéről, akkor egy „szcientikus önfélreértés” vezette. (Habermas 1968a. 300.) Vagyis, ha az eljárását olyan fogalmakkal akarjuk megmagyarázni, mint energia, erő, eltolódás, áttétel stb., akkor az életművét félre fogjuk érteni. Habermas szerint – és ebben nagyon közel áll Lacan álláspontjához – ezt a hibát nem csak Freudnak lehet felróni. A korabeli lingvisztika és neurológia még csak kevésbé fejlett állapota nem tette számára lehetővé, hogy az eljárását megfelelő módon értelmezze. Freudnak egyszerűen nem állt rendelkezésére a megfelelő teoretikus instrumentárium; ezt csak egy érett nyelvelmélet tudta nyújtani a 20. század közepén. Röviden: ahhoz, hogy kialakítsuk a megfelelő perspektívát, Freud szcientista konceptualizálását egy nyelvelmélet segítségével kell korrigálni.

Az, hogy a pszichoanalízisnek magába kell integrálni a lingvisztikai módszereket, mindenesetre nem jelenti azt, hogy tisztán hermeneutikai vállalkozássá kellene válnia, ahogy azt a pszichoanalízis több lingvisztikai megújítója vélte. (Vö. Ricœur 1978.) Nagyjából a *Megismerés és érdek* idején Habermas kidolgozta a hermeneutikai és a tisztán pozitivistikus megközelítés társadalomtudományokra való alkalmazásának kritikáját (Lásd Habermas 1985. [1967.] 5-9. fejezet), amelyet aztán a pszichoanalízis kimondottan lingvisztikai interpretációjára alkalmazott. Kifejtette, hogy a pszichoanalitikus – ugyanúgy, mint a tiszta hermeneuta a filozófusok között – arra törekszik, hogy kitöltse a hézagokat egy szöveg megértésében. A pszichoanalízis esetében ez a szöveg persze egy individuális élettörténet. (Az egy külön kérdés, hogy az élettörténetet lehet-e szövegnek tekinteni.) De a filológusoktól eltérően a pszichoanalitikusok nem hiszik azt, hogy a hézagok, amelyekkel dolguk van, pusztán véletlenszerűek. Nem szerencsétlen körülmények eredményei, pl. egy fontos papirusz megsemmisülésének következményei, ahogy az egy klasszikus szöveg

átörökítésében fölléphet. A hézagok egy élettörténet szövegében speciális háritási mechanizmusok és a háritás eredményei, amely ezeket a mechanizmusokat létrehozta. Ha egy pszichoanalitikus folyamatban arra tesznek kísérletet, hogy ezeket a hézagokat kitöltsék, akkor a háritás az akadályok, vagyis az ellenállások funkcióját veszi át. Más szavakkal: a megértési blokádok, amelyek az individuum fejlődéséből származnak, rendelkeznek egy bizonyos jelentéssel, amelyeket a maguk részéről meg kell érteni.

Freud ragaszkodott ahhoz, hogy a megközelíthetetlen és elfojtott információk kognitív megértése önmagában véve nem kielégítő. Az ellenállásokat magukat fel kell dolgozni, azért, hogy a dinamikus erőket, amelyeket létrehoztak, újra lehessen szervezni. Freud számára ez a dinamikus megközelítés az egyetlen út, amelyen egy terapeutikusan szignifikáns változást lehet elérni. Habermas – ezt hangsúlyozni kell – aláhúzza a dinamikus megközelítés szükségességét, és még idézi is Freud ide illő *aperçu*-jét. Az ellenállásokat elkerülni és a pácienseket csak a tudattalanukra vonatkozó megfelelő információkkal konfrontálni – vélte Freud – „éppen olyan hatással vannak az ideges tünetekre, mint éhínség idején az étlapok kiosztása az éhségre.” (Freud 1910k. 123.; magyar fordítása: 105.) Habermas ezen túlmenően elismeri, hogy az elhárítási mechanizmusok és az ellenállások léte – és az a szükségesség, hogy erőfeszítéseket tegyünk a velük való szembeszállásra – arra kényszerít minket, hogy feltételezzünk a pszichében működő dinamikus, természetadta jelenségeket. És e jelenség elméleti megragadása érdekében a pszichoanalízisnek kauzális magyarázati mintákat kell igénybe vennie, hasonlóan ahhoz, ahogy a természettudományokban használják őket.

A hamis tudat pszichoanalitikus kritikájában az analitikusnak ezért olyan elméleti előfeltevésekre kell támaszkodnia, amelyek képesek megfejtetni a szisztematikus torzítások jellegét és eredetét; és ennek következtében hatályon kívül tudjuk őket helyezni. Még akkor is, ha azt feltételezzük, hogy a pszichoanalízis célja végső soron egy hermeneutikai cél (habár ez vitatható), a belátást akadályozó, objektív blokádot le kell építenünk ahhoz, hogy eljussunk egy mélyebb belátáshoz. Ezek a megfontolások Habermast ahhoz vezetik, hogy mérsékli a Freuddal szembeni szcientizmus vádját, és elismeri, hogy ennek természettudományi önértelmezése „nem volt egészen alaptalan”. (Habermas 1968a. 263.)¹⁶ Összhangban az általános, társadalomtudományokkal szembeni beállítottságával, Habermas amellet érvel, hogy a pszichoanalízis a klinikai tapasztalat bázisán össze kell, hogy kösse

¹⁶ Nagyjából ugyanebben az időben és hasonló elméleti motivációkból kiindulva Paul Ricoeur az a nézetet képviselte, hogy Freud „objektivizmusa” és „naturalizmusa” „jól megalapozott”, mert a psziché önmagát objektiválja, hogy el tudja rejteni önmagát önmaga elől. Vö. Ricoeur 1999. [1965.] 444.; Ricoeur 1974. 111-112.

egymással „a nyelv-elemzést és a kauzális összefüggések pszichoanalitikai kutatását”. (I.m. 266.) Ricœur még egy lépéssel tovább megy, és azt állítja, hogy a pszichoanalízis a maga tulajdonképpeni *raison d'être*-jét egy kevert diskurzusból nyeri, amely a nyelv erejét a nyelv jelentésével kombinálja.

Amit Habermas a klinikai szférában elismer, azt a metapszichológiai szférában visszavonja. Miközben ő is, mint Ricœur, ragaszkodik ahhoz a gondolathoz, hogy a magyarázó és a hermeneutikai diskurzusokat a klinikai tapasztalatok megvilágítása érdekében kombinálni kell, az elfojtás elméleti magyarázatában egy lingvisztikai monizmusnál köt ki. Habermas szerint – ontogenetikailag tekintve – az elfojtás olyan veszélyhelyzetekben (vagyis olyan szituációkban) lép fel, amelyekben a gyerekeknek az lehet az érzése, hogy túlzottan kockázatos bizonyos vágyakat nyilvánosan megfogalmazni. A „nyilvános” Habermasnál azt jelenti: a köznapi nyelv interszjektív grammatikájában. (Ez a szekunder folyamatok újraértelmezésének egyik módja.) A gyerekeknek a gyenge énjüket és a szülőfigurák túlhatalmát tekintve nincs más választásuk, mint hogy ezeket a tiltott vágyakat eltávolítsák a nyilvános szférából, beleértve a tudat belső nyilvánosságát is; és így eltorzultan és privatizált formában fogják kifejezni őket. A privatizálást a vágyak „de-grammatizálásán” keresztül érjük el, vagyis azáltal, hogy a kifejezését eltávolítjuk a köznapi nyelv grammatikájából, és egy nyelv előtti szférába, nevezetesen a tudatalattiba számúzzuk. (Ezek a „de-grammatizált” kifejezések Habermasnál arra szolgálnak, hogy a primer folyamatok alogikus gondolkodását interpretálják.) Ily módon a gyerekek elrejtik a maguk elfogadhatatlan részeit, és nem is csak mások előtt, hanem saját maguk előtt is.

Az elfojtás így tehát mint valami intralingvisztikai jelenik meg, és a tiltott képzeteknek a mindennapi nyelv interszjektív szférájából való exkommunikációjában áll. Habermasnak a kísérlete, hogy ezt a tényállást bebizonyítsa, a tautológia határán mozog. Abból a tényből, hogy az elfojtás a nyelvben megőrződhet (egy beszédkúrában), arra következtet, hogy az elfojtás gyakorlatilag és a kezdetektől fogva lingvisztikai folyamat. De ahogy láttuk, Habermas azt is belátja, hogy az elfojtás megszüntetésére irányuló kísérlet nem csak nyelvi folyamat; az ellenállás erőhöz hasonló jelenségeibe ütközik, amelyeket a klinikai praxisban egy erős ellenerővel kell leküzdeni. Habermas mindenesetre az alatt a kényszer alatt, hogy mindent egy lingvisztikai szempontból kell néznie, megfeledkezik nem csak a maga megfigyeléseiről, de a gadameri lingvisztikai monizmus felett gyakorolt kritikájáról is.¹⁷ Ez őt oda vezet, hogy elutasítja a freudi pszichoanalízis egy lényeges megkülönböztetését: „A szó-elképzelések és a szimbólum-mentes elképzelések distinkciója – mondja Habermas –

¹⁷ Valóban végül a habermasi álláspontot alig-alig lehet megkülönböztetni a gadameritól. Vö. Whitebook 1995. 205-215.

éppolyan problematikus, mint egy nem-nyelvi szubsztrátum feltételezése, amelyben ezek a nyelvtől eloldott elképzelések »létre tudnak jönni.« (I.m. 295.) De a szó-képzetek és a dolog-képzetek megkülönböztetése az egész freudi gondolati építmény egyik legjellegzetesebb vonása. Ennek az lett volna a feladata, hogy kijelölje a tudatos racionális gondolat és a tőle teljesen különböző „archaikus-szellemi tevékenység” (Lear 1990. 37.) különbségét, vagyis az én esszenciális meghasadtságát. Ha ezt a különbséget tagadjuk, akkor nem csak a két szféra heterogenitását mossuk el, hanem erőteljesen csökkentjük az idegenség, az „én belső külföldjének” jelentőségét is.

Habermas a korai frankfurti éveiben (amikor Freud az Intézet sztenderd olvasmányai közé tartozott) alaposan tanulmányozta a pszichoanalízist. De azzal együtt, ahogy elkezdett távolodni a kritikai elmélet első generációjának képviselőitől – különösen Adornótól –, és elkezdte kidolgozni a maga saját álláspontját, szép lassan a pszichoanalízistől is elszakadt. Adorno és Freud a felvilágosodás képviselői, de végül is mindig helyet adtak a felvilágosodás-ellenes igényeknek is. Valójában e két pozíció feszültsége éltette a gondolkodásukat. De Habermas olyan komolynak érezte az ellen-felvilágosodás fenyegetését, hogy nehezebbre esett elfogadni e pozíció legerősebb képviselőinek véleményét. A Nietzsche-ről, Heidegger-ről vagy Derridáról szóló fejtegetéseiben azt mindig eleve tudni lehetett, hogy mi fog kijönni a végén. Röviden: miközben Habermas Freudnál – a racionalitás és az autonómia szószólójánál és a bálványimádás kritikusánál – otthon érezte magát, elfogadhatatlannak tartotta annak pesszimista antropológiáját és az irracionalitás hangsúlyozását.

Habermas pszichoanalízis-interpretációja mint a szisztematikusan eltorzított kommunikáció elmélete, a Freudtól való végleges elfordulásának kezdete volt. Egy olyan magot tartalmazott, amiből aztán a kommunikatív cselekvés elmélete kibontakozhatott; és amikor ezt az elméletet továbbfejlesztette, a pszichoanalízis nemcsak egyre inkább fölösleges, hanem bizonyos értelemben még nyűg is lett. És amikor ezen túlmenően a „modernség projektjének” védelme egyre inkább a habermasi program magjaként lépett elő, akkor Piaget és Kohlberg kognitív pszichológiai tervezetei már jobban szolgálták az ő céljait, mint a freudi pszichoanalízis. Ezen kívül ez a habermasi fejlődés Marxtól és Freudtól Kantig a kritika jellegében is eltolódáshoz vezetett – a konkrét emberi szenvedés gyakorlati kritikájától a kommunikáció lehetőség-feltételeire vonatkozó filozófiai kritikára megyünk át. A gyanú hermeneutikája csendben egy olyan erőfeszítéssé alakul át, amely a liberális demokrácia alapjainak igazolására irányul. A Reagan-Thatcher féle ellenreformációval, az újbaloldal hanyatlásával és a posztmodern kétértelmű felemelkedésével Habermas már nem bízott a gyakorlati vita mérlegeléseiben mint a felvilágosodás médiumában. Most a várakozásait a „szubjektum feletti tanulási rendszerekre irányította, amelyek feladata a „modernség előmozdítása”. (Vö. Honneth 1989. [1985.] 313.)

De Habermas túl könnyűvé tette a maga dolgát. Alapvetően arra törekszik, hogy az ész találkozzon a maga másikkal mint lehetőséggel, hogy így megszüntesse önnön elidegenedését – és ez azt jelenti, hogy magát gazdagabbá, mélyebbé és flexibilisebbé tegye. De hogy ez a folyamat mennyiben sikerülhet, az arányosan a másik alteritásától függ, amellyel szemben az ész megnyitja magát. Egy kisebb másság egy kisebb növekedési potenciálhoz vezet. És ami az ént illeti, a „lingvisztikai” kategóriájának kitágítása a tudattalant, csökkenti az én belső territóriumának idegenségét. Ez pedig redukálja a szubjektumon belüli meghasadást, és az integratív feladat nagyságát, amelyet az ének meg kell oldania. És ugyanebben a mértékben csökkenti az én növekedési potenciálját is. Amit Derrida mondott az „ésszerűtlenséggel való dialógusról” Foucault-nál, az az ének a maga másikkal való találkozásáról is elmondható Habermasnál. Az egész folyamat a „*logoszon belül*” marad (Derrida 1976. 63.), a logosz sohasem találkozik egy másikkal, amelynek van jelentése. Az jellemző, hogy Habermas – habár a belső természet „elnyelviesítését” követeli – még csak nem is sugallja az én ösztöniesítését”.

Záró megjegyzések

A hetvenes évek közepén végül a kritikai elmélet és a pszichoanalízis útjai szétváltak.¹⁸ Amennyiben a modernség projektjét védelmezték, Habermas és körének tagjai egyre inkább a kommunikációelmélet technikai részleteivel, a jogfilozófiával és többé-kevésbé Rawlsra támaszkodva a liberalizmus alapjaival foglalkoztak. És ott, ahol a társadalom kommunikációelmélete megkövetelte a pszichológiát, ott Kohlberg morál-elmélete jól illett a koncepcióba. Habermas úgy vélte, hogy ez a saját gondolkodásában rejlő erős racionalizmusnak és progresszív iránynak hitelességet tud kölcsönözni. Amikor az elmélete kiérlelődött, nyilvánvaló lett, hogy – a Freud iránti kezdeti érdeklődése ellenére – az elmélet előtti intuíciói, amelyek a projektjét irányították, valójában idegenek voltak egy pszichoanalitikus mélylélektannal szemben. A pszichoanalitikusok pedig ugyanebben az időben fontos, de szorosan körülhatárolt módszertani kérdésekkel voltak elfoglalva, amelyek a nárcisztikus és a borderline személyiségekhez kapcsolódtak. A pszichoanalitikus társadalomelmélet tradíciója – amely Freud *Totem és tabu* című művétől a *Megismerés és érdek* utolsó fejezetéig terjed – teljesen feladásra került.

És ma? Van valamilyen út, amelyen a kritikai elmélet és a pszichoanalízis megint progresszív módon egymásra találhatna? A régi frankfurti iskola munkája válasz volt a fasizmus

¹⁸ Axel Honneth életműve annyiban kivételt alkot, amennyiben továbbra is kísérletet tesz arra, hogy a pszichoanalízis eredményeit egy átfogó társadalomelméletbe integrálja.

főlemelkedésére. A kritikai elmélet következő generációja számára a „későkapitalizmus” nyújtotta a társadalmi-gazdasági hátteret. A legsürgetőbb és a legveszélyesebb probléma, amellyel jelenleg konfrontálódunk, a fundamentalizmus – legyen az keleti vagy nyugati, keresztény, iszlám vagy zsidó. Mivel mind a pszichoanalízis, mind a kritikai elmélet a feuerbach-i filozófiában és a felvilágosodásban gyökerezik, ezért a vallás-értelmezésük kívánnivalót hagy maga után. Időközben az észbe és a haladásba vetett hitnek is néhány súlyos csapást kellett elszenvednie, és a szekularizációs tézis is (amely az ötvenes és a hatvanas években azt állította, hogy a tudományos kultúra kitágítása lépésről lépésre a vallás eliminálásához fog vezetni) hamisnak bizonyult. Ebben a szituációban a vallás előítéletmentes vizsgálata sokat ígérő terepet nyújthatna a felvilágosodás határainak alapos feltárására. (Horkheimer és Adorno 1981. [1944.] 192., magyar fordítása: 209.) Ennek nem szabad azt jelentenie, hogy a vallási állapot megalapozottnak bizonyult, hanem csak annyit, hogy azok a kérdések, amelyeket fölvet, túlzottan elterjedtek és túlzottan mélyre nyúlnak ahhoz, hogy ignorálni lehessen őket. Ha a kritikai elmélet helyesen akarja megragadni a fundamentalizmus problémáját, akkor újra a pszichoanalízis felé kell fordulnia. Mert éppen úgy, mint a fasizmus esetén, a primitív dühvel és a puszta irracionálissal folytatott vita megköveteli a pszichoanalitikus mélypszichológia erőforrásait. Másképp nem megy.

Weiss János fordítása

IRODALOM

- ADORNO, THEODOR W. (1972 [1955]): Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, in: uő: *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, Suhrkamp Verlag, 42-85.
- BAYNES, KENNETH (2004): The Trancendental Turn, in: Fred Rush (ed), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press, 194-218.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (1990 [1975]): *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Suhrkamp Verlag.
- DEWS, PETER (1987): *The Logic of Desintegration*, Verso.
- DERRIDA, JACQUES (1976 [1967]): Cogito und die Geschichte des Wahnsinns, in: *Die Schrift und die Differenz*, Suhrkamp Verlag, 53-101.
- FOUCAULT, MICHEL (1973 [1969]): *Die Archäologie des Wissens*, Suhrkamp Verlag. Magyar fordítása: *A tudás archeológiája*. Fordította: Perczel István. Atlantisz Kiadó, 2011.
- FREUD, SIGMUND (1905d): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: *Gesammelte Werke*, 5. kötet. Fischer Verlag, 27-145. Magyar fordítása: Három értekezés a szexualitás elméletéről. Fordította: Ferenczi Sándor. In: Erős F. (szerk.): *Sigmund Freud Művei* IV. kötet, *A szexuális élet pszichológiája*. Cserépfalvi Kiadó, 1995, 31-131.

- FREUD, SIGMUND (1910k): Über „wilde“ Psychoanalyse, in: *Gesammelte Werke*, 8. kötet, 117-125. Magyar fordítása: A „vad” pszichoanalízisről. Fordította: Friedrich Melinda. *Thalassa*, 2007, 18(1): 101-106.
- FREUD, SIGMUND (1911a): Formulierungen über die zwei Prinzipien politischen Geschehens, in: *Gesammelte Werke*, 8. kötet, 229-238.
- FREUD, SIGMUND (1912/13): Totem und Tabu. In: *Gesammelte Werke*, 9. kötet. Magyar fordítása: *Totem és tabu*. Fordította: Pártos Zoltán. Belső Egészség Kiadó, 2011.
- FREUD, SIGMUND (1923): Das Ich und das Es. In: uő, *Gesammelte Werke*, 13. kötet. *Az őszvalami és az én*. Fordította: Hollós István és Dukes Géza. Hatágú Síp Kiadó, 1991.
- FREUD, SIGMUND (1926d): Hemmung, Sypmtom und Angst, in: *Gesammelte Werke*, 14. kötet, 111-205.
- FREUD, SIGMUND (1930): Das Unbehagen in der Kultur, in: *Gesammelte Werke*, 14. kötet, 419-506. Magyar fordítása: *Rossz közérzet a kultúrában*. Fordította: Linczényi Adorján. In: S. Freud: *Esszék*. Gondolat Kiadó, 1982, 329-405.
- FREUD, SIGMUND (1933a): Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: *Gesammelte Werke*, 15. kötet. Magyar fordítása: *Újabb előadások a lélekelemzésről*. Fordította: Lengyel József és Erős Ferenc. Filum Kiadó, 1999.
- FREUD, SIGMUND (1972): *Aus den Anfängen der Psychanalyse*, Fischer Verlag.
- FROMM, ERICH ET AL. (1936): *Studien über Autorität und Familie*, Alcan Verlag.
- GAY, PETER (1986): *Freud, Juden und andere Deutschen*, Hoffmann und Campe Verlag.
- HABERMAS, JÜRGEN (1968a): *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp Verlag. Magyar fordítása: *Megismerés és érdek*. Fordította: Weiss János. Jelenkor Kiadó, 2005.
- HABERMAS, JÜRGEN (1968c): Erkenntnis und Interesse. In: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Suhrkamp Verlag. Magyar fordítása: *Megismerés és érdek*. Fordította: Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1995/5-6. 931-944.
- HABERMAS, JÜRGEN (1971): Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Jürgen Habermas – Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp Verlag, 101-141.
- HABERMAS, JÜRGEN (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag. Magyar fordítása: *A kommunikatív cselekvése elmélete*. Fordította: Berényi Gábor és mások. Gondolat Kiadó, 2011.
- HABERMAS, JÜRGEN (1984): Herbert Marcuse, in: uő: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, JÜRGEN (1985): *Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag. Magyar fordítása: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Fordította: Nyizsnyánszky Ferenc. Helikon Kiadó, 1998.
- HABERMAS, JÜRGEN (1985 [1967]): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Suhrkamp Verlag.

- HARTMANN, HEINZ (1972): *Ich-Psychologie und Anpassungsprobleme*, Klett-Cotta Verlag.
- HONNETH, AXEL (1989 [1985]): *Kritik der Macht. Reflexionen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag.
- HORKHEIMER, MAX – ADORNO, THEODOR W. (1981 [1944]): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, 3. kötet. Suhrkamp Verlag. Magyar fordítása: *A felvilágosodás dialektikája*. Fordította: Bayer József és mások. Atlantisz Kiadó, 2011.
- JAY, MARIN (1976): *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung*, Suhrkamp Verlag.
- JAY, MARTIN (1987): *An Unmastered Past. The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal*, University of California Press.
- LACAN, JACQUES (1980): Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse, in: uő: *Das Werk*, Walter Verlag.
- LAPLANCHE, JEAN ÉS PONTALIS, JEAN BERTRAND (1977): *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Suhrkamp Verlag. Magyar fordítása: *A pszichoanalízis szótára*. Fordította: Albert Sándor. Akadémiai Kiadó, 1994.
- LOEWALD, HANS W. (1986a [1960]): Zur therapeutischen Wirkung der Psychoanalyse, in: uő: *Psychoanalyse. Aufsätze aus den Jahren 1951-1979*, i.k. 209-247.
- LOEWALD, HANS W. (1986a [1971b]): Über Motivation und Triebtheorie, in: uő: *Psychoanalyse. Aufsätze aus den Jahren 1951-1979*, i.k. 81-119.
- LOEWALD, HANS W. (1986a [1975]): Psychoanalyse als Kunst und der phantasiecharakter der psychoanalytischen Situation, in: uő: *Psychoanalyse. Aufsätze aus den Jahren 1951-1979*, Klett-Cotta Verlag.
- MCCARTHY, THOMAS (1989): *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*, Suhrkamp Verlag.
- MARCUSE, HERBERT (1979 [1955]): Triebstruktur und Gesellschaft, in: *Schriften*, 5. kötet. Suhrkamp Verlag.
- MARCUSE, HERBERT (1984 [1969]): Versuch über die Befreiung, in: uő: *Schriften*, 237-317.
- MARCUSE, HERBERT (1989 [1964]): Der eindimensionale Mensch, in: *Schriften*, 7. kötet. Magyar fordítása: *Az egydimenziós ember*. Fordította: Józsa Péter. Kossuth Könyvkiadó 1990.
- NIETZSCHE (1966 [1887]): Zur Genealogie der Moral, in: uő: *Werke in drei Bänden*, szerk: Karl Schlechta, 2. kötet, Hanser Verlag, 761-900.
- RABINBACH, ANSON (1997): The Cunning of Unreason. Mimesis and the Construction of Anti-Semitism in Horkheimer and Adorno's Dialectic of Enlightenment, in: uő: *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, University of California Press, 166-198.

- RICŒUR, PAUL (1974): Technik und Nicht-Technik in der Interpretation, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, Kösel Verlag, 103-124.
- RICŒUR, PAUL (1978): Image and Language in Psychoanalysis, in: Joseph H. Schmidt (szerk.): *Psychiatry and the Humanities. III: Psychoanalysis and Language*, Yale University Press.
- RICŒUR, PAUL (1999 [1965]): *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Suhrkamp Verlag.
- WELLMER, ABRECHT (1985a): Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität, in: uő: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, 9-47. Magyar fordítása: *A modern és a posztmodern dialektikája*. Fordította: Weiss János. Gond – Cura, 2009.
- WELLMER, ABRECHT (1985b): Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, in: uő: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, 48-114. Magyar fordítása: *A modern és a posztmodern dialektikája*. Fordította: Weiss János. Gond – Cura, 2009.
- WHITEBOOK, JOEL (1995): *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge MIT Press.
- WIGGERSHAUS, ROLF (1986): *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, Hanser Verlag.
- WINNICOTT, DONALD W. (1993 [1971]): Kreativität und ihre Wurzeln, in: uő: *Vom Spiel zur Kreativität*, Klett-Cotta Verlag.

Weiss János

A VARIÁCIÓS TÉZIS KRITIKÁJA

Megjegyzések Joel Whitebook egy megállapítása kapcsán

Fent közölt tanulmányában Joel Whitebook Marcuse *Az egydimenziós ember* című könyvéről mondja: „Az egydimenziós ember felfogható a felvilágosodás dialektikájának marcusei változataként. [...] Marcuse szerint minden szignifikáns »negatív« gondolkodást és minden radikális politikai cselekedetet azáltal sikerült neutralizálni, hogy a rendszer az emberekben hamis fogyasztási szükségleteket váltott ki, és ezt a fölösleges javak egyre kiterjedő termelésével ki is tudta elégíteni.” De rögtön legalább két fontos (egymással összefüggő) különbséget is rögzítenünk kell: egyrészt Marcuse a történelemfilozófiai perspektíváról inkább egy társadalomfilozófiai megközelítésre tért át, másrészt mégis csak lehetségesnek tartott egy olyan kulturális forradalmat, amely képes a rendszert stabilizáló szükségletek megkérdőjelezésére. De változatnak nevezhető ez még?

A variációs tézis nem Whitebook találmánya, hanem Rolf Wiggershaus fogalmazta meg elsőként az 1986-ban megjelent hatalmas monográfiájában.¹ Ebben Wiggershaus Horkheimer *Eclipse of Reason* című művét (valójában öt előadásról van szó, amelyeket a szerző 1944 februárjában és márciusában a Columbia Universityn tartott)² és Marcuse *Eros and Civilization* című könyvét (ez a könyv is előadásokból született, amelyeket Marcuse 1950/51-ben a Washington School of Psychiatry-n tartott) tekinti változatoknak.³ Whitebook hivatkozik is Wiggershaus könyvére, de csak a felvilágosodás dialektikájának értelmezése kapcsán, és nem a variációs tézis kimondásakor. Most annak megvi-

¹ Lásd Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.

² I.m. 384.

³ I.m. 554.

tatásától is eltekintenek, hogy melyik marcusei könyvet lehetne több joggal „variációnak” tekinteni. Inkább azt szeretném kimondani, hogy Wiggershaus azt az alapkoncepciót próbálja kiépíteni, hogy *A felvilágosodás dialektikája* a frankfurti iskola olyan paradigmikus műve, amely legalább 1968-ig biztosan őrizte a maga státuszát. Ez persze nem jelenti azt, hogy Wiggershaus ne mutatná be a könyv előzményeit is. A legfontosabb külső lökés szerinte Benjamin *Történelemfilozófiai tézisei* felől érkezik. Ennek a hatásnak Whitebook egy nagyon szép pszichológiai megfogalmazást ad: „Semmi sem rázza meg annyira a gondolkodást, mint egy traumatikus tapasztalat. [...] Walter Benjamin öngyilkosságának híre [...] Horkheimert és Adornót arra kényszerítette, hogy a projektjük premisszáit megkérdőjelezzék.” De voltak belső előkészületek is, mindkét szerzőtől ismerünk olyan dolgozatokat, amelyek csíra formájában már tartalmazzák a felvilágosodás dialektikájának alapgondolatát. (Horkheimernél ez elsősorban a *Vernunft und Selbsterhaltung* című tanulmány, Adornónál pedig a *Zur Philosophie der neuen Musik* című kézirat.⁴ Wiggershaus ennek a másodiknak sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonít, és ezzel Adorno pályáján egy érdekes átmenetet teremt a zenefilozófiai és a történelem-, illetve társadalomfilozófiai elemzések között.)

De a fő probléma csak most következik: a frankfurti iskola történetében van egy mű, amelyet tartalmilag ugyanilyen joggal lehetne „variációnak” tekinteni, ezt azonban kronológiai okok miatt nem tehetjük meg. A könyv címe: *Escape from Freedom (Menekülés a szabadság elől)*. (Ezt a zavart Whitebook úgy próbálja feloldani, hogy Frommról egyáltalán nem is beszél.) A mű 1936 és 1940 között született, és eredetileg a Társadalomkutatási Intézet 1938-as kutatási programjában mint tervezett publikáció szerepelt, *Man in the Authoritarian State* címmel.⁵ (A *felvilágosodás dialektikájának* munkálatai viszont csak 1941-ben kezdődtek.) Rainer Funk így ír Fromm könyvéről: „Ez az első könyv formájú monográfia, amellyel Fromm a nyilvánosság elé lépett. [...] És az összes publikációja között még mindig kitüntetett helyet foglal el, méghozzá teljes joggal.”⁶ Az alábbiakban egy kicsit lazítani próbálok *A felvilágosodás dialektikájának* paradigmikus státuszát, hogy így (legalább vázlatosan) megvizsgálhassam az *Escape from Freedom*-hoz való viszonyát.

Fromm könyvében már csak egyetlen Horkheimer-hivatkozás szerepel: „A gondolkodástól azzal is elvehetjük a kedvet, hogyha minden igazságot viszonylagosnak tar-

⁴ Az előbbi a Benjamin emlékére kiadott kötetben szerepel, az utóbbi pedig *Az új zene filozófiájának* első részeként került publikálásra.

⁵ *Die Frankfurter Schule*, 305.

⁶ Rainer Funk: Anmerkung des Herausgebers, in: Erich Fromm: *Gesamtausgabe*, 1. kötet, Deutsche Verlags-Anstalt, 1980. 407.

tunk.”⁷ Ez a hivatkozás Max Horkheimer 1934-ben született, *Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie* című dolgozatára vonatkozik. A hivatkozás azonban meglehetősen esetleges, nem is törekszik a tanulmány sajátos fogalmiságának felvillantására. Pedig Fromm minden bizonnyal nagyon sokat köszönhetett ennek a dolgozatnak. Ennek vége felé olvashatjuk: „A csak a saját érdekeikkel foglalkozó polgári individuumok konkurencia-harcából a rohamosan fejlődő gazdaság törvényei miatt csak nagyon kevés csoport került ki valóságos győztesként. Az emberek sokkal nagyobb része elveszti a maga individualitását és tömeggé válik, amely csak heteronóm módon tud cselekedni, még akkor is, ha a célok között [...] bizonyos mértékig a saját szükségletei is szerepelnek. Az irracionális helyesen diagnosztizálja a racionalizmus csődjét, de ebből helytelen következtetéseket von le.”⁸ Fromm ugyan többször használja a könyvben a „tömeg” szót, de az sohasem válik a koncepció átfogó vagy alapvető terminusává.⁹ Pedig közelebbről tekintve Fromm ugyanezt szeretné leírni: a polgári individuumok tömeg-emberekké válnak. De ennek az átalakulásnak a közege nem egyszerűen a modern társadalomban dúló konkurenciaharc, hanem egy szociálpszichológiai folyamat. „Könyvem alapvető állítása, hogy az individualizmus előtti világ kötelekeitől megszabadult modern ember, akit e kötelek egyidejűleg védtek és korlátoztak is, nem tett szert olyan, pozitív értelemben vett szabadságra, amelyben individuális énjét kiteljesíthetné.”¹⁰ A felszabadulás így nem vezet igazi szabadsághoz: az ember ugyanis az elvesztett biztonsága miatt menekülési útvonalakat keres magának: „Ebben a fejezetben azokat a menekülési mechanizmusokat vesszük szemügyre, amelyek az elszigetelt ember bizonytalanságérzetéből fakadnak.”¹¹ E menekülés céljai: az autoritás, a destruktivitás vagy a konformitás. Ezek mind az alávetés különböző formái. Fromm ebben az összefüggésben a szabadság dialektikájáról is beszél: az újkorban kibontakozó szabadság az univerzális alávetéshez, a despotizmushoz vezet. Ezt már a reneszánsz kapcsán is ki lehet mutatni: „Az új individualizmussal párhuzamosan új despotizmus született. Elszakíthatatlanul összefonódott szabadság és zsarnokság, individualizmus és anarchia.”¹² De ennek a folyamatnak a kimenetele nem csak nyitott, hanem közvetlenül az egyes ember szintjén, vagyis a szocializációban dől el. „A gyermek

⁷ Erich Fromm: *Menekülés a szabadság elől*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993. 202.

⁸ In: Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, 3. kötet, S. Fischer Verlag, 1988. 219.

⁹ Egy 1938 tavaszán Horkheimernek írt levélben Fromm (egy olvasmányélményére hivatkozva) pozitívan ír a tömegről, annak szolidaritását és energiáját emlegetve. Lásd Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, 16. kötet, S. Fischer Verlag, 409.

¹⁰ *Menekülés a szabadság elől*, 10.

¹¹ I.m. 119.

¹² I.m. 49.

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.”¹³ Láttuk, hogy ennek eredményeként jönnek létre a menekülés vagy az alávetés mechanizmusai. De minden másképp is történhet: ez az elkülönülés elvezethet a másokkal való meghittség és szolidaritás érzéséhez, „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.”¹⁴ (És Fromm ezt tekinti célnak társadalmi körülmények között 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”.)¹⁵

Azt valószínűleg nem lehet eldönteni, hogy a felvilágosodás dialektikája mennyit köszönhet a szabadság dialektikájának. De azt láttuk, hogy az utóbbinak is vannak horkheimeri gyökerei. Adorno a *Die revidierte Psychoanalyse* című rendkívül érdekes tanulmányában reagál majd erre a vitára. „A nyugati civilizáció faktorai közül [...] valószínűleg legfölül az a körülmény áll, hogy a kultúránk egésze az individuális konkurenciára épül.”¹⁶ Mintha ezt akarná mondani: mégis csak a konkurencia a legfontosabb, és nem a személyiségen belül zajló folyamatok. Ezzel lassan elérkeztünk az elméleti különbségek meghatározásához. *A felvilágosodás dialektikájának szerzői* legalább kétféle ok miatt nem értettek egyet a frommi elgondolásokkal. (1) A kibontakozott barbárság világában az énből mindenféle spontaneitás és szabadság kiveszett. Természetesen a társadalom továbbra is egyedekből épül fel, de őket teljes egészében és közvetlenül meghatározzák a társadalmi-történelmi folyamatok és összefüggések. (És ez még kiegészül *A felvilágosodás dialektikájának* előszavában szereplő tudomány-kritikával, amely kétségtelenül a szociálpszichológiára is vonatkozik.)¹⁷ (2) A dialektika nem lehet esetleges

¹³ Menekülés a szabadság elől, 36.

¹⁴ I.m. uo.

¹⁵ I.m. 94.

¹⁶ Theodor W. Adorno: *Die revidierte Psychoanalyse*, in: uő: *Gesammelte Schriften*, 8. kötet, Suhrkamp Verlag, 1972.

¹⁷ Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, in: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, 3. kötet, Suhrkamp Verlag, 1981. 11. Magyarul: *A felvilágosodás dialektikája*. Atlantisz. Budapest, 1990.

folyamat, a véletlennek semmiféle helye nincs benne. Nem lehet azt mondani, hogy az alapfolyamat (a felvilágosodás kibontakozása vagy a szabadság növekedése) fonákja be is következhet, még nem is. Ez metodológiai tönkretenné a dialektikát.

Wiggershausnak valószínűleg igaza van, amikor Fromm és a Társadalomkutatási Intézet kapcsolatának megszakadását így írja le: „Fromm úgy vélte [...], hogy vannak olyan emberi lehetőségek, amelyek az evolúció során fejlődtek ki, nevezetesen az alkotó és kritikai gondolkodás, a differenciált érzéki és érzelmi tapasztalatok megélése, a törekvés az igazságra és az igazságosságra. Miközben Adorno és Horkheimer egyre inkább úgy látták, hogy a spontaneitás romokban hever [...].”¹⁸

A *felvilágosodás dialektikájának* paradigmája így tulajdonképpen és elsődlegesen Fromm koncepciójának elutasításával és azon keresztül jött létre.¹⁹

¹⁸ *Die Frankfurter Schule*, 303-304.

¹⁹ És arra, hogy ez az elutasítás nagy veszteségekkel járt, majd csak Jürgen Habermas fog rámutatni: lásd *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1. kötet, Suhrkamp Verlag, 1981. IV. fejezet. Magyarul: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Gondolat, Budapest, 2011.

Takács Bálint

TÖRTÉNETI ÉS ELMÉLETI ADALÉKOK AZ IDEOLÓGIA LÉLEKTANI KUTATÁSÁHOZ

„Minden, amit az ember valaha közvetlenül megélt, reprezentációvá foszlott.[...] A spektakulum nem képek együttese, hanem az egyes emberek között létrejött olyan társadalmi viszony, amelyet képek közvetítenek. [...] A spektakulum nem fogható fel egy, a tömeges képterjesztési technológia kitermelte látásmóddal való visszaélés-ként. Sokkal inkább maga egyfajta Weltanschauung, amely megvalósult, anyagszerűvé vált. A spektakulum tárgyiasult világlátás.”

(Guy Debord: *A spektakulum társadalma*)

A kortárs szociál- és politikai pszichológiai kutatások egyik izgalmas, újszerű iránya John T. Jost és munkatársai által kidolgozott rendszerigazolás-elmélet (Jost, Banaji, 1994). Bár egyfelől a klasszikus szociálpszichológia régi kérdéseit veti fel – a konformizmus, a társadalmi és pszichológiai konzervativizmus, az önigazolás –, eközben előszeretettel használja az „ideológia” meglehetősen problematikus és a fősodorbeli pszichológiától némileg idegen fogalmát. Úgy tűnik, nincs ezzel egyedül: az empirikus szociálpszichológiai megközelítéstől eltérő módon és értelemben ugyan, de a kritikai pszichológia (Fox, Prilleltensky, 1997) irányzata szintén az ideologikusság problémájával igyekszik szembe-
besíteni – a társadalom mellett – magát a pszichológia tudományát és gyakorlatát.

Első pillantásra talán meglepőnek tűnhet ennek a jellegzetesen 20. századi fogalomnak ismételt felbukkanása, ám korántsem indokolatlan. A kétpólusú világ felbomlásával egyesek a „történelem végét” és a liberális demokrácia végső győzelmét vizionálták (Fukuyama, 1992/2014). A (neo)liberális gondolkodók úgy vélhették, a globális piacgazdaság és demokratikus politika megteremti az áhított békét és prosperitást. Mintegy negyed századdal később mintha más lenne a helyzet: a gazdasági egyenlőtlenségek és politikai, ideológiai ellentétek szinte soha nem látott szintre emelkedtek. Az európai politika a gazdasági megosztottság és a közel-keleti háborúk következtében kialakult

menekültügyi helyzet kérdésében is tanácstalannak mutatkozik, ez pedig a populista és radikális irányzatok erősödésének kedvez. A társadalomban a növekvő feszültségek az idegenekkel, bármiféle mássággal, sőt az alapvető együttműködéssel (lásd Nagy-Britannia kilépése az EU-ból, stb.) szembeni ellenérzésekben mutatkozik meg. Ezek a makrotársadalmi folyamatok egyéni szinten sokakban a kontroll- és biztonságérzet csökkenésével, a kilátástalanság érzésével párosulnak.

Tanulmányomban egyfelől néhány olyan releváns szociológiai, társadalomtörténeti folyamatot szeretnék szemügyre venni (elsősorban a fogyasztói- és az ún. látványtársadalom kialakulása), melyek a mai helyzet szempontjából magyarázó erejűek lehetnek, másfelől az ezekkel a folyamatokkal foglalkozó elméletek áttekintésével azok újragondolására is ösztönözném az olvasókat. Ezáltal az alapvetően egyénközpontú pszichológiai vizsgálatok számára kívánok felvázolni egy tágabb társadalmi kontextust, melyben a lélektani kutatás eredményei (újra)értelmezhetővé válhatnak. Kérdés, hogy az ideológia vagy spektakulum e helyen, néhol csak vázlatosan tárgyalt fogalmi képesek-e fogódzót nyújtani e kutatáshoz, és szolgálhatnak-e olyan „közvetítő közegként”, mely egyfelől, mint pszichológiai konstruktum, másfelől, mint társadalmi szervezőelv ragadható meg.

Az ideológia társadalompszichológiai vizsgálata

A kortárs politikai pszichológiai kutatások, elsősorban John T. Jost és társainak felvetései alapján a rendszerigazolás-elmélet (Jost, Banaji, 1994) és a megosztott valóság elmélet (Hardin, Higgins, 1996) azt állítják, hogy az ideológia egyfajta „készen kapott” értelmezési keret, mely alapvető pszichológiai igények kielégítését szolgálja. Ilyen motívum a világ megismerésének, megértésének vágya, az egzisztenciális fenyegetettség (szorongás) elkerülése, valamint a pozitív önértékelés, illetve társas kapcsolatok fenntartásának igénye.¹ Ezek a motivációk vezethetnek az ún. rendszerigazoló hitek és elméletek kialakításához, melyek a fennálló társadalmi struktúra, a status quo fenntartását szolgálják, akár az egyéni érdekekkel szemben is. Ezek az episztemikus, egzisztenciális és társas motivációk tehát azok a pszichológiai tényezők, melyek elsősorban meghatározzák az ideológiák melletti elköteleződéseket Jost és szerzőtársai szerint (Jost, Ledgerwood és Hardin, 2006).

Az ő értelmezésükben tehát az ideológia olyan csoportfunkció, mely a közös érdekeket egy értékalapú diskurzus „köntösébe rejtve” tünteti fel, és erősíti meg az összetartást és csoportthatárokat. Ez a meghatározás kiváló lélektani fordítása annak a filozófiai diskurzusból

¹ Nagyon hasonló funkciókról beszél Freud (1933/1999) a világnézettel (*Weltanschauung*) kapcsolatban.

ismerős tézisnek, hogy az ideológia valamiféleképpen a valós viszonyok hamis felismerésén, látszatán vagy láttatásán alapuló intellektuális konstrukció (erről lásd pl.: Mannheim, 1996. 113-114.) Érdekessége azonban, hogy előbbiekkal szemben az ideológiát nem pusztán az uralkodó osztály által vallott/terjesztett nézetnek tekinti, de empirikus bizonyítékokkal igyekszik alátámasztani, hogy az adott társadalmi szerkezet által hátrányosan érintett csoportokban is megjelenik, tehát univerzális pszichológiai motívumról van szó. Az ideológiák tartalmi különbségeiről annyit állítanak, hogy a konzervatívok hajlamosabbak a rendszerigazolásra, illetve, hogy megfelelően fenyegető vagy bizonytalanságot keltő kísérleti stimuláció esetén általában növekedik a rendszerigazolás mértéke. Bár Josték eredményei meggyőzőek és nyilvánvalóan jól magyarázzák azt a társadalomlélektani „tehetetlenséget”, mely általában a változás, innováció ellen hat, nem tud magyarázatot szolgáltatni a radikálisan eltérő vélemények, politikai nézetek létrejöttére és különösen a rendszerkritikus hangok megjelenésére, esetenkénti erősödésére. Ezek a kérdések különösen aktuálisak ma, amikor hazánkban csakúgy, mint globális szinten a politikai ideológiák egyre szélsőségsőbb polarizációját és egymásnak feszülését tapasztaljuk.

A megosztott valóság elmélet (*shared reality theory*; Hardin, Higgins, 1996) azt feltételezi, hogy a világ közös értelmezése – legalábbis egy jól körül határolható csoporton belül – mind már említett episztemikus motivációkat, mind társas, interperszonális igényeket kielégít. Ez az elmélet számos más szociálpszichológiai modellel mutat rokonságot, különösen a szociális reprezentáció elmélete (Moscovici, 1961, Moscovici, 1976) és konformitás (Asch, 1951) klasszikus elméletei köszönnek vissza benne.

Jost és munkatársai megkísérik a két elméletet egyesítve magyarázni a különböző „politikai ideológiák kialakulását és formálódását” (Jost, Ledgerwood és Hardin, 2008. 4.o.). Eközben azonban nem világos, mit értenek ideológián. Úgy tűnik, többnyire csak a vélemények és nézetek hangzatos szinonimájaként használják. Továbbá, valójában nem lépnek túl az individualista, motivációs-kognitív magyarázati keretrendszeren, ezzel figyelmen kívül hagyva általánosabb szociológiai-ökonómiai és történeti tényezőket.

Ezek a megközelítések tehát általában valamilyen redukciós módszert alkalmaznak. A jelenség komplexitását kognitív-affektív-motivációs (tehát nagyrészt egyéni, proximális) tényezőkre vezetik vissza, vagy valamilyen ultimatív, evolúciós (tehát naturalizált) magyarázati modellt vezetnek be. Ilyen például a szociális dominancia elmélete (Sidanius, Pratto, 1999) vagy akár a „rettegés-elmélet” (*Terror Management Theory* – Greenberg et al., 1986), amely szerint az egyént vagy a csoportot egzisztenciálisan fenyegető ingerek felkeltik a kulturális határok és hagyományok megerősítésének vágyát, ezáltal szimbolikusan kiiktatva a halál végletességét, egyúttal biztosítva a transzcendencia lehetőségét.

Szintén az ideologikusság kérdésével foglalkozik a kritikai pszichológia (lásd pl.: Fox, Prilleltensky, 1997). Ez az irányzat egyfelől történetileg rokonítható az antipszichiátria (ma inkább *kritikai pszichiátria*, lásd: Middleton, 2007; Bracken, Thomas, 2010) mozgalmával az angolszász világban, valamint egy részben független német irányzattal (Holzkamp, 1983, 1992). A kritikai pszichológia a tudomány és szakmai gyakorlat társadalmi meghatározottságának kérdését helyezi a középpontba, mind a pszichológia tárgyát (a gyógyítást és a kutatási területeit) illetően, mind magát a pszichológiai tudományokat, azok ismeret- és lételméleti alapvetéseit és társadalmi szerepét megkérdőjelezve. Egyik alapvetése, hogy a különböző személyiségelméletek nagyrészt történeti és strukturális meghatározottságú ideologikus konstrukciók, melyek elsősorban a fennálló társadalmi szerkezet fenntartását, igazolását szolgálják. Más szóval, inkább a személyiséget igyekeznek a társas viszonyokhoz igazítani, mintsem a diszfunkcionális rendszerek negatív pszichológiai hatásait kimutatni és átalakításukra ösztönözni vagy megoldási javaslatokat kidolgozni. A kritikai pszichológia tehát nem pusztán a személyiség, a társadalom és a szakmai gyakorlat összefüggéseit vizsgálja, de kultúrakritikai ambíciói is vannak.

A kultúrakritika pszichológiai hagyománya persze messzebbre nyúlik vissza. Ebből a szempontból a pszichoanalízis követői járnak elől, akár csak ha az érett Freud kultúraelméleti munkáira gondolunk, vagy Ferenczi társadalmi kérdésekkel (pedagógiával, joggal) foglalkozó értekezéseire. De társadalom, egyén és politikum viszonylatában minden bizonnyal Fromm és Wilhelm Reich karakterelméleti munkái, illetve Adorno és Marcuse társadalom- és kultúraelméleti voltak a legnagyobb hatással a területre. Közülük is kiemelkedő Erich Fromm jelentősége a pszichoanalitikus szociálpszichológia (1932) programjának meghirdetése miatt, melyet már a frankfurti Társadalomkutatási Intézet munkatársaként publikált, valamint később, főként Amerikában írt könyvei az egyéni autonómia elvesztése és az eldologiasodás, valamint a birtoklás viszonyáról a fogyasztói társadalomban (Fromm, 1941/2002; Fromm 1976/1994).

A lélektani elfojtás (Freud) és a gazdasági, társadalmi elnyomás (Marx) összefüggése a frankfurtiak érdeklődésének középpontjában állt (erről lásd Erős, 1986). A pszichológiai vonal túlsúlya elsősorban Adorno, Fromm és Marcuse aktivitásának volt köszönhető, miközben az intézetigazgató Horkheimer projektje ennél grandiózusabb volt: egy egységes társadalomtudományi paradigma létrehozása (Horkheimer, 1931, Jay, 1973). Bár az „interdiszciplináris materializmust” (Wiggershaus, 1995) nem sikerült realizálni, a kritikai elmélet, különösen a szubjektum tömegtársadalomban való eldologiasodására vonatkozó elmélet forradalmi hatással volt az egész század későbbi társadalomfilozófiájára, különös tekintettel a II. világháború utáni francia (poszt)strukturális és marxista filozófiára.

A frankfurti iskola egy másik jelentős hozzájárulása az európai társadalomelmélethez az Adornóék által „tömegkultúrának” vagy „kultúriparnak” nevezett (Adorno, Horkheimer, 1947) képződmény szisztematikus elemzése és bírálata. A modern ipari társadalomban ugyanis nem csupán az egyén válik a társadalom termékévé, de a zene, és különösen a film- és más művészeti ágak is a hedonisztikus élvezeteket kielégíteni hivatott eszközökké, szórakoztatóipari termékévé válnak. A reprodukció és a tömegkommunikáció folyamatos „sugárzása” pedig a „magaskultúra” termékeit is eldobható használati tárgygyá és élvezeti cikké silányítja. A reprodukált műalkotás elveszíti egyediségét, autentikusságát, ugyanakkor a művészetnek vagy esztétikának új értéke a politikum területére tevődik át, amennyiben a modern művészet a tömegeknek szól, vagy legalábbis tömegek számára válik elérhetővé (Benjamin, 1936/1969). Ez az optimista nézet a művészet demokratizálásáról azonban némiképp kérdésessé válik a tömegkommunikáció eszközei segítségével megvalósított propaganda és a *social engineering* törekvéseinek fényében.

A kritikai társadalomelméletnek (Horkheimer, 1976) tehát azokat a körülményeket és folyamatokat kell feltárnia, melyek az egyén eldologiasítása és passzivitása irányában hatnak. Háború utáni programadó írásukban (*A felvilágosodás dialektikája* 1947/1990) Adorno és Horkheimer azonban mintha végleg kiábrándulna a felvilágosodás messianisztikus lehetőségeiből. Ugyanis éppen a felvilágosodás programjának kiteljesedéséből (az instrumentális ész diadalából) következik, hogy az ember egyre inkább elidegenedik környezetétől, és azt pusztá eszköznek tekinti (eldologiasodás), mely szemlélet aztán emberi kapcsolatokra, illetve önmagára is kiterjed. A társadalmi csoportok, osztályok homogenizálódnak, és a termelés logikájának megfelelő szubjektumtípusok termelődnek ki. A modern társadalomhoz való túlzott alkalmazkodás következtében az egyén elveszti a kapcsolatot mind a belső (ösztönélet, vágyak), mind a külső természettel, és ebben a mesterségesen kialakított, idegen világban nem lelhet többé otthonra. Magyarán a tudományos és technológiai fejlődése olyan átláthatatlan és érthetetlen rendszert hoz létre melyben az egyén csak a totalitás illúzióját nyújtó képzetekbe („mítosz”) menekülhet: ezek lennének többek közt a politika totális ideológiái.

Bár kétségtelen, hogy Adornóék „negatív dialektikája” borús képet fest a modern nyugati társadalomról, velük szemben Fromm nyitva hagyja az autentikus létezés lehetőségét, az átélt és *gyakorolt* szeretet, valamint a birtoklás vágyát háttérbe szorító (jelen)lét hangsúlyozása által (Fromm, 1976/1994).

A tömegek manipulációjának tana és gyakorlata azonban az szabadság földjét, az Egyesült Államokat sem hagyta érintetlenül, sőt bizonyos értelemben itt teljesedett ki igazán. A fegyveres konfliktusok természetének átalakulása – a totális háború – újfajta

stratégiák kidolgozását követelte, úgy a hadszíntéren, mint a hátorszáiban. Utóbbiak közül legjelentősebb „újítás” a propaganda mindent átfogó (a tömegtermelés és kommunikáció eszközeit is bevető) alkalmazása a hadsereg és az általános népesség mozgósítása érdekében.

A háború után az Amerikába szakadt Edward Bernays² úgy gondolta, a propaganda eszközei nem csak háborús időkben és nem csak ellenséges érzelmek felkeltésére alkalmazhatók. Így jött létre a ma „public relations”-ként (PR) ismert ágazat, a reklámozás, a marketing új formája. Nem véletlen, hogy ilyen felkapott lett a pszichoanalízis és a klasszikus tömeglélektan ötvözetét alkalmazó módszer. Egyfelől természetesen rendkívül hatásos volt a tömegek véleményének formálásában, másfelől komoly igény is mutatkozott az e fajta tömeges befolyásolás iránt a gazdasági szakemberek és a politikusok részéről. A Lehmann Brothers egyik bankára, Paul Mazur ezt írja 1927-ben a Harvard Business Reviewban: „Amerikát a szükségletek kultúrájából a vágy kultúrájává kell tenni. [...] Az emberek vágyainak túl kell szárnyalnia szükségleteiket”.³ Ez a felfogás többek között a tömegtermelés által létrehozott kihívásokra született válaszul. Ha a gazdaság túl gyorsan fejlődik, rengeteg, olcsó termék árasztja el a piacot, az emberek egy idő után nem vásárolnának többet, hiszen szükségleteik kielégítettek. A pszichoanalitikus ismeretek segítségével azonban marketing korai „úttörői” is rádöbbenek, hogy a vágy olyasvalami, ami alapvetően kielégíthetetlen, hiszen folyton újabb és újabb tárgyakra, célokra irányul.

Egy másik fontos figurája a tömegek befolyásolásával kapcsolatos diskurzusnak Walter Lippman író és későbbi politikai tanácsadó, aki *Közvélemény (Public Opinion, 1922)* című könyvében amellettt érvelt, hogy mivel az emberek többsége számára a társadalmi folyamatok nem átláthatóak, bizonyos esetekben a kollektívum jóváhagyását vagy beleegyezését a tömeg manipulálásával létre kell hozni, a „közös jó” érdekében (*manufacture of consent*). Tulajdonképpen ő is egyfajta ideologikus észlelésről beszél, amikor azt mondja, hogy a végtelenül komplex világot leegyszerűsítve, saját fogalmainkhoz, ismereteinkhez igazítva észleljük.⁴ Ezáltal ugyanaz a világ mindannyiunk számára más értelmet nyer. A társadalom kohéziója és a demokrácia megfelelő működése érdekében azonban ezeket

² Edward Bernays több szálon kötődött a Freud családhoz: Sigmund Freud feleségének, Martha Bernaysnek unokaöccse, ezen felül Freud húgának, Annának a fia volt.

³ A lapszámot nem sikerült beszerezni, a lap online archívuma csak 1956-ig visszakereshető. Az idézett mondat és Bernays személyes beszámolója munkásságáról és a kulturális átalakulásról a *Century of the Self* c. dokumentumfilmben hallható (r.: Curtis, A, 2002)

⁴ Lippman nevéhez fűződik a sztereotípiák első mai, modern értelmében történő használata.

az egyéni „fikcionalitásokat” egy irányba kell terelni az emberek képzeletének rabul ejtésével egyetlen közös fantáziában.

Ez a közös fantázia és a közösség fantáziája lesz aztán a (poszt)modern politikai ideológia meghatározó vonása. Miután a hagyományos ipari társadalom osztálystruktúrája és termelési szerkezete végleg felbomlanak, új ideológiai alapokra kell helyezni a közösség megszervezését. Pontosabban új alapokra kell helyezni magát az ideológiát, ott, ahol a közös érdekek összefüggései és határai már nem olyan tisztán kivehetőek. „Minden hatalmat a képzeletnek!” – kiáltja a 68-as párizsi graffiti. A hatvanas években a forradalmi ellenkultúra az utópikus képzelet felszabadítását tűzte ki célul, ám nem vették figyelembe, hogy a „rendszer”, ami ellen lázadtak rugalmasabbnak bizonyult, mint gondolták. A művészeti alkotásokhoz hasonlóan az ifjúság kultusza, a rockzenével, fesztiválokkal s magával a lázadás eszméjével együtt szép lassan ugyanannak a kultúraipari gépezetnek részévé vált, mely ellen részben síkra szállt. Természetesen nem silányíthatjuk a fehér nyugati középosztály lázongásává a hatvanas és hetvenes években lezajlott társadalompolitikai eseményeket, hiszen jelentős változások következtek be a fekete polgárjogi mozgalom USA-beli tevékenységétől a feminista vagy melegjogi mozgalomig. Ezek a mozgalmak is jól mutatják a határok eltolódását a társadalmi szerkezetben, melyek új politikai irányzatok megjelenését is magukkal hozták. Kezdetben az liberális, egalitárius és baloldali eszmeiség vált meghatározóvá ebben az átrendeződésben. A nyolcvanas évektől kezdődően azonban az újból felerősödő válságjelek, melyekért a globális piacgazdaság kiszélesedése következtében átrendeződő gazdasági szerkezet tehető felelőssé, életre hívták a neoliberais gazdaság és újkonzervatív szociálpolitika rendszerét, melyet legmarkánsabban a Reagan-Thatcher éra jelzett. Ideológia-elméleti vizsgálódásunk szempontjából ezt azért lényeges feleleveníteni, mert itt fogalmazódik meg először expliciten a “There is no alternative” elve, ideológiája a (neoliberális) kapitalizmussal kapcsolatban, melynek gyökerei Hegel filozófiájáig nyúlnak vissza (Mészáros, 2008).

Nem tettük még fel a kérdést azonban, hogy miért van szükség a társadalomban az egységes vélemény, konszenzus kialakítására? Vizsgáljuk meg a plurális társadalom politikai válságát, ahogy azt Mannheim Károly (1929/1996) leírja. Álláspontja szerint a vélemények, nézetek, politikai elköteleződések a társadalmi léthez – ma úgy mondanánk: szociológiai pozícióhoz – kötöttek. A különböző társadalmi csoportoknak különböző érdekei, de ugyanígy különböző élmény- és érzésvilága, tapasztalatai vannak, ami értelemszerűen különböző gondolkodásformákhoz vezet. A mai, túlon túl gyanakvó, „hitetlen” helyzet abból állt elő, hogy valamikor a felvilágosodás környékén a társadalom széles rétegei kezdtek tudatára ébredni annak, hogy az „objektív világmagyarázatok” valójában mindig az adott – uralkodó – osztály érdekeit szolgáló eszmerendszerek. „Az ember

másként gondolkodik a palazzóban, mint a piazzán.” idézi Mannheim a Machiavelli korabeli mondást (60.). Miután a politikai programok társadalmi meghatározottsága nyilvánvalóvá vált, az „igazságproblematika” kilépett a filozófia elefántcsonttoronyából a „fórum kövezetére”.

„...mivel az ilyen konfliktusokban már eleve nem csak arra figyeltek oda, amit az egyes ember mondott, de odafigyeltek az érvei mögött rejlő praktikus gondolatokra és arra a csoportra is, amelynek szószólójaként fellépett, ezért a gondolkodást azzal a létmóddal összefüggésben látták, amelyhez kötődött [...] a politikai eszmecserékben hamarabb láthatóvá vált a gondolkodás társadalmi és egzisztenciális meghatározottsága” (Mannheim, 1996., 51.)

Az ideológia filozófiai értelemben nem feltétlenül a hétköznapi, pejoratív „téves eszmerendszer” vagy „hamis tudat” értelmében értendő, mint ahogy Mannheim szerint is pusztán arról van szó, hogy minden emberi megismerés az adott történelmi helyzet és társadalmi pozíció függvénye. A megismerés tárgya – különösen, ha az a társadalom vagy egy absztrakt fogalom – időben és szemléletileg is változik a megfigyelő kilétével összefüggésben. Ebben az értelemben minden társadalmilag értelmezhető, *megosztható* tudás ideologikus (tehát például az extázis gyönyöre nem feltétlenül). Ebből következik, hogy a politika szférája különösen ideologikus, hiszen egy adott személy vagy társadalmi csoport élményvilágát, tudását és természetesen érdekeit tünteti fel mint üdvözítő megoldást a *kollektívum* számára. Csepeli György (2014) szerint az ideológiai vita nem más, mint érték-vitába burkolt érdekkonfliktus. Az érdekek területén még könnyű eligazodni, ám, hogy egy érték miképpen lehet igazabb vagy helyénvalóbb, mint egy másik, már nehezebb eldönteni: ezért vezetnek ezek a disputák zsákutcába. Mannheim szerint a tudásszociológiai elemzés feltárhatja a nézetek mögötti „léthelyzetet”, és ezzel, ha az igazsághoz nem is, de valamiféle döntéshez eljuthatunk. Mannheim az ideológiát, mint az uralkodó vagy „hatalmi pozícióban lévő” csoport tudatát határozza meg (52.), mely képtelenné teszi arra, hogy felismerjen bizonyos körülményeket, melyek hatalmi helyzete megváltoztatása ellen hatnak. Ezzel szemben a megismerés másik akadálya az utópikus tudat (tulajdonképpen szintén az ideológia egy formája), mely éppen ellenkezőleg, annyira érdekelt a helyzet megváltoztatásában, hogy nem képes más szempontokat figyelembe venni. A tudásszociológiai felfogás abban különbözik a korábbi, különösen a marxista ideológiai felfogástól, hogy nem kizárólag az uralkodó osztály által termelt eszmerendszerre érti a fogalmat, hanem, többek között magára a marxizmusra is.⁵

⁵ Valószínűleg ezen nézeteinek is szerepe volt vitáiban korábbi mentorával, Lukács Györggyel és Max Horkheimerrel, aki még hitt egy objektív és egyetemes társadalomtudomány létrehozásában. Erről lásd: Stirk, P.M.R (1992): *Max Horkheimer: A New Interpretation*, 64.-65.

Mannheim szociológiai ideológiafogalma helyett azonban forduljunk az újabb megközelítések felé, melyek utat nyithatnak a strukturális pszichológiai értelmezés felé is. Ehhez leginkább Althusser (1970) ideológia fogalmához fordulhatunk, aki a szubjektum felől közelítve így fogalmaz: „az [ideológia] az egyén valós körülményeihez való imaginárius viszony” (saját ford. – T.B.). Althusser az imaginárius (*imaginaire*) szót használja, mely számunkra a lacani pszichoanalízisből ismerősen csenghet. Az imaginárius azonosulás egyik legelemibb formája a tükörstádiumban a saját képével azonosuló csecsemő (Lacan, 1949/1993). Ez a látvány számára az egészlegesség képzetét vagy élményét nyújtja, miközben külső és belső ingerek fragmentált, „csengő-bongó zűrzavarából” igyekszik rendet teremteni. Ennek a szelf-formáló totalitás élménynek mintájára tűnhet fel a világ, mint kerek egész az ideológiában közvetített „világképben”. Megfordítva: a világ képe vagy a világ, mint kép, látvány formálja a szubjektum élményvilágát, ezáltal válik a szelf maga is ideologikus képződménnyé. Althusser ideológiaelméletének egy további fontos mozzanata, hogy az ideológiát „mint olyant”, nem pusztán az emberek fejében lévő képzetnek tekinti. Az ideológia, mint a termelési mód tükröződése „materializálódik” az államapparátusban, intézményrendszerekben, azok működésében, de az egyének viselkedésében, az ún. rituálékban is. Az emberek fejében lévő „eszme” irányítja a cselekvéseiket is, akik ezáltal az annak megfelelő viselkedésmóddal tartják fenn és termelik újra az ideológiát.

De hogyan tűnik fel a világ a látványtársadalomban? Mi közvetíti az ideológiát a „társadalmi valóság” vagy látszat és a szelf között? Erre a kérdésre a spektákulum tükre kínálhat lehetséges válaszokat.

Kép(zet), látvány, ideológia és a spektákulum társadalma

A fentiekben röviden áttekintett eszme- és társadalomtörténeti előzmények után vizsgáljuk meg a múlt század második felének egyik legizgalmasabb „forradalmi gondolkodóját” és társadalomkritikusát, Guy Debord-t, pontosabban terjedelmes kiáltványként olvasható könyvét a *Spektákulum társadalmát* (1967/2006). A könyv a háború utáni nyugati konjunktúrában kialakuló jóléti társadalom konformista, paternalista, bürokráciája és a valódi, hiteles élményektől mentes „fogyasztói élet” ellen íródott kiáltvány. A „*spektákulum társadalma*” tulajdonképpen a kormányzás, a politikum és a gazdasági szféra (a tőke) összefonódásának és hegemoniájának kritikája a modern (posztindusztriális/posztfordista) társadalomban. Ennek a hegemoniának a legfőbb fenntartója, terjesztője és újratermelője a tömegmédiá, a mindenhová beférkőző „piaci szemlélet”, a szórakoztatóipar és maga a politika, mely maga is puszta látványossággá, áruvá silányult, elidegenülve eredeti céljától, a köz ügyeivel való foglalatosságtól. Tömegeket elkápráztató és egyben

irányító jellege ahhoz a fajta valláshoz, illetve egyházhoz teszi hasonlatossá, amit Feuerbach ír le *A kereszténység lényegében*, melyből Debord könyve is mottóját választotta.⁶ A spektákulum mint tárgyiasult (reifikálódott) ideológia tehát egyszerre az uralkodó termelési mód terve és eredménye. Érdekes módon, Debord később művében, a *Kommentárok a spektákulum társadalmához* (1994/2008) című írásában igen határozottan az előbbieken tárgyalt húszas, harmincas évekre teszi az általa leírt látványtársadalom, pontosabban a látvány(osságra), a képiségre alapuló hatalmi szisztéma, a *spektákulum* kiépülését, mely szerinte jelenünket is mindinkább áthatja.

Debord szerint, míg a háború utáni klasszikus jóléti társadalomban (1950–1970) a társas viszonyok elsősorban az áruban és a termelési viszonyokban képeződnek le, a posztmodern társadalomban az áru is fokozatosan elveszti jelentőségét, és a pusztá megjelenés, a látvány válik a meghatározó közvetítő közeggé. A természettől (Hegel), saját munkájától (Marx) és embertársaitól, társadalmától (Durkheim) elidegenedett ember számára az egykor átélhető, megélhető élmények pusztá reprezentációvá foszlottak, melyeket a látványtársadalom közvetít átláthatatlanul bonyolult audiovizuális apparátusain keresztül.

Ugyanakkor „[a] spektákulum nem képek együttese, hanem az egyes emberek között létrejött olyan társadalmi viszony, amelyet képek közvetítenek.” Debord a *Kommentárban* újra megerősíti, hogy amikor más szerzők a tömegmédiáról beszélnek, egy pusztá eszközként írják le azt, és nem veszik figyelembe a tőke és annak megnyilvánulása közti összefonódást és ennek ideológiai, társadalomlélektani jelentőségét. A spektákulum társadalma a totális elidegenedés társadalma, hiszen az élettelen folytonos mozgása hajtja, tehát alapja nem az élet, csupán az élet látványa vagy látszata.

Ezek a gondolatok egyértelműen magukon viselik Adorno és Benjamin esztétikai és kultúraelméleti írásainak hatását, melyekben a művészet, az esztétikum és a szabványosított tömegtermelés viszonyát és az ún. *tömegkultúra* kialakulásának körülményeit vizsgálják.

Van azonban egy lényeges eltérés a klasszikus frankfurti kultúraelmélet és Debord elemzése között. Benjamin (1936/1969) a műalkotás jellegének a kapitalista korszakban történő átalakulásáról értekezve még a gazdasági struktúra hagyományos felosztását alkalmazza. Megkülönbözteti az alapot, mint alapvető és determinisztikus jellegű gazdasági struktúrát, és felépítményt, mely ebből a szerveződésből jön létre. A felépítmény, melynek

⁶ „De persze e kor számára, amely előnyben részesíti a képet a dologgal, a másolatot az eredetivel, a képzetet a valósággal, a látszatot a lényeggel szemben [...] csak az illúzió szent, az igazság pedig profán. Sőt, a szentség abban a mértékben nő a szemükben, amennyire az igazság csökken és az illúzió nő, úgyhogy az illúzió legmagasabb foka számukra egyúttal a szentség legmagasabb foka is.” Feuerbach: *A kereszténység lényege* (1843). Előszó a második kiadáshoz.

az ideológiai rendszer is része, mintegy tükröződése az alapnak; a termelési viszonyok „valós körülményeiből” következik (még akkor is, ha annak elleplezését szolgálja). Debord társadalmában már nehezebb megkülönböztetni egymástól ezt a két szférát, és a digitális korszak kiteljesedésével ez úgy tűnik, egyre nehezebb lesz (vö. Losoncz, 2015). A látvány, a képi ideológia termelése mennyiben az alap és mennyiben a felépítmény része? Alapvető értékek termeléséről ebben a helyzetben már kevésbé, sokkal inkább újratermelésről, termelődésről beszélhetünk, melyek különösebb célt nem szolgálnak, mint a spektákulum fenntartását.

A látszat és lényeg hegeli dialektikájának körvonalai immár végleg elmosódottan tűnnek fel egy olyan közegben, ahol a lényeg maga a látszat, vagy ha úgy tetszik a látszat lényegivé vált. Ahogy Debord fogalmaz: „Egy valóságosan a feje tetejére állt világban az igazság a hamisítás egy mozzanata.” (Debord, 2006 – 9. tétel; 3.).

Végezetül, tekintsünk vissza a kiindulási pontként szolgáló kortárs szociálpszichológiai vizsgálatokra. Mint arra igyekeztem felhívni a figyelmet az ideológia fogalma összetettebb, mint arra a kérdésre adott válasz, hogy „miért vallanak egyesek konzervatív/rendszerkritikus nézeteket?”. Amint arra a tudásszociológia, vagy épp a kritikai elmélet felhívja a figyelmet, a a rendszeren „kívül” vagy „belül” való gondolkodás meghatározása önmagában is történelmi perspektívában alakuló társas jelentésadási folyamatok eredményeként jön létre. A tudományosság és a tudomány vizsgálati tárgya – mint pl. hogy mit jelent a konzervativizmus vagy liberalizmus és miért köteleződnek el – csak egy nagyon konkrét és aktuális keretben értelmezhető. E nélkül a történelmi belátás nélkül a legalaposabb politikai pszichológiai vizsgálat sem lehet képes messzemenő következtetések levonására, ugyanakkor könnyedén találhatja magát is ideológiai viták középpontjában. A társadalmi cselekvések, a társadalmi tudat, illetve az ideológia mibenlétének vizsgálata rámutat a pszichológián, mint tudományon belüli ideológiai törésvonalakra is. Nem csak az olyan metodológiai, szemléletbeli különbségekre gondolok, mint az amerikai szociálpszichológia „individuál-pragmatizmusa” és az európai, kontinentális szál szociálkonstruktivista beállítódása, de az innatizmus, illetve társas meghatározottság között feszülő ellentétek, illetve a társadalomkutatás szükségszerűen értékorientált jellege. Ezek a különbségek túlmutatnak az akadémiai diskurzus keretein és átszivároga a nyilvánosság és a politikum terébe közéleti, társadalmi kérdéseket is érintenek.⁷ A tudományos megismerés itt óhatatlanul találkozik a közgondolkodás aktuális konfliktusaival és a gondolkodás szociológiai meghatározottságá-

⁷ Erre hazai példa a nemzettel való azonosulás magyar vizsgálatainak (Szabó, László, 2014) médiavisszhangja az utóbbi években. Lásd: Marosán György: Tudományos magyarságmérés. *Népszabadság*, 2014. 10. 13.; Ifj. Tompó László: A liberálisok képesek tükörbe nézni? *Hunbír.info*, 2014. 10. 14.

val. Az ideológiával kapcsolatos szociálpszichológiai kérdésfeltevéseknek különös figyelmet kell fordítani arra, hogy elkerülje az aktuális társadalmi igazság keresésének „kőd-képét” és azokra a folyamatokra érdemes koncentrálnia, melyek ezeket az igazságokat, tudásokat kitermelik; valamint azon lélektani és csoport-funkciók mechanizmusainak leírására törekednie, melyek az állandó változással kapcsolatos eltérő attitűdöket formálják – az aktuális konfliktusoknak megfelelő tartalmi és formai keretbe foglalják. Ezen társadalomlélektani attitűdöket formáló folyamatok (pontosabban *intézmények*) közül csak egyet – az egyre szélesebb körű részvételt, ugyanakkor egyre specializáltabb, személyre szabottabb tartalmakat kínáló médiának, pontosabban a „látványtársadalomnak”, mint olyannak egy értelmezését vettük szemügyre Debord pozíciójából. Ez a pozíció véleményem szerint aktuálisabb, mint valaha: a közösségi média és a telekommunikáció globális hálózata globalizálja magát a politikumot, és ezáltal az ideológiai viták is világméretűvé válnak. Többé nem egyes országok és azok vezetői, hanem az országokon belül és nemzetek között kialakuló különböző eszmei áramlatok csapnak össze egymással. Ez a helyzet kétségtelenül új kérdések és módszerek kidolgozását követeli meg a kutatói ambíciókkal rendelkezőktől.

IRODALOM

- ALTHUSSER, LOUIS (1970). *Idéologie et appareils idéologiques d'État* (Notes pour une recherche). *La Pensée*, No. 151, Juin, 151-153.
- ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. (1947/1990). *A felvilágosodás dialektikája*. Atlantisz, Budapest.
- ADORNO, T. W., FRENKEL-BRUNSWIK, E., LEVINSON, D. J., & SANFORD, R. N. (1950). *The Authoritarian Personality*. Harper and Row, New York.
- ASCH, S. (1951) Effects of group pressure on the modification and distortion of judgments. In: H. Guetzkow (ed.), *Groups, leadership and men*. Carnegie Press, Pittsburgh, 177-190.
- BENJAMIN, W. (1936/1969). A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korszakában. In: Uő. (1969) *Kommentár és Prófécia*. Gondolat, Budapest, 301-334.
- BRACKEN, P., THOMAS, P. (2010). From Szasz to Foucault: On the Role of Critical Psychiatry. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, Vol. 17, No. 3, 219-228.
- CSEPELI, GY. (2014). *Szociálpszichológia mindenkiben*. Kossuth Kiadó, Budapest.
- DEBORD, G. (1967/2006). *A spektakulum társadalma*. Balassi Kiadó, Budapest.
- DEBORD, G. (1994/2008). *Kommentárok a spektakulum társadalmához*. Trafó, Budapest.
- DURKHEIM, E. (1897/2003). *Az öngyilkosság*. Osiris, Budapest.
- ERŐS, F. (1986). *Pszichoanalízis, freudizmus, freudomarxizmus*. Gondolat, Budapest
- FOX, D. & PRILLELTENSKY, I. (1997). *Critical Psychology: An Introduction*. Sage, London.
- FREUD, S. (1933/1999). *Újabb előadások a lélekelemzésről*. Cserépfalvi, Budapest.

- FROMM, E. (1932). Über Methode und Aufgaben einer analytischen Sozialpsychologie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Bd. 1, 28-54.
- FROMM, E. (1941). *Escape from Freedom*. Rinehart and Winston, Inc., Holt. Magyarul: Fromm, E. (2002). *Menekülés a szabadság elől*. Napvilág, Budapest
- FROMM, E. (1976). *To Have or to Be?* Harper and Row, New York. Magyarul: Fromm, E. (1994). *Birtokolni vagy létezni? Egy új társadalom alapvetése*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- FUKUYAMA, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. Free Press, New York. Magyarul: Fukuyama (2014). *A történelem vége és az utolsó ember*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- GREENBERG, J., PYSZCZYNSKI, T., SOLOMON, S. (1986). The causes and consequences of a need for self-esteem: A terror management theory. In: R.F. Baumeister (ed.), *Public Self and Private Self*. Springer-Verlag, New York, 189-212.
- LACAN, J. (1949/1993). A tükörstádium, mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra. *Thalassa*, (4), 2. 5-11.
- HARDIN, C. D., & HIGGINS, E. T. (1996). Shared reality: How social verification makes the subjective objective. In: E. T. Higgins & R. M. Sorrentino (eds.), *Handbook of Motivation and Cognition: The Interpersonal Context* (Vol. 3, 28-84). Guilford Press, New York.
- HOLZKAMP, K. (1983). *Grundlegung der Psychologie*. Campus, Frankfurt/M.
- HOLZKAMP, K. (1992). On Doing Psychology Critically. *Theory and Psychology* (2), 193-204.
- HORKHEIMER, M. (1976). Hagyományos és kritikai elmélet. In: Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus vita a nyugatnémet szociológiában*. Gondolat, Budapest, 43-116.
- HORKHEIMER, M. (1931/1995). A társadalomfilozófia jelenlegi helyzete és egy társadalomkutató intézet feladatai. *Pompeji*, 1995/2.
- HUNYADY GY. (1998). *Történeti és politikai pszichológia*. Osiris Kiadó, Budapest.
- JAY, M. (1973). *The Dialectical Imagination*. University of California Press, Berkeley.
- JOST, J. T.; BANAJI, M. R. (1994). The role of stereotyping in system-justification and the production of false consciousness. *British Journal of Social Psychology*, 33, 1-27.
- JOST, J. T. (2006). The end of the end of ideology. *American Psychologist*, Vol. 61 (7), 651-670.
- JOST, J. T., LEDGERWOOD, A., & HARDIN, C. D. (2008). Shared reality, system justification, and the relational basis of ideological beliefs. *Social and Personality Psychology Compass*, 2, 171-186.
- KREKÓ, P. (2011). Összeesküvés-elméletek a magyar radikális jobboldal ideológiájában. *Magyarország Politikai Évkönyve*, 2011/1.
- LÁNYI G. (1999). Politikai pszichológia. In: A. Gergely A., Bayer J. és Kulcsár K. (szerk.): *A politikatudomány arcai*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 557-599.
- LOSONCZ M. (2015). A lájkoló ész kritikája. *Red News*, 2015, február 28. URL: http://www.red-news.hu/index.php/az-elmélet-gyakorlata/632-a-lajkolo-esz-kritikaja?screen_width=1920 Utolsó letöltés: 2016. 05. 17.
- MANNHEIM, K. (1929/1996). *Ideológia és utópia*. Atlantisz, Budapest.
- MANNHEIM, K. (1950). *Freedom, Power, and Democratic Planning*. Oxford University Press, Oxford.

- MÉSZÁROS, I. (2008). *A tőkén túl. Közelítések az átmenet elméletéhez*. L'Harmattan, Budapest.
- MIDDLETON, H. (2007). Critical Psychiatry. *Mental Health Review Journal*, 12. 40-43.
- MOSCOVICI S. (1961). La psychanalyse, son image et son public. *Revue française de sociologie* Vol. 2 No. 4, 328-330.
- MOSCOVICI, S. (1976). *Social Influence and Social Change*. Academic Press, London.
- SIBLEY, C. G., OSBORNE, D. (2016). Ideology and Post-Colonial Society. *Political Psychology*. Vol. 37. 115-161.
- SIDANIUS, J. AND PRATTO, F. (1999). *Social Dominance. An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*. Cambridge University Press, Cambridge.
- STIRK, P.M.R (1992). *Max Horkheimer: A New Interpretation*. Harvester Wheatsheaf, Hempstead.
- SZABÓ, Zs., LÁSZLÓ J. (2014): A nemzettel való azonosulás magyar kérdőíve. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 69 (2), 293-318.
- TABER, C. S., LODGE, M. (2016). The Illusion of Choice in Democratic Politics: The Unconscious Impact of Motivated Political Reasoning. In: *Political Psychology*, Vol. 37. 61-85.
- TAJFEL, H. (1981). *Human Groups and Social Categories*. Cambridge University Press, Cambridge.
- TÖNNIES, F (2004). *Közösség és Társadalom*. Fok-Ta Bt., Budapest.
- WIGGERSHAUS, R. (1995). *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*. Polity Press, Cambridge.

Željka Matijašević

THE NEW AUTHORITARIANISM IN ITS HOMOPHOBIC FORM: CROATIA 2013

Introduction

In the first part of this article I will analyze and put forward the link between authoritarianism and narcissism in order to show that what can be termed “new authoritarianism” is intimately linked to the narcissistic personality structure. This new authoritarianism is on the rise worldwide, but I will refer to the case of the new authoritarianism rising in the Republic of Croatia, a former communist state, a post-transitional society, but also a post-war society.

My contention is that the explanation of this “new type” of authoritarianism has already been described in the works of the authors of the Frankfurt School. It is beyond doubt that the Frankfurt School analyses were related and applied to the cases of fascism and Nazism which the members of the School witnessed historically, and thus, their insights should be regarded as related to totalitarian regimes. I will sketch briefly from the beginning the difference between the old and new authoritarianism, their structural distinctions, which is grounded in my reading of the difference between Freud’s work on group psychology and Adorno’s article on fascist propaganda. In the first section of the article, I will pay particular attention to Adorno’s article on fascist propaganda as this article represents a very clear articulation of the foundation of authoritarian behaviour in narcissism.

While the old authoritarianism relies on the figure on the father, the new one is related to narcissism and its catastrophic consequences. In this sense, Freud’s narcissism of minor differences appears to be the most fruitful concept in the consideration of the new authoritarianism, and this is fully corroborated by Adorno’s article, and, to a lesser extent, by Horkheimer’s account of the relation between authority and family. Can we

explain this difference as the move from the Oedipal structure to a pre-Oedipal structure?

In the second part of the paper, I will analyze the case of the homophobic referendum, held in Croatia in 2013, to show how homophobia, as an offshoot of authoritarian behaviour, relies heavily on the narcissistic disposition. In this sense, the new authoritarianism in Croatia should also be related to the ongoing process of the narcissistic ethnic structuring which commenced in the late eighties and which culminated in the nineties as “narcissism of minor differences”, and the latter is still dangerously operative in Croatian society. I will relate in this article to the current state of affairs as I perceive that the homophobic referendum in Croatia held in 2013 has to be inserted into the maddening process of minor differences being the factor of divide.

The results obtained in the research which was undertaken by the Friedrich Ebert Foundation and the Institute for Social Research in Zagreb, in May 2013, clearly show how the gay population and the Serb population are the victims of harsh discrimination. The sample consisted of 1500 respondents between the age of 14 and 27. A high level of intolerance and discrimination was detected in the attitude towards the Serbs: only 7 percent of the respondents would have a Serb for a marital partner, and only 15 percent would accept them as neighbors. The attitude towards the gay population indicates that 40 percent of the respondents would not want them as neighbors. The higher level of discrimination was manifested only in relation to the Roma people: 70 percent of the respondents would not allow them to live in Croatia. (<http://akuzativ.com teme/399-autoritarna-licnost>)

Psychoanalysis and authoritarianism in the works of the Frankfurt School authors

For Adorno, Horkheimer and Marcuse late capitalism is related to the individual as a social atom and not the family as the main agency of the society; it is the move from repressive familiarism to narcissistic individualism, as the child identifies not with the father, but with the repressive social instances. As Peter Dews suggests, the id and the super-ego collaborate, and the result of that collaboration is a “subjectless subject” (Dews 1987: 227), in Adorno’s words. The consequence is “the malleable narcissistic personality” (Dews 1995: 58), the individuals who are, on the surface, well adjusted, but internally very cold, prone to the adoration of power and masochistic submission. For Adorno, the breaking down of the barrier between the ego and the id implies the weakening of the ego, and in the mass culture society, the individuals are susceptible to the identification of narcissistic type,

towards the identification with totalitarian leaders by which primitive defence mechanisms come to the fore, such as projection. For Adorno, narcissism is strictly opposed to Oedipal internalization, and it clearly represents the inability to gain the status of the autonomous subject, as the society triumphs over the individual.

It has to be mentioned that there are two aspects of relating narcissism as clinical and social or cultural phenomenon (Diamond 2004). The first side is represented by Adorno, Horkheimer, Adorno, and Lasch with their negative views on narcissism related to Otto F. Kernberg's clinical view of narcissism as highly destructive, as a false concept of the self created for the sake of primary integration, and, therefore, pathology-laden. The other side is represented by Marcuse and Aaronowitz who point at the emancipatory potential of narcissism, related to Kohut's clinical view that puts forward healthy narcissism, and implies that healthy and pathological narcissism are related to parallel developmental processes. This positive view of narcissism resonates well with Marcuse's hypothesis in *Eros and civilization* where Prometheus, as embodying repression, i.e. the surplus-repression, is juxtaposed to Narcissus and Orpheus who represent the evasion of repression.

Before analyzing more closely the origin and the causes of authoritarianism in the work of the Frankfurt School authors, I will relate to Freud's "narcissism of minor differences", as I consider that narcissism is at the root of the new authoritarianism, and in this sense, Freud's concept represents a necessary passage towards Adorno's theses, perhaps even more than Freud's *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. In his article "The Dread of Sameness" Karl Figlio considers the narcissism of minor differences precisely in relation to the ethnic conflict in former Yugoslavia, which is rooted in the creation of the ethnic identity, and the conflict is related to the creation, not to the consequence of difference. Figlio summarizes Jeffrey Murer's account of ethnic hatred in Bosnia as the Dayton accord has created three identities—Serb, Croat, and Muslim.

"They are ethnic groups, not political parties in a nation, and they act as ego ideals. Any erosion of identity constitutes a rift between ego and ego ideal, an absolute loss that sparks violence in order to demonstrate belonging by defending the group ego ideal. Murer has identified a certain comfort in holding to the conviction that these differences are immutable and antagonistic, and can only be mitigated by quelling them. This conviction maintains a fragile equilibrium, but the more similar are these identities, the more they threaten to dissolve into each other, the more easily disturbed is the equilibrium, and the more readily they turn to violence to rebuild their differences." (Figlio 2012: 9)

The quoted passage clearly demonstrates that the analyses of ethnic hatred oscillate between relating it to a group identity and the group ego ideal on one hand, and the idea

that there is a latent fear of the loss of identity, ethnic identity, the fear which only solidifies that very identity, on the other hand. In my analysis of the homophobic Croatian referendum I will interpret homophobia as an offshoot of authoritarian behaviour, while nationalism is still its most salient form. However, both discriminatory attitudes are related, in my view, to the fear of losing one's own self, of merging with the other, and, in this respect, the defence mechanisms build up and magnify minor differences as the sole strategy of defining/creating the ego/identity, be it sexual or ethnic.

Before approaching the relation of narcissism to authoritarianism, what has to be mentioned in the discussion on authoritarianism are Reich's analyses in *The Mass Psychology of Fascism*, and the emphasis he places on the identification with "the little Hitler", which Adorno calls "the little great man". Wilhelm Reich in the most important chapter of his book, "The Race Theory" sets up the parameters of the production of totalitarian ideology and its relation to the unconscious, by enumerating the most significant mechanisms of Nazi ideology which can be considered as the pattern of most totalitarian ideologies: the purity of race and blood threatened by bastardization; the paranoid-megalomaniac discourse about the mission bestowed upon the higher race by the Creator; the identification with the little great man, "the little Hitler". In the subchapter "Nationalistic self-confidence" Reich suggests that the nationalist leader is the embodiment of the nation, but that he also represents the father figure, which is the reason why he can be ideologically operative, because he activates those fears which were active in relation to a protective and domineering father.

Marcuse's *One-Dimensional Man* is an extremely revealing work where one-dimensionality overlaps with the docile, obedient subject, and it is defined as comfortable slavery, harmless negation, and the closure of the political universe and critical thinking – as repressive de-sublimation. Marcuse repeats Adorno's attack on the notion of an integrated personality, or the structured ego. In contemporary society, he argues, the possibility of genuine individualism is practically nil. "Freud destroys the illusion of the idealistic ethics: the personality is but a broken individual who has internalized and successfully utilized repression and aggression" (Jay 1996: 109).

Early studies on authority by the Frankfurt school (*Studien über Autorität und Familie*, 1936), and the initial section which comprises the three essays written respectively by Adorno, Fromm, and Horkheimer, reveal that fascist ideology and the shaping of the authoritarian personality are to be found in the family as the main agency of the reproduction of authoritarian personalities. Although the Frankfurt School authors have, later on, produced independent works in which authoritarianism is considered, the works

such as Fromm's *Escape from Freedom*, and Adorno's *Authoritarian Personality*, Martin Jay is of an opinion that *die Studien* represent the best material on authority ever produced by the Frankfurt School, and that in the analysis of Nazism these authors explored with great interest "the psychosocial mechanisms of obedience and sources of violence" (Jay 1996: 166).

Far from dismissing the concept of authority as such, the Frankfurt School authors see the authority in its rational form as valid and legitimate: the authority of reason, as opposed to its irrational forms, or, rather, the reduction of rationality to its instrumental dimension:

"Critical Theory's holistic, syncretic outlook prevented it from developing a theory of specifically political authority. To do so would imply a fetishization of politics as something apart from the social totality... More than once they attacked the anarchists for their impatience. Until a true social transformation occurred, they stressed the necessity of rational authority similar to that exercised by an educator over his pupils." (Jay 1996: 118-120)

Fromm, in his analyses of authority, attempted to integrate the historical causes with psychosexual concepts derived largely from Freud. Anticipating his later argument in *Escape from Freedom*, he offered the sadomasochistic character as the epitome of the authoritarian personality. Fromm concluded his essay by discussing the types of reactions against authority, by making a distinction between rebellions and revolutions, as rebellions are pseudo-liberations in which the individual was really seeking a new irrational authority while, on the surface, allegedly discarding any figure of authority. "The resentful anarchist and the rigid authoritarian were thus not as far apart as they might appear at the first glance." (Jay 1996: 129)

Adorno in his "Freudian theory and the pattern of fascist propaganda" defines what will be articulated and meticulously analyzed in his later work (Adorno 1993) as the authoritarian personality, the new anthropological type, where Adorno implies that hierarchical wishes are in complete keeping with the wishes of the sadomasochistic character, and he quotes Hitler's 'famous' formula: "responsibility towards above, authority towards below" (Adorno 1991: 123). The most important thing about Adorno's essay is that he departs, in my opinion, significantly from Freud's theses, although he claims that his own insights were already anticipated in Freud. Thus, he commences his article with a short overview of Gustave Le Bon's *Psychology of Crowds* published in 1895, to continue with Freud's analyses in *The Group Psychology and the Analysis of the Ego*, where Freud clearly places the emphasis on the libidinal bonds which hold a mass together, and on the figure of the leader-father.

Freud does not put into question Le Bon's well-known account of masses as being largely deindividuated, irrational, easily influenced, prone to violent action and altogether of regressive nature, but asks an important question: What makes masses into the masses?, to continue with the investigation of the psychological force which transforms individuals into a mass (Adorno 1991: 116-117). The bond which holds together the members of a mass is of libidinal nature, and the gratification is obtained from surrendering to a mass. Another important issue in Freud's work is that he does not consider those who become submerged in masses as primitive men but as displaying primitive attitudes contradictory to their normal rational behaviour (Adorno 1991: 117). Asking the question about the mechanisms which transform primary sexual energy into feelings which hold masses together, Freud's main answer is regression, which is viewed as a primary mechanism; it is the regressive path from the level of the individual to the level of a mass.

However, as I consider that Freud's and Adorno's respective interpretations differ significantly in the role and the meaning of the father, i.e. the leader, I will quote Freud's famous paragraph:

“The uncanny and coercive characteristics of group formation, which are shown in the phenomena of suggestion that accompany them, may therefore with justice be traced back to the fact of their origin from the primal horde. The leader of the group is still the dreaded primal father: the group still wishes to be governed by unrestricted force; it has an extreme passion for authority: in Le Bon's phrase, it has a thirst for obedience. The primal father is the group ideal, which governs the ego in the place of the ego ideal.” (Freud 1991: 160)

Adorno acknowledges that the personalization of fascist propaganda is effective because only the psychological image of the leader “is apt to reanimate the idea of the all-powerful and threatening primal father” (Adorno 1991: 119), suggesting that a great part of Freud's book is devoted to the analysis of identification, and that the problem of identification should be subjected to closer scrutiny. “It has been observed by several authors that the specifically fascist leader type does not seem to be a father figure such as for instance the king of former times.” Adorno contends that precisely the role of the father and the identification with that figure should be re-examined although he states that “this inconsistency is superficial” (Adorno 1991: 120), by which he means that a different interpretation of identification should still bring the argument about the father-leader back to Freud, in the sense in which Freud's “discussion of identification may well help us to understand, in terms of subjective dynamics, certain changes which are actually due to objective, historical conditions” (Adorno 1991: 120).

Although Adorno attempts to relate his analysis of fascism as still being grounded in Freud's father figure, I think that his interpretation departs significantly from Freud, and his novel approach helps us indeed to establish Adorno's analysis as a corollary and a pattern for all subsequent forms of totalitarianism, while his analyses are being applied to fascism. Thus, the main import of Adorno's brilliant essay is in establishing the frame for our contemporary examination of the formation of the authoritarian personality. This main difference is evident in the emphasis which Adorno places "on the pre-oedipal component of identification which helps to bring about the separation of the leader image as that of an all-powerful primal father, from the actual father image" (Adorno 1991: 120).

The second difference is expressed in Adorno's view that "the child's identification with his father as an answer to the Oedipus complex is only a secondary phenomenon", by which he clearly points to infantile regression which may go „beyond this father image and through an anaclitic process reach a more archaic one" (Adorno 1991: 120).

Although Adorno claims that the reasons for rectifying Freud's theses are historical, I would rather connect them to the difference in the personality structure, or the way the personality structure was explained in Freud's era, and then, in Adorno's era. Whitebook suggests that "as opposed to the ideal-typical 'classical patient'... who suffered from oedipal-level neurotic pathology – for example, obsessions, hysteria, phobias, and inhibitions... a new type of patient has been appearing in the consulting room with increasing regularity. This patient typically suffers from pre-oedipal, narcissistic and borderline character disorders – often centering on problems in separation-individuation and the coherence of the self" (Whitebook 1995: 139-140).

At this point it would be helpful to draw a similarity, or rather a difference between Lacan's approach, and those of the Frankfurt School authors. In his article "The Crisis of Oedipal Identity: The Early Lacan and the Frankfurt School" (1995), Peter Dews suggests that Lacan's first articles such as "The Family Complexes in the Formation of the Individual" from 1938 still display historical and sociological perspectives, and that the mentioned article represents an account of the crisis of the nuclear, Oedipal family. In this respect, Lacan's later, allegedly transcendental model of the symbolic order could be considered as an answer to a specific historical crisis (Dews 1995, 54-55). In his work *Lacan: The Absolute Master* (1990) Mikkel Borch-Jacobsen (1990: 270) suggests that Lacan simply closes the problem opened in "The Family Complexes" by transforming the Oedipus complex into a transcendental structure, while, however, being fully conscious that the Oedipal norm no longer corresponds to the dominant processes of the formation of the individual.

Dews (1995: 60) considers that the specific virtue of Oedipal identity is compressed in the twofold role of the same sex parent who is the factor of sexual prohibition and the very example of its transgression (Lacan 1938: 95). The ambivalent fatherly injunction: “Be like me, and do not be like me” comes to be resolved in Lacan’s writings through a clear differentiation of various instances, the super-ego, the ego ideal and the ideal ego. In his first seminar from 1953, in the chapter “The ideal ego and the ego ideal” (1975: 149-164), Lacan says that the ego ideal formulated by Freud determines all those patterns which direct our symbolic relation towards the authority figure. While the level of the Imaginary determines our ideal ego, in the sense that it establishes who we want to appear likeable to, the level of the Symbolic is related to our ego ideal in the sense of the symbolic point from which we observe ourselves as likeable to ourselves. In simpler terms, I look up to my ideal ego and wish to become like it, because it is a narcissistic self-image which has been determined by the ego ideal, the internalized point of paternal injunction: “Be like that and you shall be liked/loved by me”.

Dews’ comment on the difference between Horkheimer and Lacan exemplifies the difference between Lacan, and Adorno, Horkheimer and Marcuse altogether. For Horkheimer, the crisis of individuation happens when the bureaucratization of capitalist economy removes the need for individual creativity, judgment and conscience, while for Lacan the process of individuation as such represents a problem. Dews suggest how Lacan describes the condition in which the Oedipus complex is no longer functional, and that we are witnessing the birth of narcissistic personalities, considering how Lacan is one of the first thinkers who discovered the narcissistic deviation of libido, while maintaining that the Oedipal formation is necessary for transference (Lacan 1938: 98).

I have made this excursus into Dews' article on Lacan and the Frankfurt School in order to show that, although Adorno pinpoints historical reasons of his revision of Freud, I am of an opinion that his reasons clearly tackle the problems of individuation and separation, and, therefore, the importance he attaches to narcissism as the core of authoritarianism is much more evident. Precisely by merging narcissism and authoritarianism, Adorno establishes his analysis as most relevant, as the contemporary self cannot be explained without recourse to narcissism, and its multiple and various forms.

Adorno emphasizes the pre-oedipal level of identification and the key role of narcissism in the identification with the leader because by magnifying himself via the image of the leader, and by making the leader his ideal, the subject loves himself, but narcissistically aggrandized, at the same time freeing himself of those frustrations which are related to the real self: “The primitively narcissistic aspect of identification as an act of

devouring, of making the beloved object part of oneself, may provide us with a clue to the fact that the modern leader image sometimes seems to be the enlargement of the subject's own personality, a collective projection of himself, rather than the image of the father" (Adorno 1991: 121).

It is even possible to explain the shift from Freud to Adorno in terms of the shift from the father towards his obedient sons, or, rather, from the image of the leader towards the image of those who obey to him, and the processes through which they form their pledge of allegiance. In this respect, with this shift of emphasis, projective processes are deemed important insofar as they describe the path of desire which leads from the subject to the leader. The question of the essential bond between totalitarianism and the unconscious has acquired a new dimension: it is no longer an issue of defining and profiling the totalitarian leader, but rather the issue of analyzing the susceptibility to authoritarianism via the identification with the figure of the leader. This susceptibility to authoritarian behaviour is precisely the main objective of Adorno's later work, written with his associates, *The Authoritarian Personality*, where Adorno even sets up a scale, which has been, for good reason, extensively criticized, to measure the potential for non-democratic, authoritarian attitudes.

Adorno analyzes the process of identification through which the subjects identify themselves with the leader, that "great little man": "While appearing as a superman, the leader must at the same time work the miracle of appearing as an average person just as Hitler posed as a composite of King Kong and suburban barber", while the leader is a person who suggests "both omnipotence and the idea that he is just one of the folks", and thus, the leader's image "gratifies the follower's twofold wish to submit to authority and to be the authority himself" (Adorno 1991: 121). The leader is little enough to enhance identification, and great, big enough, in psychopathic and megalomaniacal fashion to take over, by proxy, the fulfilment of unconscious desires of every fearful subject. As Adorno says, the leader can guess the psychological wants and desires of those susceptible to his propaganda because he resembles them, "and he is distinguished from them by a capacity to express without inhibitions what is latent in them, rather than by any intrinsic superiority" (Adorno 1991: 127).

In the following paragraph Adorno suggests that his analysis is anticipated in Freud's theory, although the identificatory processes he puts forward differ significantly from Freud's insights: "Even the fascist leader's startling symptoms of inferiority, his resemblance to ham actors and asocial psychopaths, is thus anticipated in Freud's theory. For the sake of those parts of the follower's narcissistic libido which have not been thrown

into the leader image but remain attached to the follower's own ego, the superman must still resemble the follower and appear as his enlargement” (Adorno 1991: 122).

In Adorno's and Horkheimer's *Dialectics of Enlightenment* authoritarianism can be viewed through the lenses of conformism and the complete annihilation of the individual. The principle of self-preservation which culminates in the choice between survival and destruction is related to the bourgeois fear of losing oneself. Odysseus is the prototype of the bourgeois individual, he loses himself in order to find himself, he is a wandering self, annihilating himself in order to preserve himself, and his cunning is a mere cunning of instrumental reason. “With his cunning, Odysseus attempts to elude mythical fate and achieve mastery over nature by rationally calculating the renunciation of his own internal nature” (Whitebook, 1995: 146), while the promise of 'happiness' is equated with the prospect of ego loss and merger. Commenting on Adorno's and Horkheimer's *Dialectic of Enlightenment*, Peter Dews suggests that for Adorno “the archaic features of the unconscious suggest the ever-present possibility of regression” (Dews 1987: 141).

In the chapter “Synthesis as Violence: Lacan and Adorno on the Ego” (1995) Joel Whitebook suggests that Lacan and Adorno advance the same three interconnected theses: “1. the unity of the ego as such is rigidified, compulsory, and coercive; 2. the ego is a narcissistic (or paranoid) structure insofar as it can apprehend the object only in terms of its own reflection (or projections); 3. The rigidly integrated ego is deeply implicated in the will to power and the domination of nature” (Whitebook 1995: 133). By clearly placing the problem of the ego as central to Adorno's approach, Whitebook suggests that, for Adorno, what remains in the totally administered world is „the exaggerated empty appearance of individuality in the standardized form of ‘self-expression’ afforded by consumerism and the ‘personalities’ of the culture industry” (Whitebook 1995: 138).

For Horkheimer, in his seminal essay “The Authority and the Family” the authoritarian shaping of the individual is strictly related to the nuclear family, and the result of paternal education are individuals who always blame themselves, while *la petite bourgeoisie* manifests cruelty and the masochistic impulse to submit to any form of authority, and the gratification consists in the impulse of submission. It is precisely this reified concept of authority which Horkheimer applies to the political leader in the authoritarian state, while authority is for him a basic category for understanding the world.

Investigating the individual mechanisms which operate in shaping the authority-oriented character within the family, Horkheimer singles out the lack of independence, the deep sense of inferiority, the centering of the child's psychic life around the ideas of order and subordination, considering that the concepts of repression and sublimation as the

outcomes of the conflict with social reality have contributed to a great extent to any understanding of the shaping of the individual.

“For the formation of the authority-oriented character it is especially decisive that the children should learn, under pressure from the father, not to trace every failure back to its social causes but to remain at the level of the individual... The human types which prevail today are not educated to get to the roots of things, and they mistake appearance for substance... The outcome of such paternal education is men who without ado seek the fault in themselves.” (Horkheimer 2002: 108-109)

Horkheimer’s essay reveals also a certain cynical nostalgia towards strong paternal figures, and I think that both Horkheimer and Marcuse, the latter particularly in his article “The Obsolescence of the Freudian Concept of Man”, share an opinion that the existence of strong paternal figures enables the development of the ego, and that the ego is formed through a necessary conflict with paternal figures. With the historical loss of such figures, the ego results as underdeveloped, shattered, weak, undifferentiated. It is evident that neither Marcuse nor Horkheimer envisage the negative side of the conflict with a strong paternal figure, which can also result in a totally shattered ego, completely disabled to enter into any form of a conflict, or fearing the conflictual itself.

From this perspective, what is articulated in Adorno’s essay is that authoritarian ideologies operate so ‘successfully’ because the defence mechanisms that they offer correspond to the principal defence mechanisms operative in narcissism, and authoritarian ideologies act ‘salutary’ upon the fears behind narcissism: the fear that our ego will dissolve and merge into sameness, the fear of the loss of psychic integrity. The central thesis of Otto F. Kernberg in *Borderline Conditions and Pathological Narcissism* is that the coherence of the pathological narcissistic self compensates for the lack of the normal structure of the self, as the primary integration has the purpose of holding the self together, in the fashion of the false self. And this false, weakened, undeveloped self represents the perfect ground for the ‘recruitment’ of authoritarian personalities, as the narcissistic self, which has not undergone a proper separation nor individuation, is always at a risk of merging itself with the authoritarian object/objects, of losing oneself in omnipotent authoritarian otherness.

The case of the homophobic referendum in Croatia

A conservative organisation called *In the Name of the Family* in 2013 presented its plan to gather signatures calling for “the marriage referendum” which will amend, in the Constitution of the Republic of Croatia, the definition of marriage as a union between a woman and a man. The voters were asked the question: “Are you in favour of the con-

stitution of the Republic of Croatia being amended with a provision stating that marriage is matrimony between a woman and a man?” The initiative was supported by the conservative political parties and the Catholic Church. On June 14th 2013, the mentioned organisation presented to the Croatian parliament the list containing 749.316 signatures of Croatian citizens; 710.000 Croatian citizens signed the petition in two weeks alone. The referendum was held on December 1st 2013, and its results were the following: 65.87 percent voted for the amendment, and 33.51 voted against it.

Among bigger towns, Pula in Istria had the highest percentage of the votes against the amendment – 63.64 percent, while one of the most homophobic towns, according to the polls, is the town of Kaštela in Dalmatia, ninth by size, with 86,19 of those who voted for. The analysis of all areas showed that the conservative vote was the highest where there is a larger population of low educated and illiterate people, especially in the mainland of Dalmatia. Vice versa, the counties and towns with the highest percentage of educated population had a high percentage of the vote against, such as Primorje-Gorski kotar county with Rijeka as its center and Istria county with Pula as its center. Split, the center of southern Dalmatia voted with 68.13 percent for. Overall, all the bigger towns along the Adriatic coast, with the exclusion of Rijeka and the towns in Istria county, that is, Zadar, Šibenik, Split and Dubrovnik had very high percentages of “for” votes.

The referendum on the constitutional definition of marriage was held on 1st December 2013, and Croatian citizens had to declare themselves and vote if they wanted that the definition of marriage from the existing Family Law be introduced in the Constitution, marriage as a union between a man and a woman. As the results were 65.87 percent for, and 33.51 percent against, the Constitution of the Republic of Croatia has now been “enriched” with the definition of marriage as “a union between a man and a woman”.

The sad and alarming thing, among many others, is that this was the third referendum that Croatia has witnessed since its establishment. While the two previous referendums were held because of highly important issues, the first held in 1991 about the declaration of independence, and the second in 2013 about joining the EU, it is obvious that this referendum certainly had nothing to do with crucial national interests. This was the first referendum which was held on the basis of the petition and collected signatures of Croatian citizens.

This referendum can be considered as the inception, surely not solely a symbolic one, of what was to follow in the past two and a half years, to reach its peak after the general election held in November in 2015 when the right-wing coalition formed a very unsta-

ble government as none political party had enough mandates to form the government. The mentioned government was dissolved in June 2016, and Croatia is awaiting a new general election in September 2016. The eight months of that government will be remembered for an extreme speeding up of the following undemocratic processes: historical revisionism related to the Ustasha regime, to the Independent State of Croatia, a fascist puppet state during the World War II; historical revisionism related to the Holocaust; a serious blow to the left-oriented media, to the NGOs, as well as to civil and human rights.

So, what is the sinister importance that I will attribute to this referendum which came as a striking shock to democratically oriented citizens, and why was it perceived as such a blow to all democratic processes that Croatia has been striving towards since 2000?

The referendum was aimed to redefine, or, rather, to add a restriction to the definition of marriage, so that “gay marriages” should not be even mentioned publicly as they are unconstitutional. A paragraph from the article entitled “Three extremely important historical implications of the marriage referendum in Croatia” deserves to be quoted:

“Two years have passed since the first referendum initiated by its citizens alone. The referendum on marriage held on the first Sunday of Advent, on 1st December 2013 by its outcome has presented a shock to very loud advocators of the same sex and it has silenced their “cultural revolution”, the strategic aim of which has been to impose institutionally, on Croatian society, “gender ideology” and so-called gay marriages. The two-thirds majority, 66 percent of citizens who voted at the Advent referendum decided that marriage be constitutionally protected as a union between a man and a woman. Today, one doesn’t have to be a prophet in order to grasp the epochal implications of this referendum and its long-term importance. The Irish case, as a reverse mirror image of the Croatian situation (where 62 percent voted diametrically opposed to 66 percent of Croats) shows how far sighted has been the civil initiative *In the Name of the Family*. Ireland shocked us by its unexpected liberalism, as much as Croatia shocked the progressivists with its “conservatism”. The Western domino effect did not happen in our country, and while the West, as a rule, has bowed before gender ideology and has institutionalized the same-sex union as if it were its cultural identity card, and not an immense historical discontinuity and a precedent, Croatia has locked and constitutionally put the cipher lock for further intrusion of gender ideology.”

This pathetic text written by one Zoran Vukman appeared on the official site of the organization *In the Name of the Family*, whose site is dedicated mostly to texts and comments of the same tenor. (<http://uimeobitelji.net/zoran-vukman-koje-su-tri-iznimno-bitne-povijesne-implikacije-referenduma-o-braku-u-hrvatskoj/#more-2816>).

In his article “The Dread of Sameness”, Karl Figlio convincingly argues that the antipathy of the narcissism of minor differences “does not arise as a consequence of dif-

ference, but in creation of difference. The problem is not managing difference, but managing the endogenous unease in human society” (Figlio 2012: 8). In this respect, he takes as an example the Freudian articulation of the difference between male and female, “the disjunction between conscious perception of difference, and the unconscious phantasy of sameness that provokes hatred” (Figlio 2012: 10). As Figlio suggests, it was precisely on this difference as a sign of castration that Freud based the concept of the narcissism of minor differences. “We don’t detect the differences in the other, then hate that other for these differences. Instead, we create other as a psychic reality” (Figlio 2012: 18). “The manifest differences between male and female are a matter of indifference; the virtual differences are immensely important. The sight of the female genital confirms the reality of castration only within a fantasy of castration. In this psychic reality, the issue is not the observation that a woman has no penis, but the fantasy that she has been castrated” (Figlio 2012: 19).

We can also explain this homophobic referendum and the urge to define marriage as a union between male and female as an urge to establish sexual difference as the main difference, which does not have only sexual value. For Freud, the psychic consequences of sexual difference are castration anxiety, and castration anxiety can also be interpreted as a fear of psychic and mental disintegration, the fear of the loss of the integrity of the physical self, and, therefore, as an offshoot of the death drive.

But we can also view sexual difference as the fact where our capacities for either the dread of otherness or the toleration of otherness come to be tested. Is our reaction to the perception of the anatomic difference between the sexes multifaceted, as it is a difference anatomically so striking that, in our psychic reality, we have to respond to it, we cannot stay neutral? So, if this is an epitome of difference as such, what are the possible answers: I hate the fact that the other is not like me, and that everyone is not like me; therefore, everybody should be like me. This narcissistic request for sameness then operates in the area of sexual differences, and it manifests itself as the devaluation of the other sex. Our capacity for difference can be easily thwarted at the age of three and it silently operates until it comes to its belligerent phase, as is the case of those who bless the union of a man and a woman and ostracize the union between two men or two women.

The second possible answer is that this homophobic referendum suggests that any group identity, and in this case we are talking about religious, right-wing, pro-life, anti-gay groups, as harbinger of group psychology is immune to any form of individual psychology. In this respect, the homophobic group identity is formed in the fashion similar to the ethnic group identity. The group identity is built exclusively on the difference from

the other group which is perceived as an enemy to one's own group identity, and that group is demonized through projective identification. The group identity reposes on a set of differences which, if removed, would ravage the identity as such. On the other hand, the differences, when they point at sameness, are most fearful as they threaten the very identity of every member of the group. In this respect, the group should fight with all possible means the process of de-differentiation.

The referendum in Croatia is precisely the case of a desperate attempt to fight as a member of the group for the group identity, as well as one's own identity. If the line between male and female is not strong, if marriage is at a risk of becoming a union between two men or two women, what fears does that provoke within the group? The fear of losing the identity operates behind every discriminatory policy, and this referendum triggered the later events in Croatia as well as harsh polarizations which should be as clear as distinct as those between the Sun and the Moon, in words of one of the members of the Croatian parliament: "Men and women are attracted to each other as the Sun attracts the Moon."

From this perspective the relation of narcissism to homophobia, the fear of sameness, rather than heterophobia as the fear of difference, explains the narcissistic structure which builds up protective walls in order to ensure a false coherent self, built around the fear, and around the wish to protect oneself from the disintegration into oneness, into sameness, into non-differentiation. In this respect, the narcissist, lacking the internal structure, and fearful of chaotic drives and impulses, literally craves to be structured by someone else, craves to be shaped outwardly, and that shaping can have multiple discriminatory forms for all existing others.

BIBLIOGRAPHY

- ADORNO, THEODOR W. (1991): Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda. In: *The Culture Industry*, ed. J. M. Bernstein, London: Routledge.
- ADORNO, THEODOR W. ET AL. (1993): *The Authoritarian Personality (Studies in Prejudice)*. New York: W. W. Norton and Company.
- ADORNO, THEODOR W., & HORKHEIMER, MAX (1995): *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.
- ADORNO THEODOR W., HORKHEIMER, MAX, & FROMM, ERICH (1936): *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- BORCH-JACOBSEN, MIKKEL (1991): *Lacan: The Absolute Master*. Stanford University Press.

- DEWS, PETER (1987): *Logics of Disintegration: Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London: Verso.
- DEWS, PETER (1995): The Crisis of Oedipal Identity: The Early Lacan and the Frankfurt School. In: *Psychoanalysis in Contexts: Paths between Theory and Modern Culture*, eds. Elliott, Anthony and Frosh, Stephen, London: Routledge.
- DIAMOND, DIANA (2004): Narcissism as a Clinical and Social Phenomenon. In: *Relatedness, Self-Definition and Mental Representation: Essays in Honor of Sidney J. Blatt*, eds. John S. Auerbach, Kenneth N. Levy, Carrie E. Schaffer. New York: Brunner-Routledge.
- FIGLIO, KARL (2012): The Dread of Sameness: Social Hatred and Freud's "narcissism of minor differences". In: *Psychoanalysis and Politics: Exclusion and the Politics of Representation*. Ed. Lene Auestad. London: Karnac.
- FREUD, SIGMUND (1991): *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. The Penguin Freud Library, Vol. 12: *Civilization, Society and Religion*, London: Penguin.
- HORKHEIMER, MAX (2002): The Authority and the Family. In: *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum.
- KERNBERG, OTTO FRIEDMAN (1975): *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*. New York: Jason Aronson.
- JAY, MARTIN (1996): *The Dialectical Imagination*. Berkeley: The University of California Press.
- LACAN, JACQUES (1938): Les complexes familiaux dans la formation de l'individuel. Paris: Navarin.
- LACAN, JACQUES (1975): *Le séminaire – Livre 1: Les Écrits techniques de Freud (1953-1954)*, ed.: J.-A. Miller, Paris: Seuil.
- REICH, WILHELM (1970): *The Mass Psychology of Fascism*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- WHITEBOOK, JOEL (1995): *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Sabine Richebächer

„VÁGYOM ARRÁ, HOGY VALAMENNYIÜKKEL EGYÜTT LEHESSEK...”

Sabina Spielrein-Scheftel 1927. augusztus 24-i levele a Don menti Rosztovból Max Eitingonhoz*,¹

Az orosz-zsidó pszichoanalitikus és orvos Sabina Spielrein (1885–1942) életét mára messzemenően föltárták. A hivatalos, hatósági, egyetemi és egyéb dokumentumok mellett itt van mindenekelőtt megannyi napló, amiket Sabina 1896 őszén, még diáklányként kezdett írni szülővárosában, a Don menti Rosztovban. A naplók egy részét (1909–1912) 1986-ban Aldo Carotenuto tette közzé az *Egy titkos szimmetria naplójában*, a Sabina Spielrein – Sigmund Freud (1909–1923) és a Spielrein – C.G. Jung (1908–1919) levélváltással együtt (Spielrein 1986, 2003, magyarul: 2015). Ez a könyv lényegesen hozzájárult ahhoz, hogy Sabina Spielrein élete, és egyre inkább a munkássága is kikerülhetett a feledés homályából (Spielrein 1987; Ovcsarenko 1999, 2004; Ljunggren 2001; Etkind 1999; Richebächer 2000, 2005, 2008, 2009a, 2009b). Sabina Spielreinnek a kor meghatározó pszichoanalitikusaival, többek között Otto Rankkal, Emil Oberholzerral és Stekellel folytatott további levelezései egy genfi magánlakásban találhatóak, akárcsak terjedelmes, több száz oldalnyi levélváltása szüleivel, Eva és Nyikolaj Spielreinnel, valamint testvéreivel, Jan, Iszaak és Emil Spielreinnel – mindhárman sikeres és a fiatal Szovjetunióban karriert befutó tudósok.

Az elsődleges dokumentumok bőséges forrása 1923 kora nyaratól hirtelen elapad. Sabina Spielrein visszatért Oroszországba, és 1923 szeptemberétől Moszkvában dolgozik az Állami Pszichoanalitikai Intézetnél és az Orosz Pszichoanalitikus Társaságban. A felelős szerv, a Narkomprosz (Népművelési Népbiztosság) személyi aktáiból és az Orosz Pszicho-

* A fordítás forrása: Sabine Richebächer: ‘I long to get together with all of you ...’: A Letter from Sabina Spielrein-Scheftel (Rostov-on-Don) to Max Eitingon, 24 August 1927. *Psychoanalysis and History*, 2016, 18(1):119-133.

¹ A bevezető szöveg után közölt és jegyzetekkel ellátott levélre Michael Schröter lelt rá Max Eitingon hagyatékában (2972/9-es jelzet), ő bocsátotta a szerző rendelkezésére.

analitikus Társaság *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*-ben (IZ) rendszeresen megjelenő beszámolóiból megtudhatunk egyet s más Spielreinnek a moszkvai intézetben végzett sokrétű szakmai tevékenységéről: ott ült minden fontos bizottságban, előadásokat tartott, tanított. Utoljára 1924. április elején vett részt az Orosz Pszichoanalitikus Társaság ülésén – mint levezető elnök. Röviddel ezután elhagyta Moszkvát, hogy visszatérhessen szülővárosába, a Don menti Rosztovba. Az Orosz Pszichoanalitikus Társaság egyre gyéresebb beszámolóinak taglistáján az 1930-as évekig szerepel, a „Rosztov/Don, Puskinszkaja 97” címen (utoljára: IZ 1937, 593) – ez a régi cím az akkorra már régen kommunikává [társbérletté] alakult szülői házá volt. 1927 augusztusában, Eitingonhoz írt levelében azonban Spielrein a feladó címeként a „Dimitrijevszkaja 33”-at tünteti fel. Több évnyi különélés után ugyanis újra együtt él férjével, Pavel Seftellel, annak egykori családi otthonában. Az *Internationale Zeitschrift* (IZ) lakcímadatai az orosz tagokat illetően tehát ekkor már nem aktuálisak, mert a pszichoanalízis központi szervei számára az Oroszországgal való kapcsolattartás egyre nehezkesebbé vált. 1933-ban a *Zeitschrift*-ben ez a lakonikus megállapítás olvasható: „Oroszországból egyáltalán nem jön hír az utóbbi években. Valószínű, hogy az ötéves tervekben, amelyekben oly vehemensen merül ki ennek a különös államképződménynek minden formája, nincs beirányozva a pszichoanalízis” (IZ 1933, 260). A szovjet realitás időközben felülmúlta az ilyen elképzeléseket; hiszen ez volt az az év, amikor a pszichoanalízist betiltották a Szovjetunióban (Miller 1998; Klooke 2002).

Sabina Spielrein utolsó, a Szovjetunióban töltött életszakaszából, 1923 nyarától haláláig, 1942 augusztusáig, eddig semmilyen magánjellegű feljegyzése vagy egyéb írása nem került elő. Ez a tizenhárom, kézzel írott oldalból álló levél, amit Spielrein 1927. augusztus 24-én, közvetlenül a 10. Nemzetközi Pszichoanalitikus Kongresszust (Innsbruck, szeptember 1–3.) megelőzően írt Max Eitingonnak, ezért is különösen örömteli felfedezés. A levél stílusa szemléletes és eleven; beszámol a szakma híreiről; mindenekelőtt pedig privát kontextusban mutatkozik meg benne Spielrein hozzáállása ahhoz nyilvános összetűzéshez, amely a pszichoanalízis és a marxizmus egymáshoz való viszonya kapcsán a Szovjetunióban kibontakozott.

Oroszországban alapítója nevével kezdettől fogva „freudizmusnak” nevezték a pszichoanalízist, híveit pedig „freudistáknak” hívták. Trockij a pszichoanalízissel bécsi száműzetése idején ismerkedett meg. Támogatásának köszönhetően, az 1920-as évek elején a freudizmus rövid időre, de látványosan kivirágzik (Etkind 1999). Ez a hatalommal való összefonódás az orosz pszichoanalízis sajátosságának tekinthető nemzetközi viszonylatban is. A pszichoanalízis támogatása a hivatalos bolsevik kultúrpolitika részéről egyedülálló jelenség volt, és részben a pszichiátriai oldal heves ellenzése közepette valósult meg. Az

Orosz Pszichoanalitikus Társaság és az Állami Pszichoanalitikai Intézet kezdettől fogva politikai és ideológiai ellentétek keresztüzében állt, és ki volt szolgáltatva a politikai hatalmi viszonyok és az uralkodó ideológia változásainak. Ez megmutatkozik például az 1921-ben alapított moszkvai pszichoanalitikus gyermekotthon-laboratórium körüli, az intézmény teljes fennállását végigkísérő viták kapcsán is (Kloocke 2002; Etkind 1999).

A Szovjetunióban a pszichológia érzékeny, ideológiától fűtött terület volt. Szereplői – pszichológusok és pszichiáterek – legitimációs deficitbe kerültek az uralkodó marxista ideológiával szemben. Belekerültek egy nyílt, pluralisztikus kutatói közösség érdekei és egy olyan politika közötti konfliktusba, amely egyre sürgetőbben követelte az új marxista viselkedéstudományok elméleti problémáinak megoldását (lásd Lobner & Levitin 1978; Richebächer 2005). Miként Nyugaton a baloldali pszichoanalitikusok – pl. Otto Fenichel és Wilhelm Reich – köreiben, úgy a Szovjetunióban is történtek a pszichoanalízis részéről kísérletek a freudizmus és a marxizmus viszonyának tisztázására, és arra, hogy egymást kölcsönösen gyümölcsözővé tegyék. Az ügy érdekében az első lépést a Spielrein Eitingonhoz írt levelében is említett Alekszandr Lurija tette meg, 1922-ben tartott előadásaival „A pszichoanalízis jelen állásáról” (*IZ* 1922, 523) és „Az orosz pszichológia jelenlegi irányairól” (*IZ* 1923, 114).

Amikor egy fiatal bolsevik filozófus, Bernard E. Bikovszkij 1923 végén megjelentetett egy cikket „A freudi pszichoanalitikus elmélet módszertani alapjairól” a *Pod znamenjem marksizma* [*A marxizmus zászlaja alatt*] című orosz folyóiratban, írása nyomán élénk társadalmi vita indult. Miután Lenin 1924 januárjában meghalt és Sztálin személyes uralma és irányítása alá hajtotta a Szovjetuniót, a 'Júdás' Trockij kegyvesztetté vált, és a pszichoanalízis elvesztette védettséget (lásd Nakhimovsky 1992, 28). A pszichoanalízis és a marxizmus körüli vita mindinkább felforrósodott. Komoly és messzeható következményei lettek. 1925 tavaszán éles kritika érte a pszichoanalízist egy „Pszichoanalízis és marxizmus” címmel a moszkvai sajtóközpontban lezajlott diskusszió során. Röviddel ezután elrendelték a gyermekotthon-laboratórium 'likvidálását'. 1925 augusztusában az Oroszországi Szovjet Szövetségi Szocialista Köztársaság (OSZSZSZK) Népbiztosok Tanácsa egy rendelettel megszüntette az Állami Pszichoanalitikai Intézetet.

A marxizmus zászlaja alatt [*Unter dem Banner des Marxismus*] (1925) német kiadásának legelső számában V. Jurinyec dühödt-polemikus lerohanást intézett a pszichoanalízis, annak „burzsoá esztéticizmusa”, „ad hoc wagnerizmusa” és „retrográd idealizmusa” ellen (Jurinyec 1970 [1925], 66, 69). Sigmund Freud mellett nevesítették és személyesen támadták az Orosz Pszichoanalitikus Társaság egyik tagját is – Sabina Spielreint (Uo. 97)! Ő tehát olyasvalaki volt, akit ismertek, akivel számolni kellett.

Néhány mai szerző – köztük az orosz Alekszandr Etkind – visszavonulásként értelmezi Spielrein Moszkvából Rosztovba települését, mondván, Spielreinek nem fűződött érdeke ahhoz, hogy részt vegyen moszkvai kollégái „freudizmusról”, „reflexológiáról” és „tudományos materializmusról” folytatott vitáiban (Etkind 1999, 317). Az itt közölt levél más üzenetet hordoz. Amint írja: „Végül szükségesnek láttam, hogy az itteni Neurológiai és Pszichiátriai Társaságban magam is tartsak előadást a reflexoterápia és a pszichoanalízis kapcsolatáról.” A pszichoanalízis marxizmushoz való viszonya Spielrein számára nagyon is nyilvánvaló volt, és Lurijával, A. R. Rejsznyerrel vagy Mojszej Vulffel [Moshe Wulff] együtt kora azon vezető szovjet pszichoanalitikusaihoz tartozott, akik pszichoanalízis és marxizmus összekapcsolódását kívánatosnak, vagy legalábbis bizonyos mértékig gyümölcsözőnek tartották. Eitingonnak írt levelében így összegzi véleményét: „Freud és Marx tanításai egyáltalán nem kell, hogy kizárják egymást, tökéletesen tudnak egymás mellett létezni”.

Az semmi esetre sem igaz, hogy Spielreint csak a Szovjetunióba érkezését követően foglalkoztatták szocialista és marxista gondolatok és elméletek. Már a rosztovi Katalin Leányiskola diákjaként egy forradalmi ifjúsági szervezet tagja volt, és neve szerepel azoknak a lányoknak a listáján, akiknél illegális forradalmi irodalmat és propagandaanyagokat találtak (lásd Movsovic 2006). Emellett Spielrein elméleti munkájában is megfigyelhető a fejlődés az áttétel korai, radikális fogalmától – ahogyan az *A pusztítás mint a keletkezés oka* [*Die Destruktion als Ursache des Werdens*] (2008 [1912]) c. írásában megjelenik – a szociálpszichológiai és pedagógiai kérdésfelvetések irányába.

A hatalmi csatározások moszkvai központjától a Don menti Rosztov több mint ezer kilométernyi távolságra volt. Spielrein munkája abban az időben is megőrizte sokszínűségét. A rosztovi profilaktikus iskolai járóbeteg rendelőben pedológusként (a pedológia pedagógiai, pszichológiai, pszichohigiéniai és pszichoanalitikus elméleti hátterű, a gyermek fejlődésével foglalkozó gyakorlat alapú interdiszciplináris tudomány) dolgozott. A pszichiátriai poliklinikán gyermek és felnőtt pácienseket egyaránt kezelte. A kutatás iránti lelkesedése lankadatlan. Előadásaiiban és kurzusain, publikációiban és kongresszusokon Spielrein a pszichoanalízis elkötelezett támogatójaként pozicionálja magát a freudizmus és a marxizmus viszonya körüli, egyre elkeseredettebb viták során. Ahogy a most következő levél is mutatja, Spielrein bizalma és hite saját munkájának értékes voltában és a pszichoanalízis túlélőképességében – minden szakmai és magánjellegű gondja és problémája ellenére – töretlen maradt.

A levél magánéleti témákat is szóba hoz. Mindeddig nem volt ismert, hogy Spielrein súlyos maláriával küzdött. Eitingonnak írt levelében ezt a reaktív depresszióval hozza

kapcsolatba, amelytől az előző évben szenvedett, abban az évben, amikor ezenkívül egy csecsemőről is gondoskodnia kellett – 1926. június 18-án ugyanis világra jött Sabina Spielrein és Pavel Seftel második gyermeke, Eva. Előadja konfliktusát is, miszerint a gyermeket „sem itt hagyni, sem magával vinni” nem tudja; kislánya a fő akadály annak, hogy nem tud részt venni a közelgő kongresszuson. Az „észak-kaukázusi pszichoanalízisről adott beszámoló” célja nem volt egyéb, mint hogy kapcsolatot teremtsen a nyugaton élő kollégákkal, és fájdalmas elszigeteltségéből kiemelve a levélíró: „Vágyom arra, hogy valamennyiükkel együtt lehessek...”

*

Sabina Spielrein levele Max Eitingonhoz

24. VIII. 27

Igen [tisztelt] Doktor Úr,²

ha tudná, mennyire sajnálom, hogy nem találkozhatok Önökkel szeptember 1-3-án a kongresszuson!³ Fő akadály ennek második leánykám, az édes egyéves, akit sem magammal vinni, sem itthagyni nem tudok. De egyesületünknek tartozom némi számadással itt, az Észak-Kaukázus vidékén végzett tevékenységünkről. – A pszichoanalízis iránti érdeklődés nagyon elterjedt nálunk, de felületes. Az embereknek nincs idejük arra, hogy az „ügy”-nek szenteljék magukat, mert alapvetőbb, „gyakorlati” érdekek állnak az előtérben. A Don menti Rosztov pszichiátriai klinikájának hivatalos képviselője⁴ nagy becsben tartja a pszichoanalízis vívmányait – óvva int azonban a „túlzásoktól” a nemiség terén. A klinika asszisztensei saját szakállukra űzik az analízist – ugyanakkor tulajdonképpen mindannyian az analízis ellen vannak.

Az analízis így arra van kárhozható – ez az ösztönton nézőpontjából érthető –, hogy mindig ott ébresszen ellenállást, amerre a legnagyobb szenvedéllyel fordulunk. Oroszországban egy teljesen alaptalan ellenállással van dolgunk, amely külföldön teljesen ismeretlen; ez az attól való félelem, hogy a pszichoanalízis, a „kapitalista

² A transzkripcióban ez olvasható: 'Sehr ... Herr Doctor', ami arra enged következtetni, hogy az üres helyen 'geehrter' [tisztelt, kedves] állt volna. (A forrásszöveg fordítói megjegyzése)

³ A 10. Nemzetközi Pszichoanalitikai Kongresszus, Innsbruck, 1927. szeptember 1-3.

⁴ Személyét nem sikerült beazonosítani.

rendszer teremtménye” szembemegy a munkásosztályok érdekeivel. A pszichoanalízisnek azt vetik a szemére, hogy mindent a nemiségre vezet vissza, és ezzel megtagadja Marx vívmányait, aki köztudottan mindent a társadalmi-gazdasági viszonyokból származtat. Itt egy nagy tévedéssel állunk szemben, amit nem lehet tisztázni néhány sorban: Freud és Marx tanításai egyáltalán nem kell, hogy kizárják egymást, tökéletesen tudnak egymás mellett létezni. Egy sor munkatársunk, mint pl. Rejsznyer prof.⁵, a fiatal Lurija prof.⁶, a néhai dr. Rozental⁷ és mások már beszéltek és írtak erről. Egy második vádpont a pszichoanalízissel szemben az, hogy túl sok szubjektív és misztikus elemet tartalmaz; ezért ellentmond az új orosz pszichológiát – „reflexológiának” (Leningrád) vagy „reaktológiának” (Moszkva) nevezik – meghatározó biológiai irányvonal követeléseinek. Ez a nézőpont még az orosz tudomány nagyjainak támogatását is elnyerte, úgyhogy többek között olyan ellenfelekkel kellett megküzdenünk, mint a leningrádi Behtyerev prof.⁸ vagy a kijevi Hackebusch prof.⁹ Vulf¹⁰ és Lurija prof.-nak kemény csatát kellett vívnia. Végül szükségesnek láttam, hogy az itteni Neurológiai és Pszichiátriai Társaságban magam is tartsak előadást a reflexoterápia és a pszichoanalízis kapcsolatáról. Ebben felmutattam, mily kevésbé szubjektívek és misztikusak a freudi tanok, és egy nagy részüket máris mennyire megerősítette a biológiai pszichológia vagy a „reflexológia”.

⁵ Mihail Andrejevics Rejsznyer (1869-1929) mint jogász és államfilozófus elsődlegesen szociálpszichológiával és vallásszociológiával foglalkozott. A Kommunista Párthoz tartozott. 1927-ben az Orosz Pszichoanalitikus Társaság tagja lett.

⁶ Alekszandr Romanovics Lurija (1902-1977) kazanyi pszichológus, 1923-ban Moszkvába költözött, ahol az Orosz Pszichoanalitikus Társaság tagja lett. Néhány éven át a pszichoanalízis elkötelezett híve, majd visszavonult tőle. Orvostudományi tanulmányai után másodszor is karriert csinált, mint nemzetközileg elismert neurológus és neuropszichológus.

⁷ Tatjana G. Rozental (1885-1921: öngyilkosság) orvostudományi tanulmányait Zürichben végezte. 1911-től 1921 a Bécsi Pszichoanalitikai Egyesület tagja. Szülővárosába, Szent Pétervárra való visszatérését követően először pszichoanalitikusként folytatott magánpraxist, majd Behtyerev bízta meg a pszichoneurózisok kezelésére létrejött poliklinika vezetésével.

⁸ Vlagyimir Mihajlovics Behtyerev (1857-1927), idegyógyász és neurológus, 1918 és 1927 között a szentpétervári/leningrádi Agykutató Intézet igazgatója.

⁹ Hackebusch professzor a kijevi egyetem pszichiátriai klinikáján tanított. Egy ideig rokonszenvezett a pszichoanalízissel (vö, *IZ* 1924, 115; 1926, 227-229), de hamarosan eltávolodott tőle és nyilvánosan kritikával illette (Kloocke 2002, 83, 152. sz. jegyzet).

¹⁰ Mojszej Vulf [Moshe Wulff] (1878-1971) orvostudományt tanult Berlinben, itt ismerkedett meg a pszichoanalízissel. 1911-től 1921-ig a Bécsi Pszichoanalitikai Egyesület tagja. 1914-ben visszatért Oroszországba, ahol az Orosz Pszichoanalitikus Társaság alapító tagjai közé tartozott, amelynek 1924-ben elnökévé választották. 1927-ben Innsbruckba utazott a Nemzetközi Pszichoanalitikai Egyesület kongresszusára, ahonnan már nem tért vissza a Szovjetunióba. Újra Berlinbe ment, majd 1933-ban Palesztinába emigrált (Kloocke 2002).

Ezen a télen két kurzus vezetésével bíztak meg, „A pszichoanalízis jelentősége a gyermektanulmányok szempontjából” címmel. E kurzusok célja az iskolaorvosok és óvodai orvosok látókörének tudományos kiszélesítése volt; az egyiket a rosztovi orvosok részére, a másikat általában az Észak-Kaukázus vidékén élő többi orvos részére tartottam. Mindkét kurzusnak volt egy 6 órás elméleti része, amit gyakorlati rész követett. Az elméleti részben gyermekeken mutattam be azokat a pszichoanalitikai alapokon nyugvó pszichológiai vizsgálatokat, amelyeket iskolai járóbetegrendelésen, iskolákban és óvodákban szoktam végezni. Amennyire az idő engedte, Jung asszociációs kísérleteit is elvégeztem a kurzusokon részt vevő orvosokon.

Az előadások és a demonstrációk nagy érdeklődést keltettek. Ettől eltekintve nem kerülhettem el a szokásos szemrehányásokat, amelyekkel akkor találkozok az ember, ha nem óhajtja szigorúan tartani magát a Binet-Simon típusú intelligenciaskálához. Itt most nem érdemes többet mondanom az általam használt módszerekről, hiszen néhány nap múlva benyújtok egy munkát a témáról, amely valószínűleg hamarosan meg is jelenik.

Már több mint egy év telt el azóta, hogy Amerikából megkaptam dr. Cronbach¹¹ kedves meghívását, amelyben írásbeli együttműködésre kér föl. Eddig megválaszolatlanul hagytam a levelét, mert jó ideig súlyos maláriával küzdöttem, és semmibe sem mertem belefogni. De hallgatólagosan elfogadtam az ajánlatát: a kért anyagot összegyűjtöttem, feldolgoztam, és előadást is tartottam róla a rosztovi Észak-Kaukázusi Egyetem pedagógiai társasága előtt. Az előadás címe: „3-14 éves gyermekek animisztikus képzetek vizsgálatára során kapott eredmények Moszkvában és a Don menti Rosztovban”. Az előadást nem adatom itt nyomdába, mivel a vizsgálati eredményeket dr. Cronbach számára egy tanulmányban szeretném feldolgozni.¹²

Ha véletlenül találkozna dr. Cronbach-hal a kongresszuson, kérem, kedves Doktor Úr, közölje ezt vele. Hamarosan írni akarok neki. Egyelőre azonban bocsánatkérésemet küldöm és ígéretet arra, hogy amint lehet, eljuttatom neki a közlésre szánt munkát (a

¹¹ Abraham Cronbach (1882-1965), Németországból származó bevándorlók fia, Indiana államban rabbi, tanárként, pacifistaként és számos írás – egyebek mellett *The psychoanalytic study of Judaism* (Cronbach 1931-32) – szerzőjeként ismert. Olyan analitikusokkal levelezett, mint Ernest Jones, Wilhelm Stekel és Fritz Wittels. Hagyatékából (Abraham Cronbach Papers) nem kerültek elő Sabina Spielreinnel vagy öccsével, Iszaak Spielreinnel váltott levelek, és nevük említése sem található (a Marcus Center of the American Jewish Archives, Cincinnati 2008. február 7-i közlése szerint).

¹² Ezt a mondatot Spielrein utólagosan szúrta be az oldal aljára. Az említett munka mindeddig nem került elő.

honoráriumot a bécsi pszichoanalitikus folyóiratnak [Zeitschrift] jóváírni. Ha már túl késő lenne – akkor a mi analitikus folyóirataink egyikének.)

Rosztovi kollégáimról sajnos még mindig nincs semmi beszámolnivalóm. Itt még mindig én vagyok az egyetlen képzett analitikus, mert betegségem minden vállalkozásomat megghiúsította. Anyagilag nem tehetem meg, hogy előfizessek folyóiratainkra vagy egyéb irodalomra, úgyhogy szakirodalom tekintetében roppant szegények vagyunk. Időközben nem sok kellett volna ahhoz, hogy megrendelhessem az észak-kaukázusi profilaktikus iskolai járóbeteg rendelő részére a szakirodalmat. Csakhogy betegségem következményeként megint reménytelenül le voltam törve, és nem mertem elfogadni az ambulatóriumban részemre felkínált állást. Az állást így az itteni pszichiátriai klinika egyik asszisztense („Sekundararzt”) kapta. Ez nem becsüli meg a pszichoanalízist. Előadásai során beszélt ugyan a pszichoanalízisről is, de csak azért, hogy figyelembe vegye a kortárs jelenségeket. Az irodalom beszerzése teljesen feleslegesnek tűnik neki. – Mivel ennyire híján vagyunk irodalomnak, minden kollégának nagyon hálás lennék, aki elküldi nekem írása különnyomatát.

Most helyrejöttem, és ezért, minden nehézség ellenére, nem vagyok már olyan lehangolt. Azt hiszem, hogy, miképp Moszkvában, Rosztovban is el tudom érni, hogy munkát kapjak az egyetemen, és hogy, ha úgy kívánom, rám bízzanak egy kurzust a pszichoanalízisről. A fő akadálya ennek az, hogy pszichiátria professzorunk,¹³ aki engem jól ismer, holnapután külföldre távozik, és csak novemberben tér vissza. Ha nem sikerülne a közeljövőben az egyetemen elhelyezkednem, nem is tudom, hogy sajnáljam-e: hisz mindig nyitva áll a lehetőség, hogy néhány rátermett embert magánúton tanítsak a pszichoanalízisre, és hogy a szakma szabályai szerint a gyakorlatba is bevezessem őket. Ha egyszer majd többen leszünk, az irodalmi ajánlásaimnak is több sikere lesz.

A pszichoanalízis rosztovi helyzetéről adott beszámolómban a téli szemeszterről szólnak. Az előző munkaperiódus előírászerű beszámolóját annakidején megküldtem dr., most már prof. Vulfnak.

Mivel Ön szintén tud oroszul, elolvasásra ajánlok Önnek egy könyvet, melynek címe: „V. N. Volosinov: Frejdizm. Krityicseszkij ocserk. Moszkva-Leningrád:

¹³ A. Juscsenko prof. (1869-1936) a Rosztovi Egyetemen az Ideg- és Lelki Betegségek tanszékét, majd az Észak-Kaukázusi Egyetem Pszichoneurológia tanszékét vezeti. Ezenkívül a pszicho-neurológiai klinika vezetője, valamint 1927 és 1929 között az Észak-Kaukázusi Pedagógiai Társaság elnöke volt (vö. Movsovic 2006).

Goszudarsztvennoje izdatyelsztvo 1927”.¹⁴ Ebben látni fogja, mily kevésbé értenek még meg bennünket, és milyen buta ellenvetésekkel kell még vitába szállnunk. A könyvet a férjem hozta nekem tegnap. Ezzel le is zárom az észak-kaukázusi pszichoanalízisről adott kis beszámolómat. Ugye, megfelelő formában, a többi tagegyesület beszámolójával együtt ezt is közli majd?¹⁵

Ezen kívül még egy kérésem van a kollégáinktól: nagyon szeretnék egyszerű álmokat, amelyekben szerepel: a) autó, b) repülőgép, c) a nap vagy csillagok, d) időjárás, e) pókok, f) cipő, g) telefon, távíró vagy rádió, h) kalap, i) fonál vagy cérna –

Fontos, hogy minél több ilyen jellegű álmot gyűjtsék össze; az álmot lehetőleg az álmodó maga írja le az analízis előtt. Kívánatos lenne továbbá természetesen egy rövid analízis. Az álom közlésével együtt kérem az álmodó korát, nemét, foglalkozását és egy egész rövid leírást az álmodó személyes viszonyairól. Ott, ahol ez nem lehetséges – elegendő az életkor, a nem és a foglalkozás megjelölése. Végül, szeretném az álom beküldőjének nevét és címét is.

És most a személyes rész.

Vágyom arra, hogy valamennyiükkel együtt lehessenek – talán ez gátol rendkívüli módon abban, hogy írjak. Különös volt: amint megtudtam, hogy Freud prof. súlyos beteg – egyetlen szót sem tudtam mondani neki. Sívárságot éreztem magam körül, és mintha megbéklyóztak volna. Most tudom, hogy Freud prof. újra jól van,¹⁶ és mégis valamiképp félek megtudni, hogy valószínűleg mégiscsak romlott a fizikai állapota, és talán lelkileg is letört. Mindazonáltal – hogy van Freud prof.?

Abraham halálának hírére¹⁷ sem tudtam reagálni. Túlságosan szörnyű ez. Mit mondhatnék, ennyi ezer mérföldnyi távolságból mindentől, és mégis ily forrón együtt érzően Önökkel?

Azzal fejezem be, hogy a kongresszus minden résztvevőjének szívélyes üdvözetemet

¹⁴ Volosinov (1927). [Freudizmus. Moszkva-Leningrád, Állami Kiadóház, 1927.]

¹⁵ Eitingon az innsbrucki kongresszus elnöki beszámolójában valóban keveset foglalkozott a pszichoanalízis oroszországi helyzetével, és egyáltalán nem tért ki az észak-kaukázusi viszonyokra (lásd IZ 1927, 486).

¹⁶ Az 1923. október-novemberi rákműtét után.

¹⁷ Abraham 1925. december 25-én, mindössze 49 évesen hunyt el.

küldöm, és szívből kívánom egyesületünk virágzását! Legyen ez a kongresszus különösen sikeres!

Dr. S. Spielrein-Scheftel.

*Jelenleg: Rosztov/Don Dimitrijevszkaja 33.*¹⁸

*

Utószó

Azokban az időkben, amikor Sabina Spielrein ezt a levelet írta, már korlátozott volt a kapcsolattartás az orosz pszichoanalitikusok és a nyugat között. Az orosz pszichoanalitikusok nyugatra csak kivételes esetekben és a hatóságok külön engedélyével utazhattak. Mojszej Vulf, az Orosz Pszichoanalitikus Társaság elnöke és Vera Smidt, a moszkvai gyermekotthonlaboratórium korábbi igazgatója elutaztak az innsbrucki kongresszusra – Vulf ott is maradt Nyugaton maradt.

1928 telén Sabina Spielrein Rosztovban, az Észak-Kaukázusi Egyetem Pedagógiai Társaságában tartott előadást. Ez a lebilincselő előadás, számos illusztrációval és esettanulmányokból vett példákkal, 1931-ben megjelent németül „Nyitott és csukott szemmel készült gyermekrajzok. Tudatküszöb alatti kinezetikus képzetek vizsgálata” címmel az *Imágóban* (Spielrein 2002 [1931]), és azzal egy időben egy rövidített változata is napvilágot látott a *Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik*ban (446-459): ez volt Spielrein utolsó nyugaton megjelent munkája. Egyebek mellett bemutatta különféle kutatási módszereit, és beszámolt egy, a kinezetikus élményeknek a gyermek és a felnőtt gondolkodás szerkezetére gyakorolt hatását vizsgáló kísérleti kutatás eredményeiről. Részletesen ismertetett emellett különféle pszichoanalitikus orientáltságú kezelési modelleket, amelyeket szigorúan szabályozott munkafeltételek között alkalmazott a Szovjetunióban. Beszámolójának már egészen az elején elmagyarázza, hogy a bevett pszichológiai terminológiára (azaz a nyugaton szokásosra) szorítkozik, mivel, noha nem maradéktalanul, ez mindenesetre használhatóbb mint az Ivan P. Pavlov és Behtyerjev alapította iskola reflexológiai terminológiája.

Mint hogy a Szovjetunióban a pszichoanalízis elfogadottsága csökkent, a politikai nyomás pedig, mindent figyelembe véve, növekedett, még a pszichoanalitikusan orientált pszichiáterek is hajlottak arra, hogy elméletben és technikában alkalmazkodjanak az idők igé-

¹⁸ Az utca neve ma Saumjana. Ez Seftel háromszobás lakásának címe, amelyben azelőtt édesanyja élt.

nyeihez. 1925-ben G. A. Szkaljkovszkij és Leonyid Droznesz, a Bécsi Pszichoanalitikai Egyesület egykori tagjai megjelentettek egy könyvet *A környezet által meghatározott egyéni és társas fejlődés folyamatainak alapjai. A homofunkció tana* címmel. Ebben a szerzők meggyőződéses marxistákként mutatják be önmagukat, és igyekeznek „homofunkció tanukat” a pavlovi reflexológiából levezetett következtetésekkel megerősíteni. Az Észak-Kaukázusi Régió Pszichiátereinek és Ideggyógyászainak Első Konferenciáján, 1929-ben Spielrein arra használta Szkaljkovszkij és Droznesz „homofunkciójának” kritikai ismertetését, hogy megvilágítsa a saját elgondolásait a neurózis és a téves társadalmi megoldások forrásairól (Spielrein 2002 335–344). „Freud tanítása sokkal messzehatóbb, mint összes ellenlábásának és azok követőinek tanításai” – nyilvánította ki (uo. 337) –, micsoda kockázatos bejelentés!

Spielrein Freud műveinek kultúrkritikai aspektusát kezdte előtérbe helyezni. Évtizedekkel korábban Freud „életre való alkalmatlanság”-ként utalt a neurózisokra (Freud 1986, 309), sikertelen törekvésként arra, hogy valaki a saját környezetével kapcsolatba lépjen. Spielrein gondolkodásában, már amennyire közzé tette, az áttételi aspektus háttérbe szorult. Freud szerint az ösztön sorsa nem csupán biogén és fiziogén tényezőktől függ, hanem alapvetően szociogén körülményektől, vagy pontosabban, a társadalmi követelményeknek a gyermek családi fejlődésére gyakorolt hatásától is. Spielrein a normális fejlődéstől való eltéréseket itt egy Alfred Adler által ihletett terminológiával írja le, írása azonban olyan orosz teoretikusok hatásáról is árulkodik, mint amilyen Georgij V. Plehanov (1856–1918) volt.

Az effajta szocio-pszichológiai elképzelések segítségével Spielrein hasonló irányba mozdult el, mint nyugaton a fiatal pszichoanalitikusok második nemzedéke, akiknek az orientációja szocialista vagy kommunista volt, és akik különböző erőfeszítéseket tettek arra, hogy elméletileg összekapcsolják Freudot és Marxot – ez jellemzi például Karen Horney, Erich Fromm, Otto Fenichel és Wilhelm Reich munkásságát. Amikor Spielrein „Nyitott és csukott szemmel készült gyermekrajzok” című írása megjelent (1931), Otto Fenichel a *Geheime Rundbriefe*-ben [„titkos körlevelek”] különösen a baloldali freudisták figyelmét hívta föl erre a műre (lásd Fenichel 1998, 319f, 795).

1930-ban a Szovjetunióban vita indult a marxizmus-leninizmusnak a tudományokba történő bevezetéséről. Ezzel párhuzamosan elnyomó intézkedések hulláma zúdult a tudósokra, mérnökökre és kultúrmunkásokra (művészekre). 1930 januárjában, a Pszichológia Első Szövetségi Kongresszusán, Leningrádban a „freudizmust” hivatalosan különösen reakciós elméletnek bélyegezték. Júliusban az Orosz Pszichoanalitikus Társaság föloszlott; 1933-ban teljesen betiltották a pszichoanalízist. 1936-ban a párt határozatot hozott a *pedagógiai torzulások* ellen az oktatásban, ami oda vezetett, hogy pedológusként Spielrein elveszítette

a munkáját. Részidőben dolgozhatott iskolaorvosként, ami aligha volt elégséges a megélhetéshez. Fivéreit, Iszaak, Jan and Emil Spielreint az 1937/38-as sztálinista tisztogatás során letartóztatták, agyonlőtték és tömegsírokba szórták.

A második világháborúban a Don menti Rosztov stratégiai jelentőségre emelkedett, mint „a Kaukázus kapuja”. A „Barbarossa hadművelet” során kétszer foglalták el német csapatok. 1942 júliusának nyári offenzívájában a német erők átvették a város irányítását. Az augusztus 11. és 14. közötti időszakban az Obersturmbannführer Heinz Seetzen vezette SS Sonderkommando 10a Sabina Spielreint és két leányát, Renatát és Evát, a városban élő összes többi zsidóval együtt a városkapu előtti Kígyószorosba [*Zmijevszkaja Balka*] hurcolta, ahol meggyilkolták és tömegsírokba temették őket.

Friedrich Melinda fordítása

IRODALOM

- BIKOVSKIJ, B. E. (1923): O metodologiceszkih osznovanyijah pszichoanaliticeszskovo uczenija Frejda. [A freudi pszichoanalitikus elmélet metodológiai alapjairól]. *Pod znamenijem markszizma*, 11–12:158–177.
- CRONBACH, A. (1931–32): The psychoanalytic study of Judaism. *Hebrew Union College Annual*, 8–9:605–733.
- ETKIND, A. (1999): *A lehetetlen Erósza. A pszichoanalízis története Oroszországban*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- FENICHEL, O. (1998): *119 Rundbriefe (1934-1945)*. Szerk. Elke Mühlleitner, Johannes Reichmayr. Frankfurt/M, Basel: Stroemfeld-Verlag.
- FREUD, S. (1916-17; 1986): *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. Budapest: Gondolat.
- JURINJEC [JURINETZ], W. (1970[1925]): Psychoanalyse und Marxismus. In: Bernfeld, S. et al. (1970): *Psychoanalyse und Marxismus. Dokumentation einer Kontroverse*, Einleitung von H.J. Sandkühler. Frankfurt a M.: Suhrkamp, 66–136.
- KLOOCKE, R. (2002): *Moshe Wulff. Zur Geschichte der Psychoanalyse in Rußland und Israel*. Tübingen: edition diskord.
- LJUNGGREN, MAGNUS (2001): Sabina and Isaak Spielrein. In: F. Björling (szerk.): *On the Verge. Russian Thought Between the Nineteenth and the Twentieth Centuries*. Lund: Lund University, 79–95.
- LOBNER, H. & LEVITIN, V. (1978): A Short account of Freudism. Notes on the history of psychoanalysis in the UDSSR. *Sigmund Freud House Bulletin*, vol. 2, no 1, 1978: 5–30.
- MOVSOVICS, J. B. (2006): Szugyba Szabini Spilrejna – pionyera pszihoanaliza. [Sabina Speilrein sorsa – A pszichoanalízis pionírja]. In: Uő: *Ocserki isztorii jevrejev na Donu*. [A doni zsidók történetének vázlatai]. Rosztov na Donu: Donszkoj izdatyelszkij dom, 256–281.

- NAKHIMOVSKY, ALICE STONE (1992): *Russian-Jewish Literature and Identity: Jabotinsky, Babel, Grossmann, Galich, Roziner, Markish*. Baltimore/London, The John Hopkins University Press.
- RICHEBÄCHER, S. (2005): *Sabina Spielrein: »Eine fast grausame Liebe zur Wissenschaft«*. Biographie. Zürich: Dörlemann.
- OVRACSENKO [OVCHARENKO], VICTOR (1999): Love, psychoanalysis and destruction. *Journal of Analytical Psychology*, vol. 44, no. 3, July 1999. Trans. C. J. Wharton: 355–373.
- OVCSARENKO [OVCHARENKO], VIKTOR I. (2004): Vekhi zsziznyi Szabini Shpilrein. [Határákövek Sabina Spielrein életében.] Elérhető: <http://spielrein.ru/site/node/19> [accessed 14 May 2015].
- RICHEBÄCHER, S. (2000): „Bist mit dem Teufel Du und Du und willst Dich vor der Flamme scheuen?”. Sabina Spielrein und C. G. Jung: ein verdrängtes Skandalon in der frühen Psychoanalyse. In T. Sprecher (szerk): *Das Unbewusste in Zürich. Literatur und Tiefenpsychologie um 1900*. Zürich: NZZ Verlag, 47–187.
- RICHEBÄCHER, S. (2005): *Sabina Spielrein: „Eine fast grausame Liebe zur Wissenschaft“*. Biographie. Zürich: Dörlemann.
- RICHEBÄCHER, S. (2009a): Sabina Spielrein – eine Pionierin von Psychoanalyse und Kinderanalyse. *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*. 63. Jg., Heft 6, June 2009 (Klett-Cotta): 589–610.
- RICHEBÄCHER, S. (2009b): Sabina Spielrein. Un penseur moderne. *Le Coq-Héron* 197, (Erès): 19–31.
- SPIELREIN, S. (1986): *I. Tagebuch einer heimlichen Symmetrie – Sabina Spielrein zwischen Jung und Freud*. Szerk. A. Carotenuto. Freiburg i. Br., Kore. (Magyarul: Sabina Spielrein: Naplórészletek (1909–1912). *Thalassa* (17), 2006, 1: 49–62., ill. Aldo Carotenuto: *Jung és Freud között. Sabina Spielrein története*. Budapest: Animula, 2015.)
- SPIELREIN, S. (2002 [1987]): *Sämtliche Schriften*. Gießen: Psychosozial Verlag.
- SPIELREIN, S. (2002 [1927/28]): Einige kleine Mitteilungen aus dem Kinderleben. In: Spielrein (2002): 311-317.
- SPIELREIN, S. (2002 [1931]): Kinderzeichnungen bei offenen und geschlossenen Augen. Untersuchungen über die unterschwellig kinästhetischen Vorstellungen. In: Spielrein (2002): 345-382.
- SPIELREIN, S. (2003): *Tagebuch und Briefe. Die Frau zwischen Jung und Freud*. Szerk. T. Hensch. Gießen, Psychosozial Verlag.
- SPIELREIN, S. (2008 [1912]): A pusztítás mint a keletkezés oka. [Die Destruktion als Ursache des Werdens.] *Thalassa*, 19(3):13–51.
- VOLOSINOV, V. N. [BAHTYIN, M. M.] (1927): *Frejdizm. Krityiceszkij ocserk*. Moszkva-Leningrád, Goszudarsztvennoje izdatelsztvo. Magyarul: M. M. Bahtyin (V. N. Volosinov): A freudizmus. In: *A beszéd és a valóság*. Budapest: Gondolat, 1986.

"Original"

27. VIII. 27

①

Sehr o. Herr Doctor,

wenn Sie wünschen wie Liebel es mir tut, dass ich nicht nie alle am 1-3 Sept. zum Congress gehen kann!

Das Haupthindernis ist mein ^{zweites} ~~zweites~~ einjähriges Töchterchen, dass ich weder hier lassen noch mitnehmen kann.

Doch bin ich unserer Vereinigung einige Rechenhaft neben meine Tätigkeit hier, im Gebiete des Nordcaucasus schuldig - Das Interesse für die Psychoanalyse ist bei uns nur verbreitet, aber oberflächlich. Man hat "keine Zeit" sich der Sache zu widmen, weil mehr "vitale", "praktische" Interessen im Vordergrund stehen.

Der offizielle Vertreter der psychiatrischen Klinik zu Rostoff am Don weiß die Erzeugnisse der Psychoanalyse zu schätzen - warnt aber vor "Hebatsreibungen" auf dem Gebiete der Sexualität. Die Aristen-

(2)

den der Klinik betreiben die Analysen auf eigene Hand – sind dabei eigentlich alle gegen die Analyse.

Es ist so das Schicksal der Analyse – vom Standpunkte der Trochäen begriffen –
– immer dort Widerstand zu erregen, wo wir die größte Leidenschaft entgegenbringen.
So haben wir in Russland mit einem gänzlich unberechtigten Widerstand zu tun, den man im Ausland gar nicht kennt; es ist dies die Angst, die Psychoanalyse, „Schöpfung der kapitalistischen Staatsordnung“
ginge gegen die Interessen der Arbeiterklassen.
Man wirft der Psychoanalyse vor, sie ^{führe} ~~bringe~~ alles auf die Sexualität zurück und mache damit die Erzeugnisse von Marxs zurück, der, bekanntlich, alles aus sozial-ökonomischen Verhältnissen herleitet. Es liegt hier ein grobes Irrtum vor, den man hier nicht in ein

3

paar Zeilen klarlegen kann: die Lehren von Freud und von Marks brauchen gar nicht einander auszuschließen und können ruhig nebeneinander existieren. Eine Reihe unserer Mitarbeiter, wie z.B. Prof. Reimner, der junge Prof. Luria, die verstorbene Dr. Rosental, ^{z. B. auch} haben bereits darüber gesprochen und geschrieben. Ein zweiter Vorwurf geht darauf hin die Psychoanalyse enthalte viel Subjektivität und Mystisches; sie widerspreche daher Forderungen der biologischen Richtung in der neuen russischen Psychologie, ^{genannt} „richtiger Reflexologie“ (Leningrad) oder Reaktologie (Moskau) - dieser Standpunkt gewann seine Vertretung auch unter den Größen der russischen Wissenschaft, so dass wir mit Gegnern wie Prof. Bechtzoff in Leningrad, Prof. Harkewitsch in Kiew u. a. mehr zu kämpfen hatten.

(4)

Prof. Wüeff und Prof. Luria hatten einen
heissen Kampf zu kämpfen. Schliesslich
sah auch ich mich genötigt an der
hierigen psychiatrischen Gesellschaft f. Neurologie
und Psychotherapie einen Vortrag^{Vortrag} über
Reflexologie^{Therapie} und Psychoanalyse abzuhalten.
Ich zeigte ihnen wie wenig subjektiv^{oder} ~~total~~
mythisch die Lehren Feuchts waren und
wie bereits ein guter Teil der Lehren
Feuchts in der biologischen Psychologie
oder „Reflexologie“ seine Bestätigung fand.
Diesen Worten wurden mir die Leistungen
zweier Course ^{über} betitelt, die Bedeutung
der Psychoanalyse ^{für} beim Studium des
Kindes“ anerkannt. Diese Course
waren ^(wissenschaftlichen) für zur Vervollständigung der
Schulärzte und der Kinderarztwärter
bestimmt, die eine - für die Ärzte
der Stadt Rostow, die andere - für
Ärzte des Nordcaucasus gebildet werden sollten.

Molnár Emese

JOHN LAUNER SPIELREIN-ÉLETRAJZÁRÓL

John Launer: *Sex Versus Survival. The Life and Ideas of Sabina Spielrein*
London: Duckworth/Overlook, 2014.

John Launer könyve Sabina Spielrein első teljes angol nyelvű életrajzát nyújtja, amely magában foglalja személyes és szakmai életútját, 1885-től 1942-ben bekövetkezett haláláig. A huszadik század egyik legeredetibb és leginkább alábecsült gondolkodójának portréja tárul fel előttünk szinte kockáról kockára naplók, esetleírások, szakmai cikkek és a kor néhány zseniális gondolkodójával való levelezés útján. Hiteles összefoglalót kapunk Spielreinről és családja hagyatékáról: az élő leszármazottakról, a fennmaradt naplóról, levelekről, valamint szakmai írásokról. Részletes leírását adja a kötet a Spielrein családnak, valamint tágabb kontextusként az európai és az orosz történelmi eseményeknek.

A szerző az első olyan életrajzíró, aki megkapta az engedélyt Spielrein irodalmi hagyatékának kezelőitől a naplóból és levelezéséből való korlátlan idézésre, így lehetővé vált, hogy életéről egy összefüggő és egymásra épülő szöveg álljon össze. Gondolatait és munkáját a régi előítéletek nélkül értékeli, és igyekszik alakjának megadni a gondolkodónak kijáró tiszteletet, különösen a pszichológia és az evolúció közti kapcsolat-keresési kísérleteinek vonatkozásában. Ez azt jelenti, hogy Spielrein szexualitás- és szaporodásról vallott nézeteit (beleértve a destrukciót és a haálösztönt) evolúciós szempontból nézve elemzi (mivel ő is így kívánta, hogy ilyen kritériumok alapján ítéljék meg azokat).

Spielrein sok szempontból volt úttörő alkotó. Szinte mindenki mást megelőzve, komolyan vette és megérteni próbálta a szkizofrén betegek gondolatait és nyelvezetét. Ő kísérelt meg először kapcsolatot találni a humán pszichológia és a szaporodás biológiája között, előszeként az egy századdal később megjelenő modern evolúciós és evolúciós pszichológiai kulcsgondolatoknak. A pszichológiát női perspektívából közelítette meg,

jóval azelőtt, hogy bárkinek eszébe jutott volna, hogy a nemiség fontos lehet az elme tanulmányozásában. Ő volt az első, aki a játékot terápiás eszközként használta gyerekekkel. Komoly érdeklődést tanúsított a gyermekek fejlődését és a gyermekek nyelvezetét illetően, jóval azelőtt, hogy az divatossá vált volna. Témáinak eredetisége mellett választott módszerében is egyedülálló volt: az elsők között próbált gyerekeket pszichoanalitikus módszerrel kezelni, és ragaszkodott hozzá, hogy az interjú készítője kerülje a kérdéseket, hogy a gyerekekből valódi gondolataikat hozhassa elő. A korát megelőző eszmék között fontos megemlíteni azt a hitét, mely szerint a beszélgetős terápiát gyakorló terapeutáknak folyamatosan eszmét kell cserélniük egymással és a kapcsolódó területeken dolgozó kollégákkal. Hídépítő és békítő szerepe volt emberek, elméleti iskolák, szakmai területek és világnézetek között egyaránt.

A szerző igyekszik nem állást foglalni a pszichoanalízis mellett vagy ellen, ugyanakkor bemutatja, hogyan alakult ki a pszichoanalízisre jellemző dogmatizmus, a karizmatikus vezető kultusza, a különböző elméleti iskolák közötti párbeszédől való elzárkózás, a tudomány és a kutatás mainstream világából való kivonulás vagy a biológia és az evolúciós gondolatrendszerrel szembeni ellenségesség, és hogy mit tett Spielrein ezek leküzdésére. Naplójában az önelemzéses családi történetírás, saját maga megértése, valamint személyes és szakmai útjának (melyek szorosan összefonódnak) keresése a legmeghatározóbb. Személyiségének több aspektusa feltárul, beleértve érzelmi zavarait, rugalmasságát, kreativitását, valamint pszichoszomatikus tüneteit és összeomlását.

A szerző az eddigi életrajzokhoz képest más megvilágításba helyez néhány kardinális pontot Spielrein életében. Jungot és Freudot sokszor nem túl hízelgő fényben mutatja be. Két korábbi könyvre hivatkozik, melyeket bírál, és lerántja a leplet pontatlanságaikról. Aldo Carotenuto könyve, az *A Secret Symmetry. Sabina Spielrein Between Jung and Freud* Spielrein naplóinak és levelezésének igen szelektív részét tartalmazza, egy magyarázó szöveggel kiegészítve, melyből nem derül ki a szerző válogatásának indoka, azonban kommentárjai Jung felmentését célozzák. Korábban a Freud–Jung levelezést vizsgálva arra a megállapításra jutott, hogy Spielrein kiemelkedő szerepet játszhatott Jung saját lelki fejlődésében. Nincs bizonyíték azonban arra, hogy Jung a férfiben élő archetipikus női kép, az anima fogalmát róla alkotta volna. A másik nagy befolyással bíró könyv, John Kerr *A Most Dangerous Method* című műve, mely később David Cronenberg filmjének alapjául szolgált. Kerr érdeklődése elsősorban a pszichoanalízis korai történetére irányult, és még azelőtt írta, hogy Spielrein kórházi jelentése és más kulcsfontosságú dokumentumok elérhetőek lettek volna, így a könyv több helyen spekulációra épül, melyek közül több az idők során alaptalannak bizonyult. Spielrein nem állt Jung pszichoanalitikus kezelése alatt kórházi tartózkodása alatt 1904-5 között, sem bármikor azután. Jung igazgatója, Eugen

Bleuler volt az, aki teljes körű felelősséget vállalt Spielrein esetéért (bár a legtöbb dokumentált találkozás helyettesével, Junggal történt), és ő tartotta a kapcsolatot a családjával egész kórházi tartózkodása alatt. Ő támogatta őt abban, hogy megkezdje tanulmányait a zürichi orvosi képzésen, és aki leginkább hozzájárult a mentális állapotában beállt gyors javuláshoz. Amikor Spielreint felvették a Burghölzlibe, Jung egész biztosan nem volt Freud követője, és sehol sem állítja, hogy a freudi elveket alkalmazta vele. Arra sincs utalás, hogy Freud álomanalízisét vagy a szabad asszociációs módszert alkalmazná. Később Jung Freudnak azt állítja Spielreincről, hogy az ő módszere segítségével analizálta a klinikai állapotot. A kezelést az egész kórházi bent léte alatt tartó pszichoanalitikus kúrának állítja be, hatalmas sikernek, és olyan meghatározó tapasztalatnak, mely megnyerte őt Freud módszerének. Ez az elképzelés akkor kapott szárnyra, amikor Carotenuto kiadta Spielrein leveleit és naplóit, és amikor John Kerr megírta a könyvét – noha egyikük sem látta a kórházi feljegyzéseket. Ez a kép mereven beépült a közhiedelembe, és elhomályosította az ezt követő és kétségbe vonó tudományos cikkeket.

Spielrein sosem állt Jung terápiás kezelése alatt, miután kiengedték a kórházból, és sem ő, sem családja nem fizetett a terápiás ülésekért. Amikor Jung kihágásai történtek, ő a korábbi kórházi pszichiátere volt, illetve az akkori egyetemi tanára és barátja, nem a terapeutája. Jung beszámolóit a Spielrein-esetről nem egybehangzóak: hol kórházi, hol bejáró betegként utal rá; hol úgy, mint egy lezárt esetre, hol pedig úgy, mint akit még mindig kezel, és a tüneteket is elferdíti. Freudnak írott leveleiből kihagyta azokat a részleteket, melyek lehetővé tették volna a történet összekapcsolását az előző beszámolókkal. Valószínűleg Freud érdeklődésének megfelelően Jung elferdítette a történetet, féligazságokat elegyített komplett hazugságokkal, beleértve az olyan elemeket, mint például egy adott életkorban megélt trauma, az anális erotika és a hosszabb analitikus kezelés. Az 1906-os amszterdami neurológus konferencián Jung például egy fiatal, intelligens nő pszichotikus hisztériájának esetleírását adja, és demonstrálja Freud nézetének központi elvét, nevezetesen az Ödipusz-komplexust. Spielrein sosem volt pszichotikus, Jung valószínűleg a hatás kedvéért túlozta a diagnózist. Későbbi levelei Spielrein felé sokszor ridegek, kritikusak, antiszemita és nőellenes hangvételűek.

John Kerr képzeletbeli rekonstrukciója a heti rendszerességű bejáró terápiáról helytelen feltevésen alapult. Az az elképzelés pedig, hogy Jung megverte a nőt, egy filmrendező túlfűtött képzeletének a terméke. Launer nem tartja valószínűnek azt sem, hogy Otto Gross beszélte volna rá Jungot az erotikus kapcsolatra. Spielrein sokáig nem erotikus módon rajongott Jungért, sokkal inkább óvó-védő barátként, hősként tekintett rá. Az őt illető rögeszméit sokáig megfelelő határok között tudta tartani, nem vakította el a társadalmi igazság iránti érzékét, és Jung kritikai megítélésében sem befolyásolta őt. Jungnak

korábban is voltak kapcsolatai, és heves viszonya Spielreinnel nem tartott sokáig, nagyjából öt hónapig 1908-ban. Az „Átalakulás-levelekből” kiderül, hogy Spielrein mennyire rajongott Jungért, és milyen vitáik voltak. Jung megpróbált megoldást találni a lány vágyálmaira (ti. hogy gyereket akar tőle) az analízis segítségével, felhasználva a baráti és iskolai találkozásait. Spielrein ezzel nem értett egyet, hiszen a kezelése három évvel korábban véget ért, és úgy érezte, hogy Jung a beleegyezése nélkül és veszélyes módon jár el. Amiatt is aggódott, hogy az ilyen jellegű beszélgetések kezelhetetlen módon tárná fel a férfi felé irányuló érzéseit. Az ő elbeszélése alapján Jung volt az, aki végül a „költészetet” (azaz a fizikai-erotikus kapcsolatot) kezdeményezte. A levelek megcáfolják azt is, hogy Spielrein inkább Jung szerelmére vágya, mint egy gyermekre, aki sosem lenne több, mint Jung pótléka. Freudnak írt levélpiszkozataiból kiderül, hogy kapcsolatuk első négy évében könnyen olvastak egymás gondolataiban, és megvitatták intellektuális és művészetek iránti szenvedélyüket, különösen Wagnert és zenéjét. Barátságuk e pillanatától fogva fogant meg benne Siegfried képe, egy kétértelmű szimbólum, mely hol a kreatív munkát, hol a gyermeket jelentette. Siegfried történetével kapcsolatos asszociációi később tovább gyűrűztek: a közte és egykori pszichiáttere közti kapcsolat metaforikus értelemben vérferőtőző (etnikai származás és hagyományok egyesítése). Spielrein halál-felfogása, amely a fogadás és szülés egyik aspektusaként jelenik meg, mindvégig megfigyelhető. A hősi sorsról alkotott képzelet szintén. Végül pedig az a mitikus gondolat, hogy az ilyen eseményeknek, vagyis a szexuális egyé olvadásnak, egyszerre van destruktív és transzformáló erejű végkifejletük, központi jelentőségű maradt a számára. Jung kísérlete végül, miszerint megpróbálja kigyógyítani az iránta érzett rajongásából, kudarcba fulladt, hiszen barátja szerelmének „elanalizálása” növelte az intimitást, leleplezte sérülékenységét, és tükröt tartott a lány bálványozásának. A szimpátia és atyai gondoskodás hirtelen átcsapott szexuális vonzalomba, és a lányban immár a személyes szabadság forrását látta. Az is kiderül, hogy erotikus kapcsolatuk gyengéd és szerető volt, nem szado-mazochisztikus jellegű.

Az az elképzelés, hogy Freud közbelépése segített Spielreinek és Jungnak véget vetni a kapcsolatuknak, szintén valótlan. Launer módszeresen és aprólékosan végigmegy a Jung és Freud, Jung és Spielrein, Freud és Spielrein között folyt levelezésen, illetve a levélpiszkozatokon és a naplóbejegyzéseken. Jung egyetlen levelében sem az igazságot írta, hanem mindig az érdekei és előmenetele mentén fogalmazott, vádaskodott, illetve hagyott ki részleteket. Összességében, Freud becsapta Spielreint azzal, hogy úgy tett, mintha sok mindent kikövetkeztetett volna, amit tulajdonképpen már tudott. Jungot is becsapta azzal, hogy nem árulta el, hogy látta az egyik szerelmes levelét. Úgy tett, mintha azt hinné, Spielrein a kerítő szerepét szánta neki, tudván, hogy sosem kérte őt erre. Spielrein nem

kívánta újrakezdeni a viszonyt, de harag nélkül szeretett volna elválni. Szerette volna, ha azt is elmagyarázza Jungnak, hogy nem üldözi őt sem házassági reményekkel, sem bosszúból. Freud azt is tudta, hogy az érzései nem egy egyszeri orvosi konzultációnak köszönhetőek, hanem egy hosszú és zaklatott kapcsolatnak. Válaszában svájci kollégája hírnevét előbbre helyezte egy szükségét szenvedő páciens érdekeinél. Launer egyenesen összeesküvésnek és megtévesztésnek nevezi azt, amit Spielreinnel és az ő kárára tett Freud és Jung. Ezen a ponton Junggal való levelezése sok tekintetben lényeges fordulat volt a pszichoanalízis történetében, és abban is, ahogy Jung Spielreinnel való kapcsolatát később sokan értékelték. Itt vezette be Freud először a viszontáttétel fogalmát, az áttétel tükörképét, melyről kiderült, hogy a terápiás kapcsolat lényegi eleme.

A botrány kirobbanásával egy időben Jung lemondott a Burghölzliben Bleuler helyetteseként betöltött állásáról, mert attól tartott, hogy a leleplezés elkerülhetetlen. Miután a kezdeti krízis megoldódott, további egy éven át alkalmilag folytatták erotikus jellegű találkáikat. Spielreinek végül elege lett, és amikor lediplomázott, saját döntése alapján nyomban elhagyta Jungot és egyben Zürichet. Még hosszú évekig vágyakozott utána, de önanalízisével arra törekedett, hogy Jungot maga mögött hagyja. Egy olyan állapotból, melyben magasabb küldetését Junggal szoros összefüggésben látta, haladt egy másik állapot felé, melyben ezt a küldetést pusztán saját intellektuális teljesítménye révén is betöltheti. Mindennek eredményeképp arra az elhatározásra jutott, hogy Siegfried nem Junggal való közös termékük lesz, legyen szó akár tudományos, akár valódi gyermekről, hanem saját intellektuális teljesítménye. Disszertációja a pszichoanalízis történetében is jelentőséggel bír, hiszen ő az első, aki pszichoanalitikus megközelítést alkalmazva ezt sikerre viszi, és az első, mely megjelent egy pszichoanalitikus lapban, melynek eredményeképp a következő évben formálisan is a Bécsi Pszichoanalitikus Társaság tagja lett. Később tovább dolgozott elméletén, és a szkizofrénia első pszichoanalitikus szempontú leírását nyújtotta: a beszéd mögöttes jelentésére koncentrált, rámutatva a szkizofrén nyelvezet határozott, bár zavaros logikájára. A szexualitás, a büntetés és a halál témái együttesen felbukkanva megerősítik elképzelését, miszerint a szexualitás kreatív és destruktív jellege között szoros kapcsolat van, illetve hogy a szkizofrén gondolkodás mennyire közel kerülhet a mítosz szimbolizmusához. Mind intellektuálisan, mind klinikai szempontból úttörő munka tehát.

Következő cikke a szexualitás és a halál kapcsolatának elméletét tárgyalja, melynek kettős célja volt: hogy helyettesítse Junggal való kapcsolatát, és hogy saját tapasztalatait felhasználva egy úttörő elméletet alkosson. „A pusztítás mint a keletkezés oka” című cikke Siegfriedjét volt hivatott képviselni, aki helyettesítette Jungtól soha nem megszületett fiát. Olyan gondolatokból született, melyeket először az Átváltozás-levelekben fogalmazott

meg, és egyúttal ez lett legfontosabb cikke. Minden tapasztalatát arra használta, hogy kidolgozza a szexualitás és a halál elméletét, mely rendszerbe fogná Jung, Freud és Bleuler gondolatait, és mindezt Darwin első elvével, a fajfenntartás törvényével kötné össze. Szándéka szerint a pszichológiát, a mitológiát, a filozófiát, és mindenekfelett a biológiát akarta egy fedél alá hozni, méghozzá úgy, hogy a darwini fajfenntartás fogalmát adaptálja a beszélgetős terápiára. Biztos volt benne, hogy ez az elmélet fogja ezután magasabb elhivatottságát, vagyis a tudománnyal való elköteleződését és így a hagyományos női szerepből való kilépését jelképezni. Noha a munka gondolatmenete hibás és helyenként zavaros, mind tartalmilag, mind előadásmódjában kiemelkedő. Mind Freudnak, mind Jungnak tisztelettel adózik, de munkája inkább Darwin reményeit igyekszik beteljesíteni: egy evolúción alapuló pszichológia kidolgozását. Saját érzéseiből kiindulva, megkísérelte ezeket közvetlenül olyan biológiai folyamatokra visszavezetni, melyeket azokhoz hasonlóknak talált. Miközben Freud és Jung egymás iránti ellenséges érzülete nőtt, leveleikben egymás között kritizálták Spielreint, ugyanakkor vele bátorítóak és elfogadóak voltak. Kritikájuk java elméletét illetően a személyével kapcsolatos fenntartásaikra épült: Spielrein azzal a jogával élt, hogy szexuális tapasztalatainak és fantáziáinak szokatlan repertoárját egy új pszichológiai elmélet forrásaként használja. Magának Freudnak az elmélete is belső konfliktusainak elemzéséből született, és minden közvetlen követője, ideértve Jungot is, önanalízist folytatott saját elméletük megalkotása céljából.

Launer kiemeli azt is, hogy Spielrein életére nem nyomta rá örökre bélyegét az a mazo-chizmus, melyet szexuális fantáziáinak egy jellegzetességeként jegyeztek fel kórházi éve alatt. Sokáig egyértelműen küldetésének érezte Freud és Jung kibékítését, és hogy megértesse velük, hogy gondolataik miképp egészítik ki egymást. A Genfben töltött három év igen termékeny volt a számára; mind érzelmileg, mind intellektuálisan eltávolodott Jungtól. 1920-as hollandiai látogatása során ismét felvette a kapcsolatot a pszichoanalitikus világgal, ugyanakkor ez bizonyos korszakváltást is jelent szakmai életében, hiszen érdeklődése a fejlődéslélektan tudománya felé fordult. Kapcsolatba került Piaget-vel, és összesen tizenkilenc írással működött közre különféle szakmai lapokban, ami több volt, mint amit pályája hátralévő részében összesen írt. Cikkei, melyekben többször felhasználta jegyzeteit és emlékeit lánya korai éveiről, a mozgalom mindhárom folyóiratában megjelentek. Gondolatai a csecsemő mell utáni vágyáról vagy az anyához való kötődésről, néhány későbbi pszichoanalitikus – például Anna Freud, Melanie Klein és John Bowlby – gondolatait vetítik előre, bár Spielrein úgy vélte, minden viselkedést a szaporodási ösztön irányít. Kísérleteket folytatott gyerekekkel és felnőttekkel is, és módszere egyértelműen pszichoanalitikus, felhasználva a gondolatok szabad asszociációját és az álomanalízist. Hazatérése Oroszországba nem törte derékba karrierjét, hiszen gyermekorvosként dolgozott szülővárosában, a Don

menti Rosztovban*, körülbelül tizenöt évig, miközben két gyermeket nevelt fel. Emellett pszichológiai témájú önálló írásokat publikált, és ő volt az utolsó a Szovjetunióban, aki Freudot és a pszichoanalízist nagy hévvel nyilvánosan is védelmébe vette, és valószínűleg azután is fogadott klienseket, miután azt betiltották. Együtt dolgozott Lurijával és Vigotszkijval, akik később elméleteik kidolgozásához felhasználták gondolatait. Intellektuális hagyatéka végül Moszkvában maradt: Lurija a huszadik század legjelentősebb neuropszichológusa lett; és Vigotszkij, aki 1924-ben érkezett Moszkvába, a fejlődépszichológia terén ért el hatalmas sikereket.

A szerző az utolsó fejezetben méltatja Sabina Spielrein jelentőségét, és körbejárja azt a kérdést, hogy a huszonegyedik században miképp fejlődnek tovább egyes gondolatai, melyek kezdeti kutatásai során születtek. Nem csatlakozott pártokhoz, egy tudományággal sem azonosította magát, és szenvedélyesen rajongott a tudományért. Nem mondott le arról, hogy egyszerre töltse be az egyedülálló szülő, a kutató, az író, és a klinikus szerepét, miközben többek, köztük férje is, hangsúlyozták, hogy ez egy nő részéről kegyetlenség. Nem volt hajlandó besorolni magát sem a jungiánus vagy freudiánus, sem az orvosi vagy pszichoterapeuta, sem a tudós vagy művészi kategóriákba. Még lényegesebb, hogy hajlandó volt olyan szemléleti módoknak megnyílni, melyekre korábban senki sem figyelt fel, és senki sem értett meg. Spielrein magasabb hivatása éppen az volt, ami ő maga: független, elfogulatlan, állandó kíváncsiságtól hajtott, és a saját maga ura.

A szerző laikusoknak, a pszichológiáról semmiféle specifikus tudással nem rendelkező olvasóközönségnek írta a könyvet. Nem foglal állást a pszichoanalízis mellett vagy ellen, vagy bármely más elméleti iskola mellett. Nem bocsátkozik részletes technikai elemzésébe annak, miben különbözött Spielrein elképzelése Freudétól, Jungétól, vagy másokétól, bár néhány helyen elmagyarázza a Spielrein idejében fontos pszichológiai kezelési módszereket és újszerű elméleteket. Mindezeket figyelembe véve, elsősorban a pszichológia és különösen a pszichológiatörténet, a kapcsolatok és összefüggések iránt érdeklődőknek lehet igazán érdekes és izgalmas ez a mű.

* Lásd erről Spielreinek Max Eitingonhoz írt levelét, a jelen szám 91-96. oldalán (*a szerk.*).

Erős Ferenc

ERICH FROMM ÉLETEI¹

Lawrence J. Friedman: *The Lives of Erich Fromm, Love's Prophet*. New York: Columbia University Press, 1914.

Kieran Durkin: *The Radical Humanism of Erich Fromm*. London: Palgrave-Macmillan, 2014.

„Hogyan legyünk elfelejtett értelmiségiek?” – tette fel a kérdést Neil McLaughlin kanadai szociológus egy 1998-as tanulmányában (McLaughlin 1998), amely Erich Fromm hírnevének hanyatlásáról és Jacques Derrida csillagának felemelkedéséről szól. McLaughlin szerint Fromm a hetvenes évektől kezdve intellektuálisan és politikailag egyaránt elszigetelődött az észak-amerikai akadémiai világban, ódivatú freudomarxizmusa és humanizmusa hitelét veszítette, míg Derrida posztmodernizmusa kiváló szellemi táplálékul szolgált a fiatalabb nemzedékek számára, akik radikálisan megkérdőjelezték az addig uralkodó társadalmi, filozófiai és irodalmi kánonokat, beleértve a pszichoanalízis és a marxizmus hagyományos felfogását is. Úgy tűnik azonban, hogy Fromm munkásságának hatása mégsem múlt el nyomtalanul. Éppen ellenkezőleg, napjainkban megújult érdeklődés mutatkozik Fromm iránt, elválaszthatatlanul persze a frankfurti iskolától, amelynek egyik legjelentősebb alakja volt.

A Fromm-reneszánsz egyik jele, hogy az utóbbi években több kitűnő monográfia jelent meg angol nyelven Fromm életművéről. Ezek közül két kiemelkedő munkával foglalkozom: Lawrence J. Friedman *The Lives of Erich Fromm, Love's Prophet* (Friedmann 2014) és Kieran Durkin *The Radical Humanism of Erich Fromm* című könyvével (Durkin 2014).² Friedman ismert amerikai biográfus és eszmetörténész, a Harvard Egyetem professzora, aki korábban Erik H. Eriksonról publikált nagyszabású intellektuális életrajzot.

¹ Ennek a recenzióknak egy korábbi változata angolul jelent meg: *Psychoanalysis and History*, 2016, 18(2):268-273.

² Lásd még Braune 2014. A régebbi Fromm-biográfiák közül lásd: Burston 1991.

Jelen könyve hasonló műfajú életrajzi munka, amely tág eszmetörténeti kontextusba helyezi Fromm életét és munkásságát (Friedman 1999). Durkin, a glasgow-i egyetemen tanító filozófus ugyancsak eszmetörténeti háttérű könyve Fromm *radikális humanizmusát* helyezi középpontba, szembeállítva azt a posztmodern „antihumanizmussal”, konstrukcionizmussal és relativizmussal.

Friedman könyve, mint címe is mutatja, a „szeretet prófétájának” *életeivel* foglalkozik, komplex személyiségével, amely magába foglalja a „prófétaság” mellett a pszichoanalitikust, a filozófust és társadalomtudóst csakúgy, mint a népszerű író, a közértelmiségit és a politikai aktivistát is. Friedman e sokoldalú életmű csomópontjait ragadja meg, különös tekintettel azokra a kulcsélményekre, hatásokra, személyes- és csoportkapcsolatokra, konfliktusokra, amelyek Fromm életútját alapvetően befolyásolták. Kitér Fromm karak-
tervonásaira, lelki konfliktusaira is, mintegy „kvázi-pszichohistóriai” mélységet adva művének, szemben Durkinnal, aki egy sokkal szigorúbb eszmetörténeti rekonstrukciót és filozófiai elemzést visz végig.

Mindkét könyv lapjain kibontakozik előttünk egy jellegzetes közép-európai zsidó emigráns értelmiségi pálya a maga asszimilációs sikereivel és buktatóival, inspirációval és aspirációival.³ Michael Löwy francia filozófus *Rédemption et Utopie* (Meváltás és utópia) című könyvében (Löwy 1998) Frommot a közép-európai libertárius, ateista judaizmus olyan képviselőivel állítja egy sorba, mint Gustav Landauer, Ernst Bloch és Lukács György. Mind Friedman, mind Durkin könyve részletesebben elemzi Fromm gondolkodásmódjának, radikális humanizmusának messianisztikus forrásait, a haszidizmustól és a modern zsidó ortodoxiától, a középkori keresztény miszticizmustól a pszichoanalízisen át a marxizmusig és a zen-buddhizmusig. Mindkét szerző nagy jelentőséget tulajdonít a modern zsidó ortodoxia legfontosabb műhelyének, a frankfurti Szabad Zsidó Tanháznak, ahol Fromm egészen fiatalon ismerkedhetett meg Hermann Cohen, Martin Buber, Saul Rosenzweig, Gershom Scholem, Salman Rabinkow és más zsidó filozófusok munkáival. Durkin Fromm gondolatrendszerét rekonstruálva azt elemzi, hogy a különféle források, a vallásos messianizmus alakzatai hogyan alakulnak át szekuláris messianizmussá, amelyben a „megváltás” nem más, mint olyan fejlődés az emberi személyiségben és az emberek közötti viszonyban, amelynek során az ember teljes mértékben megvalósítja lényegét, emberi mivoltának igazi kifejeződését, a szeretetre, a reményre, az értelemre és az igazságra való képességét. Fromm „prófétaságának” lényegét pedig talán abban lehetne összefoglalni, hogy rendkívül invenciózus és eredeti módon tudta ezeket az igen különféle taní-

³ Lásd erről Erős 2013, 2016.

tásokat ötvözni, egymásra vonatkoztatni, átértelmezni, nem utolsósorban pedig változó helyzetekre, új kihívásokra és problémákra alkalmazni őket, olymódon, hogy személyes integritását és identitását mindvégig megőrizte. Nem akármilyen kihívások voltak ezek egy olyan közép-európai értelmiségi számára, aki a huszadik századdal egyidőben, 1900-ban született: a weimari Németország politikai harcai, a hitleri fasizmus, a sztálini terror, a második világháború és a holokauszt, az emigráció kulturális sokkja, majd a hidegháború, amely ellenségként állította szembe a korábbi szövetségeseket, a náci Németországot legyőző Amerikát és a Szovjetuniót.

Durkin vizsgálódásainak középpontjában Fromm pszichoanalitikus szociálpszichológiája áll, szövegelemzések révén feltárva, hogy a pszichoanalízis és a marxizmus szintézisére tett kísérlet hogyan vezetett Frommnál olyan fogalmakhoz, mint „társadalmi karakter” és „társadalmi tudattalan”. Durkin szerint Fromm legeredetibb és legtermékenyebb periódusa a Frankfurtban töltött időszak volt, ekkor dolgozta ki annak a társadalmi karakterológiának az alapjait, amelyre azután a frankfurti iskola tekintélyelvűséggel kapcsolatos akkori és későbbi vizsgálatai épültek.

Friedman könyve rávilágít arra, hogy Frommnál a tisztán intellektuális élmények mellett milyen fontos szerepet játszottak a személyes kapcsolatok hálói, barátságok és szerelmek, amelyek virágzásaikban és válságaikban egyaránt ösztönző módon alakították az életművét. A pszichoanalízishez vezető úton első analitikusa, majd első felesége, Frieda Reichmann kísérte, az ő révén került kapcsolatba Baden-Badenban Georg Groddeck-kel és körével, ahol többek között későbbi bizalmas társával, Karen Horney-jel és feltehetőleg Ferenczi Sándorral is találkozott. Pszichoanalitikus szemléletmódjának alakulására nagy mértékben hatott a Groddeck és Ferenczi munkáival való megismerkedés. Groddeck körében tartotta első előadását a saját életének fordulataiban ugyancsak fontos szerepet játszó betegség, a *tuberkulózis* pszichoanalitikus terápiájáról. Fromm Berlinben folytatta kiképző analízisét Hanns Sachsnál és Theodor Reiknél, és kapcsolatba került Otto Fenichel marxista körével, az úgynevezett „Kinderseminarium”-mal, megismerkedett továbbá Wilhelm Reich munkásságával is.

1929-ben alakult meg – egy épületben a már 1923 óta működő Institut für Sozialforschunggal – a frankfurti pszichoanalitikus intézet, amelynek Fromm egyik alapítója volt. Baráti kapcsolatok révén ismerkedett meg Max Horkheimerrel, Theodor Adornóval, Herbert Marcuséval és a frankfurti iskola más vezető egyéniségeivel. A velük való személyes és intézményes együttműködés révén születtek Fromm alapvető dolgozatai a pszichoanalitikus karakterológiáról, az analitikus szociálpszichológia feladatairól, a tekintélyelvűségről, s Fromm irányításával készült az a nagyszabású felmérés, amely a német munkások

és alkalmazottak politikai attitűdjeit, tekintélyhez való viszonyát tárták fel.⁴ Friedman bemutatja azt a bonyolult csoportot, amely Frommot Frankfurtban körülvette, és amely az 1933-as emigráció után felbomlott. A törésvonalak Fromm és kollégái között elsősorban a Freud-értelmezés mentén húzódtak. Míg Fromm fokozatosan eltávolodott a freudi ortodoxiától, a frankfurtiak ragaszkodtak Freud eredeti ösztön- és libidóelméletéhez, mint a polgári individuumból való válságáról szóló forradalmi tanításhoz. Friedman könyvéből azonban kiderül, hogy a Fromm és frankfurti társai közötti viszony megromlásában nem csak konceptuális ellentétek, hanem anyagi természetű ügyek is szerepet játszottak. Így például Horkheimer elutasította, hogy az intézeti alapokból hozzájáruljon Fromm Németországban rekedt édesanyja emigrációjának a nácik által megkövetelt magas költségeihez.

Az „Egy európai értelmiségi amerikanizációja” című fejezetben azt a folyamatot vizsgálja Friedman, ahogyan 1933-as emigrációja után Fromm beilleszkedett az amerikai közegbe, anélkül, hogy igazán „amerikaivá” vált volna – arról nem is szólva, hogy különféle – egészségügyi és politikai okokból – idejének jelentős részét Mexikóban, élete utolsó éveit pedig Svájcban töltötte. Eltávolodva a frankfurtiaktól, Adornótól, Marcusétól, Horkheimertől, akik ugyancsak a maguk – ugyancsak ambivalens – beilleszkedésével voltak elfoglalva, Fromm új társas közegre és intellektuális otthonra talált abban a neofreudista körben, amelyet „Culture and Personality” mozgalomnak is neveztek, és amely az interperszonális pszichoanalízis legfontosabb műhelyének, a William Alanson White Intézetnek is magvát alkotta. Ide olyan analitikusok tartoztak, mint Karen Horney, Harry Struck Sullivan, Clara Thompson, Frieda Fromm-Reichmann, és olyan kultúrantropológusok, mint Margaret Mead, Ruth Benedict és Edward Sapir. A csoport egyfajta hidat képzett az európai és az amerikai pszichoanalízis között, és úttörő szerepe volt az interperszonális, kulturalista irányzat elterjesztésében. Tagjai között olyan „friss” emigránsok voltak, mint Horney és Fromm, Thompson pedig Ferenczi analitikus páciense volt Budapesten. Friedman részletesen bemutatja ennek a hálózatnak a bonyolult intellektuális, terápiás és érzelmi viszonyait, konfliktusait és feszültségeit, a „diványkeveredéseket” így Fromm és Horney, valamint Thompson és Sullivan viszonyát. Mindezek felett ott lebeg persze Ferenczi szelleme, hiszen Thompson Ferenczi által megkezdett analízisét Fromm folytatta, Thompson pedig Sullivant analizálta, a Ferenczi-epizód előtt, majd utána is.⁵ Mint Friedman kimutatja, Fromm 1941-ben megjelent főműve, a *Menekülés a szabadság elől* (Fromm 1941/1993) megírásában fontos szerepet játszottak a csoportban

⁴ Fomm felméréséről és annak utóéletéről lásd Erős 2001.

⁵ Lásd erről még: Bacciagaluppi 1993.

kapott intellektuális és érzelmi hatások, nem utolsó sorban pedig az akkori „műzsájával”, az ünnepelt fekete táncosnővel, Katharina Dunhammal való kapcsolata. Friedman szerint Dunham adta a mintát a Fromm későbbi műveiben oly nagy szerepet játszó produktív karakterhez, a szabadság spontán, pozitív élvezéséhez.

Fromm a *Menekülés a szabadság elől*-lel alapozta meg amerikai hírnevét. Sikerére jellemző, hogy a könyv azóta öt millió példányban jelent meg, és 28 nyelvre fordították le. A mű nem csak az elemzés mélységének köszönhető sikerét, hanem annak is, hogy kitüntetett pillanatban született, 1941-ben, abban az évben, amikor a japán támadás után Amerika belépett a második világháborúba, és amikor Hitler hozzákezdett az európai zsidóság teljes megsemmisítésére irányuló terveinek gyakorlati megvalósításához. Ebben a történelmi pillanatban a *Menekülés a szabadság elől* a fasizmus elleni harcra mozgósított, feltárva azokat a szociálpszichológiai gyökereket, amelyek a német társadalom nagy részét a tekintélyelvű diktatúra és Hitler karjaiba taszították, egyszersmind rámutatott arra, hogy a szabadság pozitív erői hogyan lehetnek úrrá a destruktív fenyegetések, szélsőséges mozgalmak és az erőszak felett. Egyben morális leckét adott az új hazának, az őt sok más sors-társával együtt befogadó amerikai társadalomnak, amelyet a szabadságtól való menekülés egy másik formája, az automata konformizmus és az elidegenedés fenyegetett. A második világháború utáni műveiben Fromm ezt a morális leckét folytatta, terjesztette, prófétaként „prédikálta”, sok oldalról megvilágítva az elidegenedett tömegtársadalom destruktív, karaktertorzító hatásait. Egyben mindvégig azt a meggyőződését hangsúlyozta, hogy a kapitalizmus elidegenedett viszonyai között is lehetséges – legalább egyéni szinten – a produktív társadalmi karakterre jellemző feltétlen, nem kölcsönös függésen alapuló szeretet megvalósítása. Erről szól a Magyarországon is számos kiadást megélt *A szeretet művészete* (Fromm 1956/1984), amely Friedman szerint ugyancsak egy „műzsa”, Annis Freeman hatására született. Egy másik, Magyarországon is jó ismert sikerkönyv, a *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis* (Fromm 1960/1986) a D. T. Suzuki japán buddhista tudóssal folytatott dialógusok alapján készült, akivel Fromm Mexikóban ismerkedett meg.

Sikerkönyveivel Fromm jelentős hallgatóságot hódított meg Amerikában és Amerikán kívül is, marginális emigránsból neves *közértelmiségi* lett, számos követővel, egyszersmind nagy vitákat és indulatokat gerjesztett intellektuális körökben. Volt frankfurti kollégái sorra határolták el magukat – a *Dissent* című folyóiratban lezajlott vitában (1955) és máshol – a „neofreudistának”, „revizionistának”, „konformistának”, „adleri elhajlónak”, „opportunistának” bélyegzett Frommtól.⁶

⁶ Lásd erről részletesebben: Erős 2001.

Friedmanhoz hasonlóan Durkin is részletesen foglalkozik a frankfurti iskola utóéletének konfliktusaival, azokkal a szakadásokkal és törésekkel, amelyek elválasztották Frommot Adornótól, Horkheimertől és Marcusétól. Durkin a frankfurtiak és Fromm vitáját a maga eredeti kontextusában vizsgálja, mindkét fél álláspontjának megértésére és rekonstruálására törekedve. Rámutat arra, hogy a Fromm felett gyakorolt kritika Adorno és Horkheimer negatív dialektikáján, a „nem-azonosság” filozófiáján alapul, amely szubjektum és objektum, jelenség és lényeg, partikuláris és egyetemes teljes különválását hirdette. Adornóék szerint ugyanis a nem-azonosságot, a modern ember szétszakítottságát és atomizációját, a szubjektum ön-elidegenedtségét leginkább az ortodox Freud írja le, ennél fogva minden neofreudista revízió eleve „reakciós”. Adorno szerint „Freud, mint minden radikális polgári gondolkodó, az ellentmondásokat megoldatlanul hagyja, és nem követel szisztematikus harmóniát ott, ahol a dolog maga ellentmondásos.” (Adorno 1967, 107). Adornóék úgy vélték, hogy a tudattalan, a libidó és a szexuális represszió fogalmán alapuló freudi elmélet már kezdettől fogva forradalmi, radikális társadalomelmélet volt. Fromm viszont – Freud burzsoá, patriarchális és autoriter vonásait, „az orvos rejtett szadizmusát” bírálva – úgy gondolta, hogy a pszichoanalízis csak akkor válhat igazán társadalomelméletté, ha a modern ember egzisztenciális problémáival, nem pedig csupán szexuális, biológiai hajtóerőivel foglalkozik. Ezzel szemben Adornóék úgy látták, hogy a pszichoanalízis, függetlenül az egyes terápiás iskolák filozófiájától, a konformista alkalmazkodást, a fennálló viszonyokkal való megbékélést segíti elő. Mint Adorno írta: „A koncentrációs táborok világában a kasztráció jobban jellemzi a társadalmi valóságot, mint a versengés” (Adorno 1967, 94).

Durkin nem kíván igazságot tenni Fromm és a frankfurtiak vitájában. Fromm érvelésének gyenge pontjait is kimutatja, ugyanakkor úgy véli, hogy Adorno, Marcuse, Horkheimer és mások, mint például Russell Jacoby (1977) alapján igazságtalanul vádolták Frommot konformizmussal és opportunizmussal. Éppen ellenkezőleg: radikális humanizmusa hű maradt a korai frankfurti hagyományokhoz, míg Adorno és Horkheimer – a holokauszt történelmi tapasztalata alapján – úgy látta, hogy Fromm prófétikus messianizmusának és a klasszikus humanizmusnak nincs többé helye és lehetősége sem egy elidegenedett, agyonmanipulált, a felvilágosodás eszméit kiüresítő, azokat a tekintély, a hatalom, a zsarnokság szolgálatába állító világban.

A volt frankfurti kollégák részéről ért bírálatok mellett ugyanez időszakban, az ötvenes években meglazult a kapcsolata a mainstream amerikai pszichoanalízissel is, köztük saját, az „interperszonális iskolához” tartozó kollégáival is, mivel túlságosan messzire menni látszott a freudi kánonokkal való szakításban, túl filozofikusnak és szociologikusnak, s nem utolsósorban túl baloldalinak és marxistának tartották. Fromm sohasem lehetett tagja a

Nemzetközi Pszichoanalitikus Egyesületnek, és az amerikai egyesületnek sem, mivel a harmincas években kizárták az „árjásított” német egyesületből. A mainstream pszichoanalízishez való viszonyát jól reprezentálja a „Pszichoanalízis: tudomány vagy párthűség” című 1958-as cikke (Fromm 1958/1991), amelyben Ferenczi korai rehabilitációját kísérelte meg az Ernest Jones Freud-biográfiájában hangoztatott „elmebetegség” váddal szemben⁷, a brit analitikus történetírói módszerét a *történelem sztálinista újraírásának* nevezve. Ugyanabban a cikkben a Nemzetközi Pszichoanalitikus Egyesületet fanatikus bürokraták szervezetéhez, egy bolsevik párt központi bizottságához hasonlította, amely a deviánsokat és másként gondolkodókat üldözi és kiveti magából.⁸

1958-ban, alig két évvel a szovjet kommunista pártnak a sztálini bűnöket leleplező XX. kongresszusa és a bukott magyar forradalom után nem véletlenül használta Fromm ezt a hasonlatot. Friedman könyvéből részletes képet kapunk Fromm politikai tevékenységéről is, amely különösen a hatvanas években erősödött fel. A békemozgalom és az antinukleáris mozgalom híveként az erőpolitikát, a hidegháborút, a szovjet expanzionizmust és az amerikai imperializmust egyaránt elítélte. Kapcsolatokat keresett progresszív, enyhülés-párti amerikai politikusokkal, köztük Adlai Stevenson és William Fulbright szenátorokkal, sőt magával John Kennedy elnökkel is, a hatvanas években pedig Moszkvában részt vett egy békekongresszuson. A hrucsovi korszak kelet-európai menedzser-szocializmusát, a „gulyáskommunizmust” azonban éppúgy elvetette, mint a nyugati kapitalista rendszereket. Egyik alapítója volt az Amerikai Szocialista Pártnak, különféle „harmadik utas” platformokat javasolt – neves barátjával és harcostársával, Polányi Károllyal együtt – a „demokratikus szocializmus” vagy a „szocialista humanizmus” eszméinek elterjesztése céljából – Nyugaton és Keleten egyaránt. Ennek keretében *May Man Prevail?* címmel szocialista kiáltványt és programot állított össze (Fromm 1961a), valamint *Marx's Concept of Man* címmel kiadta és saját kommentárjaival látta el a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-at (Fromm 1961b). A hatvanas években nagy erőfeszítéseket tett kelet-európai másként gondolkodó marxista filozófusok támogatására, főként Lengyelországban, Csehszlovákiában és Jugoszláviában. Fórumot biztosított írásaik megjelentetésére, az ő kezdeményezésére született a *Socialist Humanism. An International Symposium* című konferencia 1965-ben, majd az ebből készült kötet (Fromm, ed. 1967). Szoros barátságot kötött Adam Schaff (1913–2006) lengyel filozófussal, és kapcsolatokat tartott fenn a maga idejében jól ismert, mára csaknem elfeledett csehszlovákiai filozófussal, Karel Kosíkkal (1926–2003) és

⁷ Lásd erről Bonomi 1998.

⁸ Lásd erről Erős 1991. Fromm *Sigmund Freud's Mission* című könyve is tartalmazza a Ferenczit – és Otto Rankot – rehabilitáló írását (Fromm, 1959).

a jugoszláviai Praxis kör gondolkodóival is. Politikai aktivizmusára jellemző, hogy amikor egyik távoli rokonát, a disszidens kommunista és Auschwitz-túlélő Heinz Brandtot a keletnémet hatóságok elrabolták az NSZK-ból, és börtönbe zárták, Fromm – a Nobel díjas filozófus és békeharcos Bertand Russell közvetítésével – Walter Ulbricht NDK pártvezetőnél és Hruscsovnál járt közre Brandt kiszabadítása érdekében.

Friedman könyvéből sok más érdekes részletet is megismerhetünk Fromm politikai felfogásának alakulásáról és alkotó tevékenységének háttéréről. Így például arról, hogyan került a hetvenes években személyes kapcsolatba Albert Speerrel, Hitler egykori főépítészével és fegyverkezési miniszterével, aki háborús bűnösként húsz évet töltött a spandai börtönben. Kiszabadulása után megírta emlékiratait, amelyben elismerte saját felelősségét a nácizmus bűneiben. A Speertől kapott információkat Fromm *A rombolás anatómiája* című könyvében (Fromm 1974/2001) használta fel, a Hitler személyiségéről és a „nekrofil jellemről” szóló elemzésében. Friedman szerint túlságosan is hitelt adott Speer megbánása őszinteségének, míg felhábortotta a többszörösen letagadott náci múlttal rendelkező Nobel-díjas etológus, Konrad Lorenz felfogása, amely az agressziót velünk született ösztönös viselkedésformának tartotta, szemben Fromm meggyőződésével, amely szerint az agresszió társadalmi jelenség, a szabadság elől való menekülés egyik formája.

Míg Friedman könyve egy nagyhatású, de kissé idejét múlt „prófétát” mutat be, aki a mai, végtelenül specializálódott világban teljességgel elképzelhetetlen volna – ezzel szemben a szeretet, aminek prófétája volt, semmivel sem kevésbé aktuális, mint Fromm idején. Durkin viszont filozófiailag is aktuálisnak találja Fromm gondolatait. Úgy látja, hogy konceptuális és tematikus hasonlóság áll fenn az adornói negatív dialektika és a „posztmodern paradigma”, Althusser „elméleti antihumanizmusa”, Lévi-Strauss, Lyotard, Derrida, Lacan és Foucault strukturalista és posztstrukturalista filozófiája között. Durkin szerint „az ember haláláról”, „a szerző haláláról”, a szubjektum eltűnéséről, az ember eredendő hasítottságáról szóló elméletek éles ellentmondásban vannak Fromm esszencializmusával, radikális humanizmusával, amelynek aktualitását azonban éppen az bizonyítja, hogy a 21. századi humán tudományokban újra megjelentek azok a törekvések, amelyek új értelmezést kívánnak adni az autentikus szubjektum, a szuverén szelf, az „emberi lényeg” fogalmának. A posztmodern Freud után talán a poszt-posztmodern Fromm következik. Ebből a szempontból is igen figyelemre méltó Joan Braune *Erich Fromm's Revolutionary Hope* című könyve (2014), amelynek ismertetésére a későbbiekben térek vissza. Braune Fromm profétikus messianizmusát a frankfurtiakra is jellemzőnek talált apokaliptikus vagy katasztrófikus messianizmussal állítja szembe, és arra a következtetésre jut, hogy a „remény forradalmának” frommi gondolata ma is aktuális, ha megtalálja azokat a mozgalmakat, amelyek értelmet adnának a reménynek.

IRODALOM

- ADORNO, TH. W. (1967): Die revidierte Psychoanalyse. In: Th. W. Adorno – Max Horkheimer: *Sociologica II. Reden und Vorträge*. Frankfurt /M.: Europäische Verlagsanstalt. 94–112.
- BACCIAGALUPPI, M. (1993): Ferenczi's influence on Fromm. In: L. Aron and A Harris (eds): *The Legacy of Sandor Ferenczi*. Hillside, NJ: The Analytic Press. 186–205.
- BONOMI, C. (1998): Jones' Allegation of Ferenczi's Mental Deterioration: A Reassessment. *International Forum of Psychoanalysis*, 7(4):201–207.
- BRAUNE, J. (2014): *Erich Fromm's Revolutionary Hope. Prophetic Messianism as a Critical Theory of the Future*. Rotterdam: Sense Publishers.
- BURSTON, D. (1991): *The Legacy of Erich Fromm*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.
- DURKIN, K. (2014): *The Radical Humanism of Erich Fromm*. London: Palgrave-Macmillan, 2014
- ERŐS F. (1991): A történelem sztálinista újraírása. *Thalassa*, 2(1):92–97.
- ERŐS F. (2001): *Analitikus szociálpszichológia*. Budapest: Új Mandátum.
- ERŐS F. (2013): A pszichoanalízis és a közép-európai értelmiségi emigráció a huszadik század első felében. *Kritika*, 42(9–10):10–14.
- ERŐS F. (2016): Identitás és asszimiláció. Erich Fromm, Bruno Bettelheim és Erik H. Erikson amerikai pályája. *Socio.hu* 2016/1. http://socio.hu/uploads/files/2016_2/eros.pdf
- FRIEDMAN, L. J. (2014): *Love's Prophet. The Lives of Erich Fromm*. New York: Columbia University Press.
- FRIEDMAN, L. J. (1999): *Identity's architect. A biography of Erik H. Erikson*. New York: Scribner.
- FROMM, E. (1941/1993): *Menekülés a szabadság elől*. Budapest: Akadémiai.
- FROMM, E. (1956/1984): *A szeretet művészete*. Budapest: Helikon.
- FROMM, E. (1958/1991): Pszichoanalízis: tudomány vagy párthűség? *Thalassa*, 2(1):98–104.
- FROMM, E. (1959): *Sigmund Freud's Mission*. New York: Harper and Row.
- FROMM, E. (1961a): *May Man Prevail? An inquiry into the facts and fictions of foreign policy*. Garden City, NY: Doubleday.
- FROMM, E. (1961b): *Marx's Concept of Man*. New York: Frederick Ungar.
- FROMM, E. (1974/ 2001): *A rombolás anatómiája*. Budapest: Háttér Kiadó
- FROMM, E. – SUZUKI, D.T. (1960/1986): *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis*. Budapest: Helikon.
- FROMM, E. (ed.) (1967): *Socialist Humanism. An International Symposium*. London: Allen Lane.
- JACOBY, R. (1977): *Social Amnesia. A critique of conformist psychology from Adler to Laing*. Boston: Beacon Press.
- LÖWY, M. (1988): *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MCLAUGHLIN, N. (1998): How to Become a Forgotten Intellectual: Intellectual Movements and the Rise and Fall of Erich Fromm. *Sociological Forum*, 13(2):215–246.

E SZÁMUNK SZERZŐI

MICHAEL WOLF, pszichoanalitikus, szociológus, Frankfurti Egyetem. E-Mail: drmichaelwolf@gmx.de

JOEL WHITEBOOK, pszichoanalitikus, filozófus, Director, Psychoanalytic Studies Program, ICLS, Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University. E-mail: joelwhitebook@gmail.com

WEISS JÁNOS, az MTA doktora/Dsc, egyetemi tanár, tanszékvezető, Pécsi Tudományegyetem, Filozófia és Művészetelméleti Intézet, Filozófia Tanszék. E-mail: weiss.janos@pte.hu

TAKÁCS BÁLINT, a Pécsi Tudományegyetem Pszichológia Doktori Iskolájának végzős hallgatója. E-mail: blintov@gmail.com

ŽELJKA MATIJAŠEVIĆ, professor of comparative literature, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb, Croatia. E-mail: zmatijas@ffzg.hr

SABINE RICHEBÄCHER, Dr. phil., Zürichben élő pszichológus, pszichoanalitikus. Legutóbbi könyve: *Sabina Spielrein. „Eine fast grausame Liebe zur Wissenschaft” – Biographie.* (Dörlemann 2005). E-mail: richebaecher@gmx.ch

MOLNÁR EMESE, pszichoterapeuta, doktorjelölt (PTE), megbízott előadó (KRE Személyiség- és Klinikai Pszichológia Tanszék) E-mail: msemolnar@gmail.com

ERŐS FERENC, professor emeritus, PTE BTK Pszichológiai Intézet. E-mail: erosferenc@gmail.com

ENGLISH SUMMARIES

MICHAEL WOLF: Clinical sociology and psychoanalytic organisation development

In the article the author presents clinical sociology, an area of applied psychoanalysis, originating from Erich Fromm's works. He shows how clinical sociology can be useful in diagnosing and improving "disturbed life practices" of organisations.

Keywords: *critical theory, clinical sociology, applied psychoanalysis, organisations*

JOEL WHITEBOOK: The marriage of Marx and Freud: Critical Theory and psychoanalysis

In his essay the author discusses the concept of ego in Horkheimer's and Adorno's *Dialectics of Enlightenment*, pointing out that for them the alienated ego in the age of barbarism cannot be transformed in a positive way. He then examines the concept of ego and subjectivity in Herbert Marcuse's and Jürgen Habermas's works, in their relation of Freud's original theories of self.

Keywords: *Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jürgen Habermas, Dialectics of Enlightenment, critical theory, Freud, ego*

JÁNOS WEISS: A critique of variation thesis – Remarks on a statement of Joel Whitebook

In the article the author emphasises Horkheimer's impact on Erich Fromm's *Escape from Freedom*, and the refusal of Fromm's work in the conception of *The Dialectics of Enlightenment*.

Keywords: *Erich Fromm, Max Horkheimer, critical theory, Escape from Freedom, Dialectics of Enlightenment*

BÁLINT TAKÁCS: Historical and theoretical additives to the psychological research of ideology

The article explores the different sociological and psychological approaches to the concept of

ideology with a special regard to the sociology of knowledge and critical theory (of the Frankfurt School) in the first part of the 20th century. In the second part the theses of Guy Debord in his *Society of the Spectacle* are examined to explore the main approaches of “post-modern” and contemporary social critique. It is our aim to generate possible starting points for a critically motivated social psychology dealing with the problem of ideology in contemporary society.

Keywords: *ideology, critical theory, societal psychology, sociology of knowledge, Frankfurt School, Guy Debord, Society of the spectacle*

ŽELJKA MATIJAŠEVIĆ: The new authoritarianism in its homophobic form: Croatia 2013

In this article I analyze and put forward the link between authoritarianism and narcissism in order to show that what can be termed “the new authoritarianism” is intimately linked to the narcissistic personality structure. The explanation of this “new type” of authoritarianism is related to the works of the authors of the Frankfurt School. The difference between the old and new authoritarianism is grounded in my reading of the difference between Freud’s work on group psychology and Adorno’s article on fascist propaganda. While the old authoritarianism relies on the figure on the father, the new one is related to narcissism and its catastrophic consequences. In this sense, Freud’s narcissism of minor differences appears to be the most fruitful concept in the consideration of the new authoritarianism. In the second part of the paper, I analyze the case of the homophobic referendum held in Croatia in 2013, to show how homophobia, as an offshoot of authoritarian behaviour, relies heavily on the narcissistic disposition. In this sense, the new authoritarianism in Croatia is related to the ongoing process of the narcissistic ethnic structuring which culminated in the nineties.

Keywords: *authoritarianism, narcissism, Freud, Adorno, homophobia, Croatia*

SABINE RICHEBÄCHER: ‘I Long to Get Together with All of You ...’: A Letter from Sabina Spielrein-Scheftel (Rostov-on-Don) to Max Eitingon, 24 August 1927

Sabina Spielrein (1885–1942), Russian-Jewish pioneer of psychoanalysis, was highly esteemed by Sigmund Freud, and later by young left-wing analysts like Otto Fenichel, for being a creative thinker with a talent for stimulating new questions and original research (notably in ego psychology, child analysis, linguistics and neuropsychology). When she returned to her home country in 1923, however, her traces largely disappear. For this reason, the thirteen-page handwritten letter, which Spielrein wrote to Max Eitingon on 24 August 1927, in the run up to the tenth International Psychoanalytic Congress, is a particularly welcome discovery. She reports on professional and private matters, and above all we learn for the first time something about Spielrein’s position in the disputes over the

relation between psychoanalysis and Marxism in the Soviet Union. Spielrein's spirited engagement in the increasingly acrimonious debate over 'Freudism' and Marx-influenced behavioural science is sketched in the context of the development of Russian psychoanalysis, from its brief flowering under Trotsky's protection to its crushing under Stalin.

Keywords: *Sabina Spielrein, psychoanalysis, Russia, Freudism, Marxism, Max Eitingon*

EMESE MOLNÁR: John Launer: *Sex Versus Survival. The Life and Ideas of Sabina Spielrein.* Duckworth/Overlook, London, 2014.

A review of Sabina Spielrein's first complete English-language biography including her personal and professional life course, using several primary documents and placing it in the context of European and Russian history.

Keywords: *Sabina Spielrein, biography, psychoanalysis, C. G. Jung, Sigmund Freud, Russia*

FERENC ERŐS: The Lives of Erich Fromm

A review of Lawrence J. Friedman's *The Lives of Erich Fromm: Love's Prophet* and Kieran Durkin's *The Radical Humanism of Erich Fromm*. The first book is a comprehensive biography of Fromm, the second one is a philosophical essay contrasting Fromm's radical humanism with postmodern "anti-humanism". Both books are important contributions to the revival and re-evaluation of Fromm's life work.

Keywords: *Erich Fromm, biography, Messianism, psychoanalysis, Marxism, Judaism, post-modernism, freedom, humanism*