

ÜLKEI ZOLTÁN

Janus Pannonius Tudományegyetem, Pécs

A MÁSIK VAJON HOGYAN LÁTJA?

„Máról holnapra eltűnt a világmindenség közepe. Mire megvirradt, megszámálhatatlanul sok középpontja támadt. Vagyis minden pontját középpontnak vehetem, avagy egyiket sem. A tér hirtelen kitágult.”

(Brecht: Galilei élete)

A decentráció — szempont-tágítást jelent; egy tényállásnak egy tőlünk különböző (tényleges vagy akár csak feltételezett) szemlélő nézőpontjából való újraalkotását. Magát a jelenséget példázza itt egy kísérleti elrendezés:

A „Három hegy” kísérlet meglehetősen korai fejlemény Jean Piaget életművében, s azóta számos változatban újrajátszották: a gyermeknek egy makettet mutatnak be, amely mellett (valamilyen tőle eltérő pozícióban) egy játékbaba ül. Hétéves kora előtt a gyerek nem tudja az előtte fekvő fényképek közül kiválasztani azt, amelyik a baba szemszögéből mutatja be a látványt; annak elhelyezkedésétől függetlenül mindig arra a képre mutat rá, amelyik saját jelenlegi helyzetéből mutatja a makettet. Kb. hétéves kor után majd képessé válik az elképzelt helyváltoztatásoknak és a látványon végzett operációknak olyan összerendezésére, amit a feladat megoldása megkíván.

A perspektívák váltogatására való képességünk tehát korántsem magától értetődő: értelmi fejlődésünk során fokozatosan dolgozzuk ki.

E dolgozatban egy olyan szemléletmód történeti alakulásáról próbállok vázlatot adni, amely a pszichológiai elméletképzést hatékony háttér-feltevésekkel látta el. „Az ember társadalmi lény” — olyan üres általánosság ez, mely igen eltérő, adott esetben homlokegyenest ellentétes értelmezéseket is megenged. Az az elgondolás, miszerint e „társadalmiság” nem egyéb, mint a másik (illetve a többi) ember nézőpontjának rendszeres újrafelépítése, talán a leggyümölcsözőbb konkretizációja e közhelynek. A szóban forgó szemlélet legpregnansabb kifejtését Jean Piaget, illetve G. H. Mead munkáiban találni, de a hasonló szellemben fogant gondolatok az újkor kezdetéig nyúlnak vissza (korábbra azonban — amennyire a dolgot meg tudom ítélni — *nem*: az ember akkor tekint önmagára úgy, mint egymással felcserélhető perspektívákat koordináló lényre, „amikor az emberi egyenlőség fogalma már népi előítélet szilárdságával rendelkezik”).¹

A dolgozat — minthogy módszere az eltérő vagy párhuzamos gondolati konstrukciók összehasonlító elemzése — óhatatlanul spekulatív; haszna — ha van — csupán annyi, hogy egyes empirikus munkák mögött álló emberképeket igyekszik felkutatni.

Köszönettel tartozom Pléh Csabának, aki munkámat számos tanáccsal segítette, s akinek pszichológiatörténeti előadásai a lélektan önreflexiók lehetőségeibe vetett hitem kizárólagos forrását jelentették.

VISSZATEKINTÉS: ADALÉKOK A „DECENTRÁCIÓ” FOGALOM-TÖRTÉNETÉHEZ

Az emberképeknek az az átformálódása, melynek során a tényleges vagy képzeletbeli helycserék kivételes jelentőséghez jutottak — a politikum terepéről indult. Azon szemlélet kialakulásában, mely az emberek közötti viszonyok prototípusának az egyenlők közötti kölcsönös viszonyokat tekint, s az emberi *értelem* lényegét épp az ilyen viszonyok megalkotásáraszabályozására való képességben látja, jellegzetes, *kívülről befelé haladó fejlődési irány* ismerhető fel:

1. Politikai követelésként, az egyenlőség és a polgári szabadságjogok követeléseként jelent meg a XVII. század mozgalmaiban.

1 Vö.: Marx, 1978, 64. o. Marx ezt az összes emberi munkák egyenértékűségének felismerésével összefüggésben említi.

2. Ennek első elméleti kifejezéseként, a „szerződő fél” politikai-jogi státuszát előlegezték meg minden résztvevő számára a „társadalmi szerződés” elméletei. A felek közötti kölcsönös érdekegyeztetés, amin egy szerződésben foglalt közös akaratnyilvánítás alapul, már feltételezi az egyéni perspektívák közötti átjárhatóságot. Ezzel párhuzamosan a morál-filozófiában is földindulás kezdődött: egy „magától értetődő” transzcendens erkölcs megingásával új horgonypontokat próbáltak keresni.

3. A szemlélet a LEGYEN-ből akkor lépett át-a VAN tartományába, midőn a másik fél érdekeinek kifürkészésére való hajlam egy *gazdasági antropológia* sarkköve lett, mely a cserére, az üzletelésre való hajlamot az ember alapvető természeti jellegzetességeként fogta fel.

4. Mindez előkészítette a terepet egy lélektani *decentráció-fogalom* számára, mely az alternatív nézőpontok rekonstrukcióját az értelmi fejlődés mozgatórugójaként ábrázolja, olyan *mechanizmusként*, melynek révén a valóság — és önmagunk — megértése végbemegy. Vegyük hát sorra a jelzett stációkat!

1. HANGSÚLYELTOLÓDÁSOK A POLITIKAI LEGITIMÁCIÓBAN

Az „új szemlélet” kialakulásának ezen első szakaszát jelzi az a változás, ami — amint Cristopher HILL (1968) elemzése megmutatja — a „szabad”, illetve „szabadság” szó jelentésében a XVII. századi Angliában végbement.¹ A középkori latinban a „libertas” kifejezés még a kiváltságokhoz való kizárólagos jogot jelenti. A „szabadság és tulajdon” jelszava, amellyel a parlament a királyi előjogok ellenében fellépett, még olyasvalamit jelentett, mint „kiváltság és tulajdon”, s távol állt a „szabadság” szó modern jelentésétől (Hill).

Míg a parlament és az udvar közötti pártharcokban — nem találván még eredeti elméleti kifejezést a parlamenti ellenzék törekvéseinek — a hagyományos politikai frazeológia (azaz a hagyományok frazeológiája) volt használatos, a leveller mozgalom merőben új jelentéssel látta el az „angol emberek szabadságai” kifejezést: demokratikus jelszót csináltak abból, ami addig csupán a társadalmi rétegek megkülönböztetésére szolgált. A kistulajdonosok, a kézművesek és önálló parasztgazdák szemléletét kifejező levellerok a választójog kiterjesztését a „szabadon született” ango-

1 A fogalmi árnyalatok e változásáról ld. C. Hill könyvének (1968) 40–41. oldalát.

lokra kívánták korlátozni: a bér munkásokat és a paupereket, a szolgákat és alamizsnából élőket maguk is ki akarták zárni a választójogból. A puritanizmus térhódítása e politikai mozgások vallási megfelelőjének tekinthető. A puritán prédikátorok a lelki egyenlőség tanát hirdették: aki jó ember, az éppoly jó, mint bárki más, társadalmi osztálytól függetlenül. A szorgalmas munka útján való meggazdagodás pedig ennél fogva az isteni kegyelem jele.

A kereszténységben kezdettől jelenlevő egalitáriánus felfogás itt nyert *politikai* aktualitást: ennek alapjául szolgálhatott a lelkiismereti szabadság lutheri tana, s az a tanítás, miszerint az isteni szikra minden egyes emberben ott lobog. (Ez ugyan magával a kálvini predesztináció-tannal homlokegyenest ellentétes — az egyéb egyenlősítő törekvésekkel egyetemben —, mégis szükségképpen folyt belőle, amint a tant a *prédikáció* szükségleteihez igyekeztek igazítani.)¹

”Ha minden egyes emberben jelen van az isteni szikra, akkor a prédikálás nem lehet többé papi monopólium. Akkor egyetlen kimondott vagy kinyomtatott szót sem szabad elfojtani vagy megtorolni, nehogy veszendőbe menjen Isten igazsága. Ha Krisztus előtt minden ember egyenlő, miért ne lehetnének egyenlők a törvény előtt is? Miért ne kaphatnának mindannyian szavazati jogot? (HILL, 1968, 142. o.)

Összefoglalva: Ha a parlament az udvarral szembefordulva önmagának követelte a főhatalmat, részletkérdésekben (mint például egyes adók kivetésének kérdése) hivatkozhatott ugyan a hagyományokra és a meglevő kiváltságokra, de egészében véve e törekvés legitimitását csak az igazolhatja, ha ez a hatalom a néptől ered. Itt úgyszintén vitakérdés lehet (s valóban az is volt), ki sorolandó a „nép” körébe (tehát a választójog kikre terjedjen ki), ez azonban mit sem változtat azon a *szemléleti fordulaton*, amely a társadalmat immár tagjai felől, nem pedig felülről — lényegében az Istentől tovább származtatott előjogok alapján — próbálja rekonstruálni.

2. A „TÁRSADALMI SZERZŐDÉS” ÉS A FELEK KÖLCSONÖS FELCSERÉLHETŐSÉGE

Belekerült némi időbe, míg a fenti szemléletmód rátalált a maga elméleti kifejezésére. Döntő fejleménynek bizonyult e szempontból a társadalmi

1 I. m. 141. o., illetve Max Weber (1982) 143—149. o.

viszonyoknak szerződéses viszonyokként való felfogása, minthogy egy szerződés független felek előzetes, kölcsönös *érdekegyeztetésének* gyümölcse.

Hobbes gondolatmenetének kiindulópontja a *természetjog* eszméje; ebből származtatja a *természeti törvényeket*, ezek alapján képezi az *intitult uralkodói jogokat*, majd ebből kiindulva fejti ki a *polgári törvények* elméletét. A „jog” és a „törvény” fogalmi különválasztására kínosan ügyel: „Mert bár akik erről a tárgyról beszélnek, a jus és lex, vagyis *jog* és *törvény* fogalmakat rendszerint összekeverik, mégis meg kell különböztetni őket, mivel a jog azt a szabadságot jelenti, hogy megtehetünk-e valamit vagy sem, ezzel szemben a törvény azt határozza meg, és teszi kötelességünké, hogy mit tegyünk és mit ne tegyünk. A törvény és jog tehát éppúgy különböznek egymástól, mint a kötelezettség és a szabadság, amelyek pedig ugyanabban a dologban összeférhetetlenek.” (HOBBS, 1970, 111. o.). Egy ilyen elkülönítésnek látszólag nem sok teteje van, minthogy a kötelességek és szabadságok egymással kölcsönösen kifejezhetők: megengedett az, amit nem kötelező nem megtennem és viszont.¹

Természetjgon Hobbes a mindenkit — mindenki ellen való hadiállapotában — megillető teljes cselekvési szabadságot érti.² Minthogy a hadiállapot mindenki életét veszélyezteti (legyen az akár a legerősebb), kinek-kinek érdekében áll kölcsönösen békét kötni, tehát az eredeti hadiállapotot felfüggeszteni. Az *értelem erre vonatkozó előírásait* nevezi természeti törvényeknek. (Gyanítható tehát: a természetjog a természeti törvényekkel összeférhetetlen — hiszen valójában egészen eltérő jogállapotokra vonatkoznak; úgy tűnik, a jog és a törvény fenti különválasztásának szerepe egyszerűen az ellentmondásmentesség biztosítása az építkezés során.)

A szabályban „...mindenki békére törekedjék, ameddig csak annak elérésére reménye van...”, egyszersmind adva van az első természeti törvény. Ebből vezeti le a másodikat: „...mindenki önkéntesen mondjon le minden jogáról, feltéve, hogy a többiek is így tesznek, ha ezt a béke és

1 Ruzsa, 1984, 156—157. o. Ugyanezt Hobbes implicit módon kimondja a 113. oldalon.

2 „A természetjog, amit az irodalomban jus naturálénak neveznek, mindenki számára azt a szabadságot jelenti, hogy önnön erejét saját akarata szerint lényének, vagyis életének megoltalmazására használhatja, s következőképpen mindent megtehet, amit e cél érdekében saját megítélése és értelme szerint a legelőnyösebbnek tart.” (I. m. 111. o.)

az önvédelem érdekében szükségesnek tartja, s másokkal szemben elégedjen meg annyi szabadsággal, mint amennyit ő másoknak saját magával szemben engedélyez”.¹ Utóbb ezt újrafogalmazza, az összes természeti törvény összefoglalásaként: „...amit nem akarsz, hogy veled megtegyenek, azt ne tedd meg mással. Ebből látható, hogy a természeti törvények megtanulásához nem kell egyebet tennünk, mint azt, hogy amikor mások cselekedeteit a magunkéhoz mérjük, és az előbbi túlságosan súlyosnak találjuk, helyezzük azokat a mérleg másik serpenyőjébe, és tegyük helyükbe a magunk cselekedeteit, hogy a saját érzelmeink és önszeretetünk semmit se nyomhasson a latba. És ekkor a természeti törvények között egy se fog akadni, amit ne találunk igen ésszerűnek.” Hobbes több helyütt említi, hogy ez megfelel a Szentírás törvényének,² de nem ezért számít törvénynek, hanem mert az ésszerűségből fakad. A következőket érdemes itt megjegyezni:

a) A bibliai passzus egy általános méltányosság elvét hirdeti, de nem javasolja azt az *eljárást*, amit Hobbes-nál találunk: a nézőpontok (a „serpenyők”) állandó váltogatásával eljutni cselekvéseink egy olyan regulatív keretéhez, amely társadalmilag általános, s *ezáltal* ésszerű. Hobbes gondolata tehát a bibliai hivatkozás ellenére eredeti.

b) Hobbes-nál e szabály úgy jelenik meg, mint az ésszerűségből fakadó természeti szükségsszerűség, azonban:

c) a második természeti törvényben foglalt kölcsönös jogát ruházás definíció szerint megegyezik a szerződés-formával. A fejezet hátralevő részét tehát nem véletlenül szánja a „szerződés” fogalmának tisztázására, válfajainak ismertetésére. Mindezek nélkül a jogát ruházás „a levegőben lógna”. Az örök természeti szükségsszerűség eszerint empirikus bázisként feltételezi a római jog hagyatékát.

d) A természeti törvény az emberek közvetlen egyenlőségének gondolatán alapul, s a kifejtésben ezen egyenlőség eredményeként jelentkezik a nézőpontok korlátlan felcserélhetőségének eszméje, mely az isteni ésszerűség evidenciájával bír. Az egyenlőség mellett felhozott érvek mindamellett nem túl meggyőzőek. Valószínűnek tűnik, hogy épp ellenkezőleg, maguk a szempontváltások teremtik meg az egyenlőségfogalmat (azaz:

1 I. m. 112. o.

2 „Amit nem kívánsz magadnak, ne tedd másnak.”

amik *felcserélhetők*, azok *egyenértékűek*. Saját tevékenységemet a másik ember nézőpontjából felmérni egyfelől valóban az ésszerűség parancsa (ahogy a racionális vita példája is illusztrálja — az analógiát aláhúzza, hogy Hobbes a jogátruházás utólagos visszavonását, mint *igazságtalanságot*, a vitában tettenérhető *ellentmondáshoz* hasonlítja), másfelől a decentrációknak e korlátlan kiterjesztése csak akkor elképzelhető, ha megjelenőben vannak azok a kölcsönösségen alapuló társadalmi viszonyok, amelyek e minta szerint szerveződnek. A független tevékenységi centrumként fellépő egyének érdekeinek utólagos egymásra vonatkoztatása az áruteremelés kiterjedésével válik kötelező erejű követelménnyé, s Hobbes számára már az örök természeti törvény alakját ölti.

Az állam intéciója tagjai egymás közötti szerződésének eredménye. (A politikai állam és polgári társadalom különválasztásának Hobbes-nál még nyoma sincs.) Minthogy az alattvalók *egymással* állnak szerződéses viszonyban, s nem az állammal (melynek képviselője egyetlen személy vagy választott testület egyaránt lehet), az utóbbit nem láncolják szerződésbeli kötelezettségek, az alattvalókkal szemben teljes szuverenitást élvez, melyet csak az a tény függeszthet fel, ha azok életét és biztonságát már nem képes szavatolni. (Ez utóbbi kitétel értelme mindössze ennyi: az a hatalom, amely már megdőlt, nem érdemli meg, hogy tovább fennálljon.)

Amiért Hobbes-ot és Rousseau-t szembeállítani szokás, az a „természeti állapot”-ról vallott felfogásuk: ez Rousseau-nál idilli volna, míg Hobbes-nál — láttuk — hadiállapot. A dolog Rousseau oldaláról korántsem így kristálytisztá. Értekezésében a természeti állapotot mint erkölcs nélküli állapotot írja le, melyben minden ember éppoly büntelen, mint erénytelen (ROUSSEAU, 1975c, 218. o.). Az ezt követő társadalmi állapotot — a Politikai töredékek-ben — az emberi kiteljesedés útjaként ábrázolja: „Csupán az emberek kölcsönös érintkezéseiben fejlődnek ki az ember finomabb képességei, csak az emberi kapcsolatokban mutatkozik meg az emberi természet kiválósága...” (ROUSSEAU, 1975a, 237. o.) Ugyanitt nem sokkal később a társadalmi érzelmeket csupán látszólagosaknak nyilvánítja egy olyan egoizmus-elmélet keretében, amely Hobbes észjárásával teljesen egybevág (i. m. 239. o.).

Hogy Rousseau az erkölcsiséget az egyes ember érzületében horgonyozza le, nem számít újdonságnak a francia felvilágosodás irodalmában.¹

1 Történetesen már Vauvenargues-nál megtaláljuk (Ludassy, 1975).

Az egyes ember önmagán nyugvó belső világa itt mint a mindenkiben külön-külön jelenlevő „erkölcsi érzék” jelenik meg, mely érzelmek útján tájékoztat. Maguk ezek az érzelmek további (tapasztalati vagy racionális) igazolásra nem szorulnak, s ilyen igazolással támasztékukat adni nem is lehetne. Mindez egy irányba látszik mutatni a szerződés-gondolattal: az ember itt olyan saját jogán létező lény, aki utólag léphet szerződéses viszonyokba. Mindenesetre, e szemléletnek ellentmondani látszik az a meggyőződése, hogy az erény érvényesítése *kényszer útján* is kívánatos;¹ ellentmondani látszik továbbá az erkölcsnek a *szokásjogba*, a hagyományok világába való visszahelyezése is (ROUSSEAU, 1975d, 82—83. o.). Az előbbiekhez képest új szint jelent a palettán az az elmélete, mely szerint az összes társadalmi erények levezethetők a száanalomérzetből, mint eredendő természeti erényből.²

Azért tarthat ez számot érdeklődésünkre, mert a száanalomról mint „a szenvedő helyébe lépésről” beszél, látszólag érintve ezzel a decentráció fogalmát. De nem: a szöveg megmutatja, hogy itt arról az érzelmi egybefolyásról van szó, ami az „empátiának” felel meg, s nem arról az intelligencia-aktusról, amely a perspektívák rekonstrukciójában nyilvánul meg.³

Talán felesleges is ehelyütt tovább bogozni Rousseau „antropológiáját”: nézetei nyilvánvalóan nem alkotnak valamiféle koherens elméleti naprendszert. Lássuk szerződés-elméletét. Arra a felismerésre, hogy törvényes uralom alapja csupán az egyezmény lehet, Rousseau kizárásos alapon jut el, tagadva — Grotiussal vitázva —, hogy bárkinek természetadta hatalma lehetne embertársai felett, illetve, hogy ingyenes ajándékozás avagy elmezavar e tekintetben jogforrás volna (ROUSSEAU, 1972, 90—92. o.). A jogi fogalmakban mozgó formális levezetésbe mindenesetre bekerül pőtpremisszaként az akaratszabadságnak, valamint a cselekedetek

1 „Ha létezik olyan visszaélés, amelyet megengedhetünk a haza üdve érdekében, akkor ez az, hogy az erényt rákényszerítjük az emberekre.” (Politikai töredékek).

2 Ezt Mandeville-lel szemben állítja, aki kizárólag ezt ismerte el, mint természetadta emberi erényt. (Értekezés... 222—223. o.)

3 Bár egy ilyen retrospektív számonkérés filológiai szempontból bárdolatlanságnak számíthat, a két fogalom megkülönböztetését a dolgozat célja indokolja. Az „empátia”-fogalom értelmezésében Buda Béla munkájára támaszkodom. Buda hangsúlyozza az empátias megértés *érzelmi* (s nem intellektuális) jellegét (17. o.). Amint később írja, e korszakot áthatja a racionalitás szelleme, s ez nem kedvez az empátiának (21—22. o.) — jelezvén, hogy körülbelül ugyanarról a dologról van szó, amire Rousseau gondolt, s ami jócskán különbözik attól, amit például Piaget decentrációnak nevez.

erkölcsi értékének magától értetődő volta, vagyis egy *meghatározott kép* az emberi természetről. A szerződés-elmélet ennyiben egy implicit morálfilozófiai koncepcióban gyökerezik.

Az okfejtés menete Hobbes-ot követi: a szerződést a magánszemélyek egymás között kötik — azt a jogügyletet, amelyben egy nép királyt választ, megelőzi egy másik, amelyben a nép néppé válik —, s maga ez az egyezmény jelöl ki egy főhatalmat, melynek uralma ezáltal legitim. A szerződés pontjai mindenütt hallgatólagosan, de általánosan elismertek. Minthogy a közösségbe való beleolvadás feltétel nélküli, „... a lehető leg-tökéletesebb, s egyetlen tagnak sem lehet azon túlmenő igénye” (i. m. 101. o.) Az ily módon megalkotott főhatalom itt is teljes mértékben szuverén, az alattvalók részéről nem kontrollálható.¹

Hobbes vagy Rousseau persze nem állították, hogy az általuk posztulált társadalmi szerződés valaha is egy tényleges aktusban megkötetett volna. Maga a szerződés fiktív, s az elmélet annyit mond, hogy gyümölcsöző szemléletmód a társadalmi viszonyokra úgy tekinteni, mint szerződéses viszonyokra. Maga a szerződés-gondolat implikálja, hogy az egyezség a felek érdekeinek megfelelően átépíthető. Ez egybeesik azzal az elképzeléssel, hogy az egyes emberek számára saját társadalmi viszonyaik hozzáférhetők (vagy ilyennek kellene lenniük), tehát korrigálhatók is. Magukban az elméletekben ez nincs kimondva. Ellenkezőleg: az instituírt főhatalom elmélete több ponton ellentmond magának a szerződés-fogalomnak. Egy szerződés felbontható — az egyénnek ilyesfajta jogáról Hobbes vagy Rousseau nem szól. A szerződés-forma feltételezi a felek egy háborítatlan szféráját (vagyis az államhatalom szuverenitásának korlátozását). E szférát igyekszik majd körülrajzolni J. S. Mill, aki, bár nem ért egyet a szerződés-koncepcióval, helyreállítja annak egy szükséges feltételét.

1 I. m. 104. o., illetve Politikai töredékek, 242—243. o.

3. A MORÁLFILOZÓFIÁTÓL A KÖZGAZDASÁGTUDOMÁNYIG: ADAM SMITH

A kérdés, vajon hol keresendő az erény „archimedesi pontja”, a brit morálfilozófusokat éppúgy egymásnak feszülő elméleti frontokra osztotta, mint francia kollégáikat.¹

Adam Smith megoldása több szempontból is eredeti. Egyrészt, a *de facto* morált kutatja, nem egy elvont LEGYEN erkölcsiségét.² Másrészt, a nézőpontok felcserélését először alkalmazza szisztematikusan *magyarázóelv*ként.

A „szimpátia” eszméje, melyre *Az erkölcsi érzelmek elmélete*-t felépíti, az utólagos rekonstrukció tükrében már keverék-fogalomnak tűnik, mely időnként átcsúszik az empátiába, máskor elkanyarodik a konformizmus irányába, de fejtegetéseiből kibontható a decentrációnak éppen az az elgondolása, amely minket érdekel, s amely ebben a formában nála jelent meg elsőként.

A szimpátia, kiinduló meghatározása szerint érzelmi állapotok átszármasztása az egyik emberről a másikra, melynek reprezentatív esete a szánalom (mások nyomorúságának átérzése), de amely a többi érzelemre is kiterjeszthető.³ Latolgatja, hogy ez az átterjedés talán a gesztusok nyomán közvetlenül, a reflexió munkáját megelőzve is végbemehet. Mégis, a hatásmechanizmus, amit a jelenség magyarázatára javasol, a személyek közötti *képzeltbeli helycsere*. Tehát a magyarázandó jelenség ugyan az empátia fogalomköréhez tartozik, de a magyarázat elve a decentráció. (Maga a „szánalom” — láttuk — eddig is vezérmotívum volt az erényről való okoskodásban.)⁴

A helyeslés mint erkölcsi megnyilvánulás az ilyen módon közös nevezőre hozott érzületek megegyezéséből fakad. Vegyük észre, hogy amennyiben nem a helyeslésből származik az együttérzés, hanem megfordítva, ez akár a legteljesebb önkénynek nyithatna zöld utat. A megoldás,

1 „Ennek részletes áttekintését lásd Ludassy (1975), illetve Ludassy (1977).

2 Jelenleg nem azt vizsgáljuk, milyen princípiumok alapján helyeselné egy tökéletes lény a rossz cselekedetek megbüntetését, hanem hogy milyen princípiumok alapján helyesli azt a valóságban, ténylegesen egy olyan gyenge és tökéletlen lény, mint az ember.” (Az erkölcsi érzelmek elmélete, 485. o.)

3 „Bármilyen lény is az a szenvedély, melyet valamely tárgy az elsősorban érintett személyben kivált, analóg érzelem keletkezik minden figyelmes szemlélő keblében, ha annak helyzetére gondol.” (i. m. 425. o.)

4 Lásd Ludassy, 1975.

tal Smith e következtetést elkerülheti: a szimpátia-aktusok kölcsönössége. Az „elsősorban érintett személy” igyekszik szenvedélyét olyan fokra hangozni, ahol a szemlélők már lépést tarthatnak vele. „Hogy ezen összhang létrejöjjön, e célból, amint a természet a szemlélőket arra tanítja, hogy az elsősorban érintett személy körülményeit magukra vegyék, akképp az utóbbit arra tanítja, vegye magára bizonyos mértékig a szemlélők körülményeit.” (Smith, 1977, 444. o.)

A szimpátia ezáltal olyan szabályozó funkciót gyakorol a résztvevők egyeztetési kísérleteiben, amely már kívülesik az egyes személy szeszélyén, s így megtehető egy független erkölcs alapjává.

Ugyanezen a regulatív funkció révén csatolja egybe a „szimpátia” a gazdaságot. A munkamegosztás szülőökát taglalva SMITH (SMITH, 1959, 63—64. o.) az ember egy alapvető természeti hajlamához jut el: ez a cseleltetésre, a jószágok átváltására való hajlandóság (mely feltételezése szerint az értelem és beszédképesség fejlődésének eredménye). Ennek gyakorlása során az egyén saját érdekeinek kielégítésében mások érdekeinek rendszeres megsértéséhez folyamodik. Úgy ér célhoz, ha önérdeküket nyergeli meg a maga javára, s „meggyőzi őket, hogy saját előnyükre cselekszenek, ha megteszik azt, amit kíván tőlük. Ezt tesszük, valahányszor cserét ajánlunk valakinek. Add nekem, amire szükségem van, és megkapod, ami neked kell; ez az értelme minden efféle ajánlatank...” (SMITH, 1959, 64. o.). Itt a szimpátia alku-helyzetek szabályozó elveként működik, s eszerint az ember az árucserének természettől fogva alanya volna. Polányi szerint „...nem volt a múltnak olyan félreértelmezése, amelyik jobban megjósolta volna a jövőt” (POLÁNYI, 1976, 50—51. o.). A homo oeconomicus koncepciója, mely a társadalomról való gondolkodásban fényes karriert futott be, a pszichológia történetét sem hagyta érintetlenül.¹

4. KÖZVETLEN ELŐZMÉNYEK A PSZICHOLÓGIÁBAN

Pierre Janet magatartás-lélektana az első pszichológiai rendszer, ahol a szociális tényezők meghatározó szerephez jutnak a gondolkodás fejlődésében. Janet egy hiedelem átgondolását mint a személyek közötti vita internalizációját fogja fel: „Lépésről lépésre kialakult, ha nem is egy másik hiedelem, legalábbis egy más módja az állítás elhelyezésének. Ez a változás egy különösen fontos jelenség kifejlődésével jön létre, ez pedig a több

1 Elsősorban Thibaut és Kelley csere-elméletére gondolok.

individuum közti vita, melyben kialakuló véleményüket szembesítik egymással. Ennek a jelenségnek fontosabb helye kellene hogy legyen a pszichológiai kutatásban. Ez a vita, ami a csevegésből és beszélgetésből származik, végül az állítások széles körére terjed ki, abban az esetben is, amikor az ember egyedül van. A gondolkodás, mely egy társaságban lejátszódó vitát reprodukál bennünk, és csak ezután a belső vita után engedi, hogy az állítás létrejöjjön, ez a gondolkodás hozta létre a megfontolást, a kételkedést és az elhatározást” (JANET, 1983, 452. o.).

Janet ezen eszméjéből a harmincas évektől kezdődően számos elméleti konstrukció merített. Midőn Bartlett az emlékezeti sémák szerveződését az adott kultúrában honos interakciós mintákból származtatta, vagy amikor Vigotszkij a „magasabb pszichikus funkciók eredetét abban látta, hogy az egyén önmagára alkalmaz olyan társas viszonyulási mintákat, amelyek előzőleg több személy között valósultak meg, éppenséggel a janet-i gondolatot szőtték tovább. Piaget empirikus vizsgálatai újólág alátámasztották, hogy a logikai következetesség igénye először a gyerekek közötti vitákban jelenik meg, s csak eztán kezdik önnön fejtegetéseikben is érvényesíteni; míg G. H. Mead egy óceánnal odébb az „én” teljes kifejlődését e mechanizmus mentén próbálta ábrázolni. Mindenképp elgondolkodtató az egymástól eredetileg független, de igencsak egyirányba mutató elméleti vállalkozások *egyidejűsége*. Épp ekkor tetőzik a lélektan nagy iskolái között dúló doktrinér — s nemritkán arrogáns — versengés, s ettől a fentiek mindegyike távol tartotta magát. Nem mintha utáltak volna vitatkozni: más vonatkozásban igencsak agilis vitapartnereknek bizonyultak. A kép tehát a következő: létrejön néhány elszigetelt, látszólag „helyi érdekű” műhely a pszichológia korabeli fejlődési trendjeinek peremvidékén. Kutatási stratégiáját e helyi „önképző körök” mindegyike — részben vagy egészben — az eredetileg Janet kifejtette elgondolásra alapozza. A szélesebb szakmai közvélemény pedig évtizedekkel később ráébred, hogy mindannyian *egyazon* szintézis lehetőségén dolgoztak. Illusztrációképpen vessük egybe az alábbiakban Piaget és Mead gondolatrendszerét.

II. A „DECENTRÁCIÓ ÉS AZ ATTITÜDÖK ÁTVÉTELE”

1. A „TÁRSADALMISÁG” SZEREPE PIAGET MUNKÁIBAN

Hogy az egyén lelki fejlődésében a társas-társadalmi tényezők mennyiben magyarázó erejűek, sokszor átrágott, de mindmáig (terminológiailag is!) tisztázatlan kérdés. Míg Piaget különböző időkben írott nyilatkozatai jel-

legzetes hangsúlyeltolódásokat mutatnak a társadalmiság javára, egyszerűs mind egyre specifikusabban fogalmazza meg annak mibenlétét.

Az „Intelligencia születése”-ben az akkomodációk és asszimilációk játkát még egyértelműen a biológiai alkalmazkodás általános jellemzőjének tekinti, s a „Szimbólumképzés”-ben Wallonnal szemben — aki a képzet értelmezésében olyan társadalmi tényezőkhöz folyamodik, mint a rítus, a mítosz, a beszéd stb. — az alábbiakat veti fel. A pszichológiai magyarázatnak nem a maga egészében kell segítségül hívnia a társadalmi életet, hanem az egyes interakciókban kialakult kapcsolatokat kell szemügyre vennie; ezek sem a képzetre „mint olyanra” adnak magyarázatot (a szóbeli kifejezésekhez kötött képzeti sémáknál szóba jöhetnek, de a belső szemléleti képnél nem); s jöllehet az értelem feltételezi az együttműködést, a társadalmi tény „magyarázatot igénylő jelenség, nem a pszichológián kívüli okként előrángatható érv”.

Hogy az értelmi fejlődés tényeire miképpen nyújtanak (és miképpen nem nyújtanak) magyarázatot a szociális tényezők, azt részletesen kifejti „Az értelmi fejlődés társadalmi tényezői” és „Az értelmi műveletek és fejlődésük” c. cikkében:

A beszéd elsajátítása előtt a társadalmi környezet egybefolyik a fizikai környezettel, a személyek is csak „látványok”, s a csecsemő „úgy bánik velük, mint a tárgyakkal”. A szimbolikus funkció megjelenésével — amelyet a beszéd ugyan nem hoz létre, de nagyarányú fejlődését teszi lehetővé — a gyermek új társas relációk sokaságának a középpontjába kerül. Ám e viszonylatok kezelésében nehézségeket támaszt az asszimiláció túlsúlyának köszönhető egocentrizmusa: a környezeti hatásokat a saját nézőpontjára redukálja, de ezáltal ki is van szolgáltatva környezete minden sugallatának (például lemásolja a másik gyermek építményét, s utána őt vádolja utánzással); a szabályokat szentnek és megváltoztathatatatlannak látja, de ténykedése során a saját szájíze szerint értelmezi át azokat (s hogy e szabályok minél szilárdabbnak látszanak, annál folyékonyabban viselkednek, a centráció-váltások egyazon hiányából fakad). Szerinte: „A gyermek a torzító egocentrizmus és az intellektuális kényszerítő hatások passzív befogadásása között ingadozik.”

Végül a műveleti szintre jellemző decentrációk teszik lehetővé a nézőpontok olyan egymásra vonatkoztatását, amely az értelem szocializációjának alapjául szolgálhat. Hogy a nézőpontok koordinációjának a műveleti szintet megelőző hiánya egyben a megfigyelők koordinációjának hiányát is jelenti, s ezzel azt a szociális síkon jelentkező deficitet is értelmezi, ami

a kooperáció képtelenségében nyilvánul meg 7—8 éves kor előtt, talán legkifejezöbben a „Három hegy” kísérlet illusztrálja. De éppígy a decentrációk megvalósítása teszi lehetővé a racionális vitát: egy gondolatmenetet következetesen felépíteni nem egyéb, mint ütköztetni a lehetséges ellenérvekkel (tehát belsőleg dialógust folytatni), s vitatkozni nem egyéb, mint a partner feltételezett következetességére apellálni. Egy vita azáltal építkezik, hogy mindkét fél rendszeresen a másik nézőpontjából veszi szemügyre saját érvelését. A résztvevők azáltal jutnak önmagukkal megegyezésre, hogy egymással megegyezésre jutottak, s azáltal haladnak közösen előre a szempontok egyeztetésében, hogy saját szavaikhoz tartani igyekeznek magukat. Folyton egymás bőrébe kell bújniuk, ha saját álláspontjuk világosságáról meg akarnak győződni.

A szociális síkon jelentkező együttműködést Piaget a „csoportosítással” hozza összefüggésbe. A „csoportosítás” itt nem az osztályozással szinonim, hanem a csoport algebrai fogalmára utal. A csoport itt olyan algebrai struktúra, amelyben a művelet asszociatív, a tartóhalmaz minden elemének létezik a műveletre vonatkoztatott inverz eleme; létezik továbbá egy neutrális elem (e), amelyre bármely x esetén: $e + x = x + e$.¹

A pszichológiai értelemben vett műveleti csoport interiorizált cselekvések olyan struktúrája, amelyre mutatis mutandis ugyanezek érvényesek: minden műveletnek van egy inverz művelete, létezik egy identikus művelet, amely a neutrális elem hozzáadásának felel meg, illetve az összetételek asszociatívak. A csoportosítás alapját az interiorizált cselekvések megfordíthatósága alkotja. Gyurmát döngölni hétévesnél fiatalabb gyermek is tud, s kétéves kor után a cselekvés interiorizációja sem jelent nehézséget. Az újdonság abban áll, hogy most a belsőleg elvégzett cselekvések eleve kétirányúak: az egyik gyurma visszaalakítása gombóccá ugyanazt az egyenlőséget adja, mint ha a másikat is ledöngölnénk, s egyben egyenértékű azal, mintha nem csináltunk volna semmit. A lehetséges cselekvések egy-

¹ Így például az egész számok halmaza csoportot alkot a összeadás műveletére, ahol a neutrális elem a 0, s minden szám inverze az ellenkező előjelű és azonos abszolút értékű szám; hasonlóképpen, csoportot alkotnak a szorzásra a pozitív valós számok, ahol minden szám inverze a reciproka. A csoportnak formálisan eltérő, de ekvivalens meghatározásait használják. Érdemes ebből a szempontból egybevetni SCHMIDT (1977, 43. o.) és KALUZSNYIN (1979, 169. o.) meghatározását. Arról, hogy e fogalom rendkívüli általánossága miatt egyaránt alkalmas a szilárd kristályok, a szvasztika vagy a pentagramma leírására, vázadiszkek elemzésére stb., szép áttekintést ad HERMAN WEIL (1982) könyve. Ha az elemek az igazságfüggvényeken végzett műveletek (I, N, R, C), a Klein-féle négyes csoport mutatja azt a struktúrát, amit Piaget a formális műveleti gondolkodásban oly lényegesnek tart.

idejű egymásra vonatkoztatása éppúgy korlátlan átjárhatóságukat biztosítja, mint a „Három hegy” kísérletnél a nézőpontok átjárhatóságát azok egyidejű koordinációja.

Ez adja meg a kulcsot a műveletek társas jellegének értelmezéséhez: „Nehéz lenne megérteni, hogy az egyén gondolatcsere nélkül hogyan volna képes pontosan csoportosítani műveleteit, tehát szemléleti képeit tranzitív, reverzibilis, azonos és asszociatív műveletekké átalakítani” (Piaget példája: ha egy magányos lény az önmagával folytatott „gondolatcserék” során eljutna a műveleti szervezésig, már „társadalmat alkotna különböző énjéből” [PIAGET, 1970, 362—363. o.], mélységes intellektualizmusáról tanúskodik, amelyben a társadalom pusztán gondolatcserék rendszere.)

Tehát, ha a nyelv önmagában nem is elegendő a műveletek kiépítéséhez (egyrészt műveleti struktúrák süketnémáknál is kimutathatók, másrészt egy nyelvileg kifejezett művelet megértése előfeltételezi a megfelelő belső asszimilációs rendszert), de a társas kontextus a műveletek megvalósításában alapvetőnek tűnik. Az 1966-os moszkvai konferencián Piaget már az egyéni és a társas alapvető összeforrottsága mellett érvel, s elveti azt az alternatívát, amely a műveletek kialakítását vagy egyiknek, vagy másinak tulajdonítja: „Ezek a műveletek a cselekvések általános egyberendezésének kifejezései: akkor is, ha A vagy B egyén cselekvéseiről van szó együttműködés közben, vagy olyan cselekvésekről, melyek pillanatnyilag az egyes egyéneken belül folynak le.”

A társadalmi viszonyok azonban kölcsönösségek révén vesznek részt az egyéni értelem kimunkálásában, s nem az egyénre ható egyoldalú társadalmi nyomás révén: „...hangsúlyozzuk, hogy ezek is egyensúlyi törvények, az egyensúlynak azt a sajátos formáját fejezik ki, amelynek feltétele, hogy a társadalom már ne gyakoroljon kényszereket az egyénre, hanem ösztönözze és biztosítsa értelmi tevékenységének szabad játékát, másrészt a gondolatok e szabad játéka ne torzítsa el sem mások gondolkodását, sem a dolgokat, hanem tartsa tiszteletben a tevékenységek közti kölcsönösséget.”

Mindez — lapozzunk vissza — szinte szó szerinti megismétlése Hobbes 2. természeti törvényének. Mármint, ha az értelem Piaget szerint a kölcsönösségen alapuló önkéntes együttműködésnek, nem pedig a logikai (és erkölcsi) normák társadalmi kikényszerítésének köszönheti társadalmi jellegét, úgy a társadalmiság itt épp a kooperációra való képességet jelenti, azt, hogy az egyén kezelni és kontrollálni tudja társadalmi viszonyait, átlátva ezek reciprocitását, komplementaritását vagy keresztezését; a „tár-

sadalmiság” ennyiben maga is az értelem fegyverténye. Ha követjük gondolatmenetét, e fogalomból ki kell zárnunk a hatalmi viszonyok alárendelt pólusát, mivel ezek folytonosságát az biztosítja, hogy a részt vevő személyek számára beláthatatlanok és kezelhetetlenek. Az eredmény: reális társadalmi viszonyok újraképződésének feltétele a relációban álló személyek „társadalmatlansága”. E paradox következtetés összhangban áll az „elidegenedés” elméletével.¹ A hatalomról való tudással együtt formálódik transzcendens jellegének képzete, ismerete mintegy negatív: hatalom az, amit nem ismerek, de létezéséről bizonyosságom van. A hatalom teológiai objektum. Ha Durkheim pedagógiájában a tanár a társadalom papja, ez kevésbé a megértés hiányából fakad, mint a konzervativista értékválasztás következetességéből.

Durkheim Kantra hivatkozik, aki megmutatta, hogy van valami valóságos abban az érzésben, amit az erkölcsi törvény kelt, s ilyen vallásos érzést csak egy fölöttünk álló lény hívhat életre — ez volna a társadalom. Piaget számára a társadalom inkább viszonyok rendszere, mintsem egységes lény, s tagadja exterioritását, azt, hogy az egyének feje fölött lebegő hatalmiság volna. (Piaget nem utal rá, hogy amennyiben az egyes ember számára a társadalom mégis mint ilyen jelenik meg, ez viszonyaiból fakadó objektív látszat, s inkább a perspektívából eredő szisztematikus hibának tekinthető, mint egyszerű tévedésnek.)

Durkheim megkülönbözteti a társadalmak két típusát, a konformistát, amelyre a mechanikus szolidaritás jellemző, és a differenciált munkamegosztáson alapulót, amelynek szolidaritása organikus. Piaget azonban rámutat: nem következtet ebből a (gyermeki) erkölcs kettősségére; az egyoldalú és a kölcsönös tiszteleten alapuló erkölcsöt egybemossa egy tekintélyelvű neveléskoncepcióban.

Piaget olyan társadalomképet vázol föl, amely lehetőséget nyújt a fennálló legitimációjának az autonóm erkölcsről való megkülönböztetésére: elkülöníti a tényleges társadalmat attól, ami felé törekszik, s az utóbinak a jelenben való képviseletét egy közös módszer felőli egyetértésben látja, szemben a tanokban vagy rítusokban való egyetértéssel. „Mindenki-nek szabad újítania, de csak abban a mértékben, amint sikerül magát másokkal megértetnie és másokat megértenie. Ilyen volna a modern társadalom, amelyben a két erkölcs különbsége azért mosódhatott el, mert a

1 A Gazdasági-filozófiai kéziratok „Elidegenült munka” fejezetére gondolok.

kötelesség tartalma mindinkább azonosulhat magával a jóval.” (PIAGET, 1970a, 419—420. o.) Bizonyára személyes habitus kérdése is, ki mennyire osztja optimizmusát.

2. G. H. MEAD „TÁRSADALMI BEHAVIORIZMUSA”

Egyfelől a pragmatizmus filozófiája, s a belőle sarjadt pszichológiai funkcionalizmus, másfelől pedig a viselkedés-lélektan zászlóbontása uralta a szellemi erőteret, a századelő Amerikájának bölcseletét és lélektanát, melyben Mead régóta érvényes kérdésekre — a „pszichikum” és az „én” mibenlétének kérdéseire — eredeti *struktúrájú* válaszokat próbált megfogalmazni. Pszichológiája, bármennyire spekulatív, az empirikus kutatás számára is inspiráló erejű fogalmi keretet kínál.

A MEADI ELMÉLET KETTŐS ELKÖTELEZETTSÉGE

Mead érvelésében középponti és vissza-visszatérő elem az „attitűdök átvétele”: a személy cselekvése során magáévá teszi a vele interakcióban álló Másik nézőpontját, implicit módon lejátszza annak (várható) viselkedését; e folyamat alapozná meg az Én kifejlődését, a „gesztus” átváltozását „jelentéshordozó szimbólummá” (bár a jelentés fogalmát eredetileg ettől függetlenül rögzíti), a reflektáló intelligencia megjelenését (illetve a „szociális intelligenciáét”, amelyet melleleg Spearman G-faktorával azonosít), az elvont gondolkodást (amely az „általános másik” attitűdjének átvételét jelentené), az értelem univerzalizását (bár előzőleg erre is egy attitűd-átvételtől független, inger-reakció elvű meghatározást adott). Továbbá ez áll társadalomképe tengelyében is, amennyiben lehetővé teszi a csoportmunkát, az univerzális vallást és az árutermelő gazdaságot.

Bár az attitűd-fogalom bevezetésével látszólag átlépi egy watsoni stílusú behaviorizmus magyarázó sémáit,¹ a későbbiekben rendkívüli erőfe-

¹ Mead az attitűdnek nyilván más fogalmával dolgozik, mint a vele körülbelül egyidőben megjelenő operacionális attitűd-kutatások. Amikor az attitűdöt úgy definiálja, mint ami „...valamely összetett cselekvés kezdetét vagy potenciális megindítását képviseli” (128. o.), láthatóan ingadozik, vajon olyan nyílt mozgásindítással azonosítsa-e, amely nem folytatódik a teljes cselekvés-szekvenciában, avagy a cselekvésnek a fejben történő „néma” lejátszásával. Ténylegesen azonban olyan kiszélesített értelemben használja, amibe tetszőleges „belső” folyamat belefér. Elmosódik az attitűd és képzet különbsége is, minthogy az utóbbit is virtuális cselekvésnek tekinti.

szítések teszt, hogy elgondolásait újra az inger-reakció terminológiához igazítsa, amit időnként keményen behaviorista módon kezel.¹

Valójában kétfrontos harcot folytat, s a megoldást a lelki élet társas-társadalmi jellegében találja. Ugyanakkor egyes fogalmainak — mint „jelentés”, „univerzalitás”, illetve „reflexív intelligencia” — kezelésében mutatott kétértelműségek arra utalnak: csak részben dolgozta el a varratokat a viselkedés behaviorista, illetve szociális elmélete között.

Próbáljunk meg egy-egy láncot alkotni a kétféle stílusban írott meghatározásokból:

A. Behaviorista lánc:

a.) 1. A *jelentés* egy objektum olyan tartalma, amely a szervezet hozzá való viszonyától függ (104. o.).

a.) 2. Egy gesztus azáltal bír *jelentéssel*, hogy a másik egyed számára ingerül szolgál (100. o.). Például a tyúk veszélyt jelző kotkodácsolása *jelentéssel* bír a csibe számára.

b.) Különböző egyedi objektumok azáltal esnek egyazon *univerzalitás* alá (tartoznak egyazon általános fogalom terjedelmébe), hogy ugyanazt a reakciót váltják ki. Az ingereket maguk a reakciók tagolják, s rendezik együvé (109. o.).

c.) Az *intelligensen* szabályozott szerves viselkedés a késleltetett reakción alapul, amely lehetővé teszi, hogy a jövőbeli eredmények befolyásolják a jelenlegi viselkedést. Az intelligens döntést egy fejben lejátszódó néma kísérletezés előzi meg (126—127. o.).

B. Szociális lánc:

a.) A *jelentés* az, ami szociálisan objektíválható („jelezhető másoknak”), és ugyanazon folyamattal jelezhető a jelző egyén számára is (114. o.).

¹ Komikusan hat például, amikor a relativitáselméletet Einstein egy „reakciójának” nevezi (257. o.).

b.) *Univerzális* az, ami egyetlen perspektívába szerveződött különböző perspektívákban változatlan; az univerzalitás mások nézőpontjainak hozzáférhetőségén alapul (114. o.).

c.) Az (emberi) *intelligencia* lényege az, hogy az egyének jelezni képesek egymásnak a jelen nem levő objektumok releváns vonásait, s ezáltal egy kollektív univerzumban tájékozódnak (119. o.). Az intelligencia feltételezi az „öntudatosságot” (116—117. o.).

Látnivaló, hogy az egyes láncok egy-egy zárt gondolatmenetet alkotnak. Így, A.a2)—A.a1) szűkítése bármely objektumról a gesztusokra, A.b.) szerint az univerzalitás az előbbieket értelmében felfogott „jelentések” egybeesése, A.c.) pedig az intelligenciát — anticipálva behaviorizmus kognitív fordulatát — az inger és válasz közé belépő „közvetítő folyamatokkal” magyarázza. E prehumán viselkedésre méretezett fogalmakat a B. lánc újrafogalmazza, amennyiben mindháromnak lényegeként az attitűdök átvételét jelöli meg (olyannyira, hogy itt a három meghatározás egyenest ekvivalensnek tűnik).

A szavak többértelműségén aligha érdemes tovább rágódni, a mű utólagos rekonstrukció az előbeszéd alapján. Ami sajátosan *meadi* gondolat, az az *emberi* viselkedésnek II. láncból kirajzolódó értelmezési kerete. A továbbiakban ezt kísérlem meg rekonstruálni.

A jelentéshordozó szimbólumok és az attitűdök átvétele

Utószavában PATAKI (1973) a meadi gondolkör problematikus pontjai között említi, hogy homályban marad a mások attitűdjeibe való belehelyezkedés és a „jelentéshordozó szimbólumok” genetikai viszonya: „...nem tűnik ki világosan, melyik facilitálja a másikat” (PATAKI, 1973, 527. o.).

Az attitűdök átvállalását Mead mint *kommunikációs helyzetek* rendezőelvét mutatja be (szemben Piaget-val, akinél a decentráció elsősorban tárgyi cselekvések koordinációjában vesz részt), s e szerveződés jellegzetességeit az érintkezés egységeinek szintjén, a gesztusok és a jelentéshordozó szimbólumok közötti különbségben ragadja meg: a jelentéshordozó szimbólum (ennek prototípusa a szó volna) legfőbb jellemzője, hogy az adóban ugyanazt a hatást hívja elő, mint a befogadóban. „A gesztusnak az a funkciója, hogy lehetővé tegye a bármely adott társas cselekvésben részt vevő egyének egymáshoz való alkalmazkodását, arra az objektumra, vagy azokra az objektumokra vonatkoztatva, amelyekre a cselekvés irányul. A jelentéshordozó gesztus vagy a jelentéshordozó szimbólum

sokkal több eshetőséget nyújt az efféle alkalmazkodásra és újraalkalmazkodásra, mint a nem jelentéshordozó gesztus, mert a gesztust végző egyénből ugyanazt az attitűdöt váltja ki magával (vagy az általa képviselt jelentéssel) kapcsolatban, mint az adott társadalmi cselekvésben vele együtt részt vevő többi egyénben. Így tudatosítja benne (viselkedésének egyik összetevőjeként) a többieknek a gesztussal kapcsolatos attitűdjét, s lehetővé teszi számára, hogy ezen attitűd fényében ezt követő viselkedését hozzáigazítsa az övékéhez.” (60. o.)

Tehát: ha gesztusom rám ugyanolyan hatással van, mint másra, ezáltal *tapasztalom, hogy másvalaki az én gesztusomból mit tapasztal*, s ez épp a másik személy attitűdjének átvétele!

Eszerint a saját cselekvések „befelé fordítása” *eredményezné* a társak attitűdjeinek felvételét. Továbbmenve: a látómezőknek ez az egyeztetése feltétele annak, hogy egy harmadik valamire *mint egyazon valamire* reagáljunk. Magát az eredeti eseményt, melyre a gesztus reagál, ezáltal lehet átadni a kommunikációban, míg az egyszerű gesztus csupán cselekvéseket vagy további gesztusokat hívott elő, amelyeknek az előbbivel közös referensre már nem volt vonatkozásuk; a kotkodácsolás kiváltja a menekülést, de nem a ragadozó belső reprezentációját.

A második kritérium: ugyanaz a jelentés ellenkező irányban is kommunikálható. „A gesztus nem jelentéshordozó, amikor egy másik szervezet reakciója e gesztusra nem jelzi a gesztust nyilvánító szervezetnek azt, amire a másik szervezet reagál.” (104—105. o.) Eszerint jelentéshordozó szimbólumról az ellenkező esetben van szó, amikor a másik szervezet reakciója visszajelzi az eredeti objektumot.

Végül harmadik kritériumként ide sorolhatjuk — bár Mead az intelligenciával összefüggésben említi — a következőt. A jelentéshordozó szimbólum viszonya a referenshez tranzitíve átadható: bár a kutya szaglása finomabb, mint az emberé, nem tudna elküldeni egy másik kutyát megkeresni ezt a szagot (119. o.). Fűzzük hozzá: az embernél a jelentés több láncszemen is áthaladhat, megőrizve invarianciáját.

Az „én” meadi elmélete

Az attitűdök átvételének ugyanez a játéka tenné lehetővé az *én* kifejlődését: 1) A személy számára más személyek — objektumok megismerése és cselekvése tárgyai. 2) Ő maga éppígy objektum a többiek szemében. 3) Tehát, amennyiben magáévá teszi a többiek nézőpontját (emlékszünk — ezt a gesztusok „befelé fordítása” tenné lehetővé), önmaga számára is ob-

jektumként jelenik meg. [Félreérthető a kifejezés: „Az énnek az a jellegzetessége, hogy önmagában vett objektum...” (174. o.). Használja még az „önmagában való objektum”, „magánvaló objektum” kifejezéseket, azonban aligha érdemes ezt egy kanti vagy hegeli értelemben vett „magánvaló”-nak fordítani. Azt, hogy a „self” valami önmagában álló, független és elsődleges tény volna, ez olyan nézet, amellyel Mead éppenséggel leszámolni kíván. Egy fogódzó az értelmezéshez: „Ezt a jellegzetességet tükrözi már az én 'magam' szó is, amely visszaható, és azt jelzi, hogy mind alany, mind tárgy lehet” (175. o.). A magánvaló tehát itt épp azt jelenti, amit Hegel „magáértvaló”-nak nevez, az objektumnak önmagában való megjelenítését.¹ Az én így a személynek a másik szemszögéből önmagáról alkotott reprezentációja.]

Az énnel összefonódó, s annak alapjául szolgáló Másik a fejlődés korábbi szakaszában mint *konkrét másik* (egyetlen személy), később mint *általános másik* jelenik meg: ez utóbbi már a csoport (baseball-csapat vagy egy egész társadalmi osztály, ez Mead-nél jóformán egyre megy) attitűdjei által alkotott szerveződést tükröz.

Az általános másik, akinek szemszögéből a gondolkodó egyén önmagával való érintkezését folytatja — egyre inkább elszakadva a specifikus egyénektől — a *dialogus univerzuma* felé gravitál. A dialogus univerzuma — „az, ami minden igazi kommunikáció része, ...az a közeg, amelynek révén egy társadalomban megvalósíthatók az együttműködésre alapozott tevékenységek.” Azon szerkezeti egységek — logikai állandók, következtetési sémák, illetve univerzális fogalmak (Mead ezeket közelebről nem határozza meg) — alkotják, amelyeket bármely beszélgetés feltételez. A dialogus univerzuma tehát az ésszerűség potenciális közössége, *az embe-riség mint logika*.

Kitérő: Mead és Vigotszkij viszonyáról

Hogy a „lélek” társadalmi viszonyokban konstituálódik, nem pedig — a szerződés-elméletek mintájára — utólag lép be e viszonyokba, Vigotszkij Meadtól függetlenül, de hasonló módon fogalmazta meg: „Általános formában azt mondhatjuk, hogy a magasabb pszichikus funkciók közötti viszonyok valamikor az emberek közötti reális viszonyok voltak. Én úgy vi-

¹ Megjegyzendő: Szemere a Hegel-logikához írt fordítói utószavában épp az én-t említi, mint a magáért-való-lét „legközelebb eső példáját” (Hegel: A logika tudománya, I. 358. o.).

szonyulok magamhoz, ahogy az emberek viszonyulnak hozzám. Ahogy a verbális gondolkodás a beszéd átültetése „belül”-re, ahogy a meggondolás a vita átültetése „belül”-re, ugyanúgy a szó pszichikus funkcióját is, mint Janet rámutatott, csak úgy lehet megérteni, ha az értelmezés érdekében az embernél tágabb rendszert vonunk be. A szó eredeti pszichikus funkciója szociális jellegű, s ha azt akarjuk végigkövetni, hogyan funkcionál a szó a személyiség viselkedésében, meg kell néznünk, hogyan működött előbb az emberek szociális viselkedésében (VIGOTSKIJ, 1971, 233. o.).

Ha azonban közelebbről megnézzük, melyiküknél mi értendő a szociális viszonyok internalizációján, felbukkan egy különbség. Gondoljunk vissza a „jelentéshordozó szimbólum” három jellemzőjére Meadnál. Az első, hogy a gesztus jelentése számomra ugyanaz, mint a vevő számára, a szimbólumhasználat reflexivitását mondja ki. A második, hogy a jelentés visszafelé is átvihető. Azt mondja, hogy a kommunikáció alkotta viszony szimmetrikus, míg a harmadik, mely szerint a jelentés az adott kommunikációs aktuson túl is továbbszármaztatható, a tranzitivitást állítja. A reflexív, szimmetrikus és tranzitív relációk — ekvivalencia-viszonylatok.

A perspektívák univerzális felcserélhetőségével tehát egy emberek közötti végső egyenlőség mondódik ki. S vajon a „dialógus univerzuma” nem éppen ezt az egyenlőséget fejezi ki?

Vigotszkij is utal egy hasonló behelyettesítő viszonyra, amikor — Janet és Piaget nyomán — a „meggondolást” mint belsővé vált vitát említi. Saját példáiban azonban az értelem szocializációja mint az uralmi viszonyok internalizációja jelenik meg: „A munkatevékenység kezdeti formáiban a végrehajtás és az irányítás funkciója egymástól különválnak. A munka evolúciójának fontos lépése, hogy amit a felügyelő és a rab csinál, egy emberben egyesül. Ez, mint látni fogjuk, a szándékos figyelem és a munka alapmechanizmusa. Egyetértőleg idézi Janet-t, állítva, hogy „... a szónak a pszichikus funkciók fölötti hatalma mögött a vezetőnek az alárendelt fölötti reális hatalma áll...” (i. m. 232. o.).

Mead Leveller emberképével szemben tehát Vigotszkijnál a társadalmi viszony alaptípusa az úr-szolga viszony. Ezek szerepét az értelmi fejlődésben *explicit módon* Piaget különítette el.

A „felépített én” és a „reaktív én”

A kép, amit Mead az énnel kapcsolatban eddig megrajzolt, közelebbről a „felépített én”-nek (Me) felelne meg, szemben a spontaneitásért, a cselekvés tényleges kivitelezéséért felelős „reaktív én”-nel (I).

A személy megépíti fejében a szituáció képviselte szociális viszonyok egy — különböző irányokban elforgatható — makettjét, s e makett irányítani fogja a szociális térben való tényleges mozgását, de hogy milyen irányban indul el, arra vonatkozóan nem ad jóslatot.

Mead több ízben aláhúzza az „I” kiszámíthatatlanságát: „A cselekvéssel kapcsolatban csak erkölcsi, nem pedig mechanikus szükségesség létezik” (266. o.). Hogy egy merőben kiszámíthatatlan reaktív én létezése hogyan bontható ki Meadnak a pszichikummal kapcsolatos előfeltevéseiből, melyek gyakran az inger és reakció meglehetősen mechanisztikus sémájához utasítottak minket, nem egészen világos. A megoldás nyilván az, hogy már a pszichikummal kapcsolatos egyes feltevések sem bonthatók ki ebből a sémából.

Az a kettősség, amelyre a pszichikummal (a jelentéssel, az univerzalizációval és az intelligenciával) kapcsolatban utaltunk, itt mint a felépített én (mely pusztán leképez) és a reaktív én (amely spontán és bejósolhatatlan) ellentéte, mint a „Me” és az „I” ellentéte jelenik meg. E fogalmi konstrukció teszi lehetővé, hogy a self-nek az attitűdök átvételén alapuló fogalma nem vezet egy egyoldalúan konformista emberképhez, vagy — ami ugyanaz — a társadalomnak megőrző-újratermelő jellegén túl a változásait már az egyén szintjén is megfoghatóvá teszi. A reaktív én munkája — amit jellegzetesnek vél a művésznél, a feltalálónál, a vallásalapító zseninél — „együttjár a társadalom, ennél fogva a társadalomhoz tartozó felépített én újrászervezésével” (271. o.).

Mead és Piaget

Mead és Piaget felfogását a decentrációk, illetve az attitűd-átvételek működéséről eddig párhuzamosnak tekintettük: valóban rokonítja őket a társadalmi determináció újfajta felfogása (mely nemaz egyoldalú internalizáció, hanem kölcsönösségen alapul), s rokonságot mutatnak nézeteik liberális politikai implikációi is. Aligha feledkezhetünk azonban meg egy szembeötlő különbségről: Piaget a gyakorlati-tárgyi cselekvések felől közelít egy olyan rendszer ábrázolásához, amelyben a nézőpontok egyidejű koordinációja alapvető szerepet játszik, míg Mead közvetlenül a kommunikációs helyzetek strukturáló elveit keresi. Piaget ennél fogva megkülönböztetheti a fizikai és társadalmi tapasztalás síkjait; elkülöníthető egy „tényleges valóság”, s a résztvevők ezen *operálva* kerülnek szemközt egy-

mással. Mead szimbolikus interakciói ezzel szemben a résztvevők *kölcsönös feltevéseitől* függenek, s helyzet-definícióik egyeztetési kísérletei során dől el, hogy mi számít az adott interakcióban „tényleges valóság”-nak.¹

SUMMÁZAT

A „decentárció” eszméjének történeti alakulása — úgy tűnik — jól kitapintható fogalmi tengelyek mentén írható le.

Először is, *normatív* fogalomból fokozatosan alakult át *deskriptív*, majd magyarázó erejű terminussá: a politikai-morálfilozófiai LEGYEN gondolatából lélektani-szociológiai magyarázó konstrukcióvá változott.

Másodszor, egyre inkább megkülönböztethetővé vált az érzelmi-hangulati „beleélés” fogalmától, melyre utóbb az „empátia” elnevezést ragasztották. E különválás azonban ma sem kristálytiszta: az empátia-elméletek, illetve decentárció-elméletek kiterjedt összehasonlító elemzése tisztázhatná, mennyiben megkülönböztethető és egymásra vonatkoztatható, illetve mennyiben rokon jelenségekről van szó.

Végül, genetikusl élektani magyarázóelvként bármennyire is eltávolodott a közvetlen politikum területétől, mindvégig megőrizte az uralmi viszonyokra való absztrakt vonatkozását — e tény nézetem szerint inkább magának a gondolati konstrukciónak a belső szerveződéséből fakad (melynek alapja az egyenlők közötti kölcsönös felcserélhetőség), semmint valamiféle kontingens „történelmi örökségből”.

A kézirat elfogadva: 1991. október

IRODALOM

- BUDA B., 1980, Az empátia — a beleélés lélektana, Gondolat.
DOISE—MUGNY—PERRET-CLERMONT, 1980, A társas kölcsönhatás és a kognitív műveletek fejlődése, In: PATAKI (szerk.), *Csoportlélektan*, Gondolat.
DOISE—MUGNY—PERRET-CLERMONT, Interpersonal Coordinations and Sociological Differences in the Construction of the Intellect, In: *Progress in Applied Social Psychology*, Vol. 1, Edited by G. M. Stephenson and J. M. Davis, 1981, John Wiley And Sons.

1 E kétféle lehetőséget Piaget-bírálatában Rommetveit (1978) ütközteti.

- DURKHEIM, E., 1971, A szociológiai módszer szabályai, In: FERGE (szerk.), *A francia szociológia*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- DURKHEIM, E., 1980, Nevelés és szociológia, Tankönyvkiadó.
- HABERMAS, J., 1971, A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása, Gondolat.
- HABERMAS, J., 1982, A történelmi materializmus rekonstrukciójának kérdéseihez, T. K. Tanfolyamok.
- HABERMAS, J., A kommunikatív cselekvés elmélete, A Filozófiai Figyelő és a Szociológiai Figyelő különkiadványa (dátum nélkül).
- HEGEL, 1957, A logika tudománya, Akadémiai Kiadó.
- HILL, C., 1968, Az angol forradalom évszázada 1603—1714, Kossuth Könyvkiadó.
- HOBBS, T., 1970, Leviatán, Helikon.
- JANET, P., 1983, A magatartás pszichológiája, In: PLÉH Csaba (szerk.), *Pszichológiatörténeti Szöveggyűjtemény II.*, Tankönyvkiadó, Budapest.
- KALUZSNYIN, L. A., 1979, Bevezetés az absztrakt algebra, Tankönyvkiadó.
- LUDASSY, M., 1975, A természeti törvénytől a közömbös természetig, In: LUDASSY (szerk.), *A Francia Felvilágosodás morálfilozófiája*, Gondolat.
- LUDASSY, M., 1977, 1688—1789: Az angol morálfilozófia száz éve, In: MÁRKUS Gy. (szerk.), *Brit moralisták a XVIII. században*, Gondolat.
- MARX, K., 1978, A tőke, Budapest.
- MARX, K., 1977, Gazdasági-Filozófiai kéziratok 1844-ből, Kossuth Könyvkiadó.
- MEAD, G. H., 1973, A pszichikum, az én és a társadalom, Gondolat.
- MÉREI F., 1978, Gyermeklelektan és ismeretelmélet: Piaget életműve, In: PIAGET, *Szimbólumképzés a gyermekkorban*, Gondolat.
- MILL, J. S., 1983, A szabadságról, Kritérium, Bukarest.
- MOSCOVICI—PAICHELER, 1980, A munka, az egyén és a csoport, In: PATAKI F. (szerk.), *Csoportlelektan*, Gondolat.
- PIAGET, J., 1970a, A gyermek kétféle erkölce, In: *Válogatott tanulmányok*, Gondolat.
- PIAGET, J., 1970b, Az értelmi fejlődés társadalmi tényezői, In: *Válogatott tanulmányok*, Gondolat.
- PIAGET, J., 1970c, Az értelmi műveletek és fejlődésük, In: *Válogatott tanulmányok*, Gondolat.
- PIAGET, J., 1970d, A pszichológia, az interdiszciplináris kapcsolatok és a tudományok rendszere, In: *Válogatott tanulmányok*, Gondolat.
- PIAGET, J., 1970e, A matematikai struktúrák és az értelem műveleti struktúrái, In: *Válogatott tanulmányok*, Gondolat.
- PIAGET, J., 1977, The origin of intelligence in child, Published in Penguin Education, Cox and Wyman Ltd, London.
- PIAGET, J., 1978, Szimbólumképzés a gyermekkorban, Gondolat.
- PIAGET, J., 1983, Genetikus logika és szociológia, In: PLÉH Csaba (szerk.), *Pszichológiatörténeti Szöveggyűjtemény, II.*, Tankönyvkiadó.

- PATAKI F., 1973, G. H. Mead és a szociálpszichológia, In: MEAD G. H.: *A pszichikum, az én és a társadalom*, Gondolat.
- POLÁNYI K., 1976, Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet, Gondolat.
- ROMMETVEIT, R., 1978, On Piagetian Cognitive Operations, Semantic Competence, and Message Structure in Adult-Child Communication, In: MARKOVÁ I. (szerk.), *The Social Context of Language*, John Wiley and Sons, Ltd.
- ROUSSEAU, J. J., 1972, A társadalmi szerződés, Kriterion.
- ROUSSEAU, J. J., 1975a, Politikai töredékek, In: LUDASSY M. (szerk.), *A Francia Felvilágosodás morálfilozófiája*.
- ROUSSEAU, J. J., 1975b, Erkölcsi levelek, In: LUDASSY M. (szerk.), *A Francia Felvilágosodás morálfilozófiája*.
- ROUSSEAU, J. J., 1975c, Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól, In: LUDASSY M. (szerk.), *A Francia Felvilágosodás morálfilozófiája*.
- ROUSSEAU, J. J., 1975d, Előszó a Nárcisszuszhoz, In: LUDASSY M. (szerk.), *A Francia Felvilágosodás morálfilozófiája*.
- RUZSA, I., 1984, Klasszikus, modális és intenzionális logika, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- SMITH, A., 1959, A nemzetek gazdagsága, Akadémiai Kiadó.
- SMITH, A., 1977 Az erkölcsi érzelmek elmélete, In: MÁRKUS Gy. (szerk.), *Brit moralisták*.
- SCHMIDT, T., 1977, Algebra, Tankönyvkiadó, Budapest.
- TURNER, J., 1981, Az értelmi fejlődés, Gondolat.
- VIGOTSZKIJ, L. SZ., 1971, A magasabb pszichikus funkciók fejlődése, Gondolat.
- WEBER, M., 1982, A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme, Gondolat.
- WEIL, H., 1980, Szimmetria, Gondolat.

ZOLTÁN ÜLKEI

STEP IN THE OTHER ONE'S SHOES

The present paper analyses the historical development of the notion of „decentration”. It proposes to discriminate four stages in the use of „decentration” concept: at the beginning it was influenced by a normative element of ideologies belonging to revolutionary movements; at the second stage it appeared as a suggestion implicit in enlightenment’s political and moral philosophies; at the next stage the idea came to be a descriptive means in the economical anthropology of the early capitalism; and finally, it was formulated as an explanatory concept in psychology. The notion

under study appears to keep relating to the question of „reciprocal relations” and „domination relations” between participants, while it has been changed from a normative concept to a descriptive-explanatory one. In my view this fact is not a „historical contingency”, but comes from the notion's abstract construction (which is based on mutual interchangeability between equal parts).