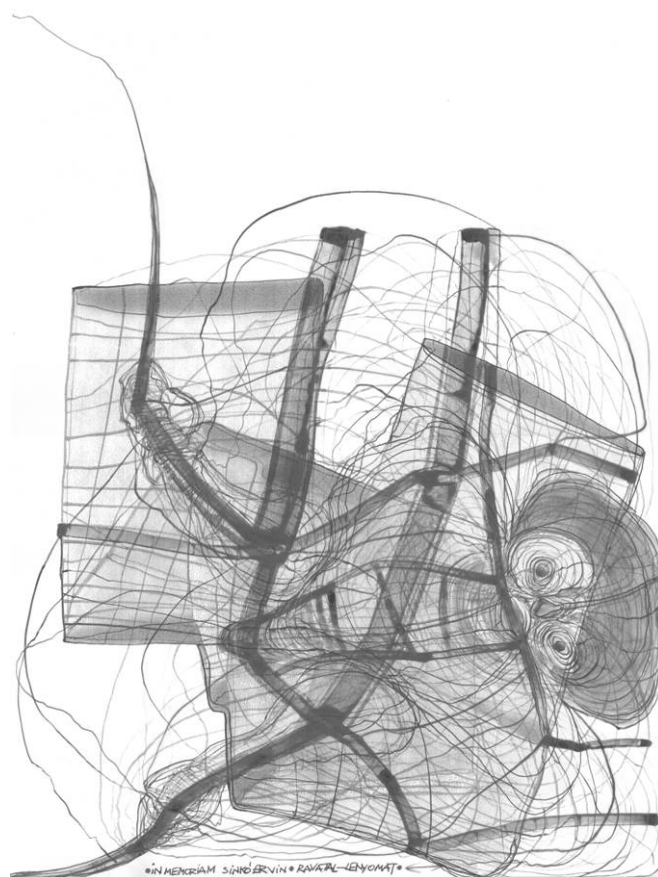


29. Die Frühschriften 235.
30. MEM: 42. 109.; JAÖM III: 265.
31. Fromm, Erich: Das Menschenbild bei Marx. Frankfurt am Main 1980., Europäische Verlanganstalt 107.
32. PIM Kézirattár 1087/32.
33. PIM Kézirattár 1087/62.
34. MEM: 107.
35. MEM: 116.
36. MEM: 108.
37. MEM: 109.
38. MEM: 116.
39. AÖM III: 269.
40. JAÖM III. 178.





BÓKAY ANTAL

Marxizmus és pszichoanalízis

JÓZSEF ATTILA ELMÉLETEI



Elmélet, költészet, világkép

József Attila saját hangja, ma is meghatározó hatású költői karaktere 1925 és 1929 között formálódott meg. A *Tiszta szívvel*-től kezdődően egyre következetesebben és tudatosabban alkalmazza a legjelentősebb európai költészeti trendekben is uralomra jutó késő-modern tárgyias diszkurzust, egy olyan poétikát, amely a személyes élmények szimbólumteremtő varázslata helyett a szelf és a tárgyi világ materiális hátterű, homogén strukturált-ságát mutatja fel. 1929-ig ez a tárgyias költészet sokféle irányból, sokféle tematikából és igen változékony világnézeti háttér-momentumokból mintegy induktíven rakódik össze. Az 1930-as év már ezen a tárgyias költészeti stratégián belül hoz jelentős fordulatot: a tárgyias megközelítés induktív, sokféle poétikai elemmel próbálkozó módja rövid idő alatt deduktív poétikai stratégiára vált, és a tárgyi szemléletmód (majdnem) minden eleme egyetlen világkép, egyetlen lét-konstrukciós elv, a marxizmus alá sorolódik. A marxizmus persze olyan gondolatrendszer, amely kifejezetten, természetéből következően igen alkalmas nemcsak egy ilyen totalizáló érvényű tárgyias világkép és poétikai stratégia felépítésére, hanem egy cselekvési modell, személyes és közösségi szerep gyakorlására is. Marxot parafrazálva: a marxizmus poétikai integrálásával a tárgyias költő nemcsak a lét figuratív megragadásához, hanem annak (sajátos természetű, szerepű) megváltoztatásához is eljut (erről szól Walter Benjamin „Az alkotó mint termelő” 1934-es tanulmánya Lukács György ebben az időben publikált több írása vagy olyan nagyon különböző költők útja mint Aragon, Eluard és W. H. Auden). József Attila költői és gondolkodói eszméleteiből 1930-ban eltűnnek, elhalványulnak korábban oly fontos gondolatok és szerzők (Bergson, Croce) és minden elem, minden szellemi forrás és poétikai-gondolati eredmény a marxizmusra és a marxizmusba épül. Emiatt kulcsjelentőségű az, hogy rekonstruáljuk a költő marxista világképét, annak belső változásait, tematikus értelemben véve koherens vagy éppen inkohereus elemeit, összefüggéseit.

A marxizmus fent említett deduktív, összefogó-értelmező szerepének a következménye az, hogy az 1930 után keletkezett elméleti írásoknak más és jelentősebb költészeti funkciója van, mint a korábban készült tanulmányoknak: felvetéseik olykor szó szerint jelen vannak a versekben, sőt a bennük kialakított nézetek lezárnak, értelmeznek, konstruálnak, azaz valamiféle metapoétikai szervező szereppel is rendelkeznek. A különböző (elméleti versus poétikai) kifejezési modalitások közötti kapcsolat és hatás persze még akkor sem egyszerű (és akármerről nézve sem egyirányú), amikor ez kézenfekvőnek tűnik, azaz semmiképpen sem „lefordításról”, ugyanannak hol fogalmi, hol képi megjelenítéséről van

szó. Sokkal inkább egy konstruktív-dekonstruktív jellegű, támogató-kioldó, értelmező-elitkoló, identitásra törekvő, de azt mindig megbontó két beszédet olvashatunk itt egymásra. Az elméleti írások a diszkurzus természetéből következően egyrészt referenciális, leíró szándékúak, másrészt elvi integrálásra, absztrakcióra, racionális megoldásra törek-szenek, ezért egyfajta meta-konstrukciókként, totalizáló gesztusokként működnek. Lénye-ges azonban, hogy a költő fogalmakkal lejegyzett marxizmusa a totalizáló szándék ellenére sem homogén, a személyes és politikai történet nyomán változik, sőt egy olyan belső logi-kával (vagy mint megmutatnám retorikával) működik, amely párhuzamosítható a poétikai alakulással.

Vázlatomban – mely inkább egy hosszabb írás munkaterve és nem egy részletesen ér-velő tanulmány – azt bizonyítanám, hogy József Attila az 1930-ra megformálódó és aztán egész maradék életében egyértelműen uralkodó marxista világképe és az ehhez határo-zottan kapcsolódó poétikai beszédmódja többféle, egyre komplexebb (talán egyre ellent-mondásosabb) modellt követett. Három olyan – egy-egy elméleti íráshoz köthető – ala-kulási fázist szeretnék jelezni, amelyek elméleti-filozófiai, politikai és poétikai szempont-ból is elkülöníthetők. A három szakaszban a pszichoanalízis eltérő szerepe, lehetőségei is (a marxista alap-keret változása mentén) hol erőteljesebben, hol halványabban kitapint-hatók. A három fázis három kulcsjelentőségű elméleti íráshoz kapcsolható:

Az első az *Egyéniség és valóság* 1932 júniusából.

A második *A szocializmus bölcselete* 1934 novemberéből

A harmadik pedig a *Hegel, Marx, Freud* 1936-ból

Az elméleti írások és versek párhuzama nem egyszerű, egy bizonyos szintig azonban definiálható. Vannak kötetek, versek, amelyek egy-egy modell, világlátás filozófiailag is koherens költői megjelenítésére törekednek. Az 1930-as *Döntsd a tőkét!* és az 1932-es *Külvárosi éj* az első marxizmusmodell mentén gondolkodik, de ennek a modellnek átfogó versi megfogalmazása csak később (a valószínűleg 1932 végén keletkezett) *A város pereménben*, illetve az 1933 márciusában megjelenő *Téli éjszakában* történik meg. Az 1934 decemberben megjelenő *Medvetánc* kötet utolsó *Versek 1933–1934-ből* című része már az első és második modellhez kapcsolódódó verseket is tartalmaz, sőt a harmadik modell felé is megtörténik a nyitás.

Az első (a törvény-elvű) marxizmus – a metonimikus fogalmi rendszer kiépítése

Az *Egyéniség és valóság* az első marxizmus modell legfontosabb megfogalmazása, 1932 júniusában a József Attila által szerkesztett, az illegális kommunista párt által támogatott, mindössze egyetlen számmal előrukkoló *Valóság* című folyóirat kezdő tanulmányaként jelent meg. A cím (és előlött a folyóirat címe) is jelzi az írás központi törekvését: úgy pró-bál különböző létszinteket egymásra vetíteni, hogy azok meghatározó mozzanataként egy sajátos tárgyiaságot, egy sajátos „valóságot” fedezzen fel. Maga a tanulmány azonban egy szót sem szól arról a valamiről, a „valóságról”, amit kétszeresen is címbe emelt. Talán azért, mert pontosan arról van szó, amit a *Történelem és osztálytudatban* is olvashatunk: a valóság az a létezési modalitás, amelyben a világ tárgyi-materiális alapja és ilyen ten-denciái átláthatókká váltak: „A tudatossá válás az egészhez való viszony megvilágosulása

által valóságot kölcsönöz a mindennapi harc mozzanatának, a pusztá tényszerűségéből, egzisztenciából valósággá változtatja azt¹. Talányos, hogy miért az „Egyéniség” lett a tanulmány címének első szava, hiszen az „egyén” a tanulmányban vázolt lét-szerkezetben nem rendelkezik autonóm hellyel, csak vektorok, folyamatok találkozása. Tematikai szempontból pontosabb lett volna egy olyan cím (például: „Társadalom, egyén, forradalom és neurózis”), amely a részfejezeteket foglalta volna össze.

A tanulmányban egy kiemelt szerepű tárgyiasság, a „termelési eszköz” kap középponti, minden mást felépítő szerepet, ez a reprezentatív valóság. Ez egy olyan különleges *tárgyiasság*, amely integráló, irányító középpontjává (tárgyasult lét-területévé) válik minden egyéni és társadalmi folyamatnak. A tanulmány elején olvashatjuk, hogy „a társadalom a termelési eszköz révén alanya és tárgya a természeti anyag társadalmasításának” és ebben a folyamatban a termelési eszköz ugyan kifejezetten tárgy, a társadalom produktuma, de ugyanakkor a társadalom aktív, teremtő központja, azaz alany is. Nincs tehát autonóm, magánvaló természet, nincs érintetlen tárgyiasság és nincs autonóm cselekvő sem, amit és akit ilyennek hittünk nem más, mint a termelési eszköz által létrehozott, abban artikulált folyamat, *viszony* produktuma. A viszony: leképeződés, transzformáció, egy átható homológia, amely a lét különböző strukturált síkjait egymásnak megfelelteti, de – figyelmeztet minket a költő – „a termelési eszköz nem objektivációja e viszonyoknak, hanem maga a viszony a maga társadalmi valóságában”. A különbségtétel fontossága abban rejlik, hogy ezért egyértelmű: a tárgy nem reprezentáció, nem visszatükrözés, hanem az a dolog maga, azaz a viszony maga. A *Történelem és osztálytudat* erről így ír: „azok a közvetítési formák, amelyekben és amelyek által az adott tárgyak létezésének közvetlenségén való túllépés megtörténik, mint maguknak a tárgyaknak strukturáló felépítési elvei és reális mozgási tendenciái kerülnek felmutatásra” vagyis „egybeesik a történeti és gondolati genesis”² Hasonló történik a tárgyasult költészetben: a tárgy itt sem reprezentáció, hanem egy olyan metonimikus lét-sorozat, amely tárgyasult mivoltában (például „téli éjszaka” létében) a viszony, mint olyan konstruálódik. A „viszony fogalma maga az emberi szubjektum objektivációja”, ezért a társadalom „nem csupán anyagi viszonyban álló emberek mozgó összessége, hanem egyben emberi viszonyok mozgó anyaga is”.

A következő fejezet, mely „Az egyén” címet viseli az individuumot illeszti be ebben a gépezetbe: „Az egyén, illetve egyéniség tehát semmi módon nem fix vagy önálló alany, hanem társadalmi folyamat, a termelésnek tárgya és alanya, társadalmi alany és társadalmi tárgy.” Az egyén egyrészt tárgya a termelési eszköznek, másrészt alanya, aktivizálója annak, önmagában mint individuum nem létezik, kizárólag egy olyan sajátos tér, kereszteződés, amelyen, ahol a viszonyok működnek, folyamatba állnak. Az egyén fogalma már az 1931. szeptemberi Kassák-kritikában is hasonlóképpen fogalmazódott meg. Fontos megfigyelni, hogy ez a kritika már az egy évvel későbbi *Egyéniség és valóság* 1–2. részének logikája szerint épül fel. Kassák munkásságát József Attila három lépésben elemzi, először a versek racionális építményét, másodsor társadalmi funkcióját és harmadikként a bennük megjelenő egyént, személyesség-képet vizsgálja. Az egyén azonban csak tárgyi-funkcionális csomópont: „Fontossá akkor válik, amikor egyben kihangsúlyozottan azt a kérdést is magával hozza, hogy az elmeműben megnyilatkozó egyéniség mifajta viszonyban áll a kö-

¹ Lukács, György. *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető, 1971. 243.

² *im.* 429.

zösséggel. Mert hiszen minden egyéniség csak különös hordozója a társadalmiságnak.” (110). Ugyanez a logika, az egyén feloldása a társadalmi-történelmi folyamatban jellemzi Lukács György felfogását is: „Az egyén soha nem lehet a dolgok mértéke (...) csak az osztály (és nem a „nem”, ami csak kontemplatív-stilizált, mitologizált egyén) képes a valóság totalitásához gyakorlatilag, átalakítóan viszonyulni. S az osztály is csak akkor, ha a készen talált, adott világ dologi tárgyiségében képes megpillantani azt a folyamatot, amely ugyanakkor az ő saját sorsa is. Az egyén számára a dologiség s ezzel együtt a determinizmus (a determinizmus a dolgok gondolatilag szükségszerű összefonódása) megszüntethetetlen.”³

Az *Egyéniség és valóság* következő lépése a tárgyi viszonyok narrativizálódásának felvetése, ez az a folyamat, amelyben a termelési eszközökből, a reprezentatív tárgyból konstruktív sorozat, történelem, múltba és főleg jövőbe ható történet formálódik. A termelési eszköz sajátos tulajdonviszonyba kerülése fordítja azt át valamiféle társadalmi-történelmi tárgyba, a *tőke* jelenségébe. A tőke „dologi képzetének” megfelelő a tulajdonviszonyok mentén megformált személyi képlet a tőkés-bérmunkás viszony. József Attila ezt is az alany-tárgy dialektikán vezeti le, és egy olyan társadalmi ellentmondást mutat be, amely az alanyi-tárgyi váltások, a viszonyból következő folyamat szabad kibomlása helyett annak rögzítését, megmerevítését jelzi, a tőkés csak alanyi, a bérmunkás csak tárgyi pozícióban van. Ez a viszony-alakulás vezet el egy reprezentatív, tárgyas narratívához, a forradalomhoz, amely így nem más, mint az alany-tárgy dialektika felszabadulása, érvényesülése a szabad társadalmi önmegvalósítás lehetőségének megjelenése.

A tanulmány marxizmusa meglehetősen világos, határozott irányt mutat. Egy kizárólagosan materiális alapú, viszonyrendszerek, konstrukciók homogeneitására épülő, a hegeli dialektikát a kései, *A tőke* materiális logikájának módjára használó Marx mentén gondolkodik⁴. Centrális eszméje a totalitás, egy materiális teljesség, amely múltat, jelent és jövőt, kintet és a belsőt és minden társadalmi csoportot egyaránt abszolút törvénybe foglal, a felépítményt az alap szigorú, közvetlen következményeként tarja nyilván. Ebben a világban nincsenek áttételek, közvetítések, hanem csak tiszta viszonyok, nincsenek olyan köztes létezők, amelyek részben autonóm módon az egymással homogén leképeződéseket és folyamatokat befolyásolni tudnák. Ennek a eszmének legközelebbi párhuzama a kortársak között a *Történelem és osztálytudat* Lukácsa, vagy a későbbi marxisták közül az „antihumanista marxizmus” Althussere⁵.

A tanulmány negyedik, záró része „A neurózis” címet viseli. Kiindulópontja az az általános, már felvezetett gondolat, hogy „az egyén illetve egyéniség társadalmi folyamat, a társadalmi alanynak és tárgynak az azonossága”. Ennek az azonosságnak a megbomlása

³ im. 485.

⁴ Jó összefoglalója lehetne ennek az a Marx-idézet, amelyet József Attila lefordított: „*Marx* Bev. Kritik der polit. Ökon. „Létük társadalmi termelésében az emberek akaratuktól független, szükségszerű, meghatározott viszonyokba lépnek; e termelési viszonyok megfelelnek az anyagi termelőerők egy adott fejlettségi fokának. E termelési vonatkozások összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, a valóságos alapot, amelyen a jogi és politikai fölépítmény emelkedik és amelynek megfelelnek a meghatározott társadalmi tudatok formái. Általában az intellektuális politikai és társadalmi életfejlődés föltétele az anyagi élet termelőmódja.”

⁵ A kettő között persze jelentős különbség van abban, hogy az individualitást kizáró elméleti konstrukció álláspontját Lukács a Gazdasági-filozófiai kéziratok ismerete előtt, Althusser pedig ez után vallotta.

vezet el a forradalomhoz, és teremti meg a forradalmár pozícióját, vagy a forradalmi pozíció felismerésének lehetetlensége esetén belső töréshez, szakadáshoz: neurózishoz. A neurózis definíciója igencsak reduktív, direkt módon szexualizálódik, egyszerűen az orgazmusképesség mentén határozódik meg. Bizonyos értelemben a neurotikus és a forradalmár ugyanazon pozícióban van, mindkettő a társadalmi alany és tárgy viszonyának megbomlása mentén létezik. Ez az a pont, ahol József Attila közvetlenül is Freudra utal: a *Totem és tabu* idézi, jelzi, hogy ott Freud a „vadnépek és neurotikusok” hasonlóságáról beszél anélkül, hogy a vadnépeket neurotikusnak gondolta volna.

A pszichoanalízis elméleti beépítése⁶ az etika és erkölcsiség problémájának kizárására is szolgál, erről elsősorban a *Korunk* számára 1932 nyarán Totis Béla könyvéről készített (de akkor kéziratban maradt) kritika szól. A pszichoanalízis (amely itt határozottan tudomány, nem pedig terápia) pontosan arra való a személy esetében, mint a marxizmus a társadalom esetében: mindkettő korigálja a gépezet, a termelő társadalom működésének hibáit: „*A marxizmus az elnyomott proletáriátus fölszabadításának, a pszichoanalízis az elfojtásokkal teli lélek gyógyításának a tudománya*” – írja a költő⁷. Itt, a Totis-kritikában, a költő részletesebben ki is fejtje a pszichoanalízis és az abban megmutatott egyéni lelki folyamatok lehetséges magyarázó pozícióját. A többször elismételt központi kritika az egyén pozíciójával kapcsolatos. József Attila bírálatának éle Totis azon hiedelme, hogy

„*az egyén képes önmagát fölszabadítani saját magának gátlásai alól. Pedig marxizmus és pszichoanalízis egyként azon az állásponton van, hogy megoldás csak társadalmilag lehetséges – pszichoanalitikai kezelést sem folytathat az egyén önmagán, az is csak társasan, társadalmilag, orvos segítségével lehetséges*”. (128.)

Később erre a problémára a költő újból visszatér:

„*És gondolatlan kispolgári beállítás, hogy az ifjúság saját egyéni kultúrájával föl-szabadulásra tehet szert. Az ifjúi és egyéni kultúra az általános kulturális fölépítmény része, amelyet megváltoztatni csak a gazdasági alap megsemmisítésével és új gazdasági alap teremtésével lehet.*”⁸

A polgári társadalom következménye nemcsak az „ellentmondásos tudat”, hanem „a hazug tartalmú tudatból kialakuló tudattalan”(128.). Ennek forrása a polgári társadalom elfojtó hatalma (erkölcse és osztályérdeket szolgáló humanizmusa), amely – hacsak valaki forradalmárként ki nem szabadul a hatása alól – neurotizál, megbetegít. A Totis-kritika nem foglalkozik a pszichoanalitikus terápia kérdésével, logikája inkább arra vezet, hogy ez a terápia mellékes, az igazi terapeuta a forradalom, a pszichoanalitikus csak példákat, bizonyítékokat gyűjthet arra, hogy lám, a kapitalizmus milyen ellentmondásos, megbetegítő helyzeteket teremt. A terápia csak a tüneti kezelés szerepét kaphatja, miközben a pszichoanalitikus elméleti belátás fontos leleplező, megvilágító funkcióval bír a kapitalista társadalom működésének feltárását célzó heroikus filozófiai és politikai munkában. Nem érdektelen, hogy ebben az időszakban a költő saját élete is a mozgalom és a pszichoanalitikus terápia kettős hatása alatt állt. Vajon ő magát minek tartotta inkább, neurotikusnak

⁶ A pszichoanalízis szerepéről vö.: Erős, Ferenc. „Freudomarxista volt-e József Attila.” In *Miért fáj ma is – Az ismeretlen József Attila*, by Horváth Iván és Tverdota György, Budapest: Balassi Kiadó, 1992. 259–296.

⁷ A kiemelés József Attiláé.

⁸ A kiemelés József Attiláé.

vagy forradalmárnak? Talán a Totis-kritika egyik mondata a válasz: „Ha megvan / a polgári erkölcs/ benne mégis, (hiszen a forradalmár is ebben a társadalomban nyerte létét és tudatát), akkor állandóan küzd maga ellen is, (ami parapatias tünet is lehet).” Ugyanez általánosabb megfogalmazásban: „az egyén 'idegessé' válik, saját magával meghasonlik, mert ami ellen társadalmi méreteken küzd, az megvan benne is, annak ő is részét alkotja” (129.).

A Totis-kritika tartalmaz egy rövid elméleti, metapszichológiai gondolatmenetet is, amely a pszichoanalízis felől fogalmazza meg a kapitalista társadalom ellentmondásaiba taszított ember élethelyzetét:

„Az életösztön a társadalomban születő egyén számára nem lehet más, mint a társadalmi élet ösztöne, minthogy pedig a tőkés társadalom elháríthatatlan akadályokat emel az életösztöne kielésee elé, az egyén már a gyermekkorban olyan konfliktusba kerül saját magával, amely egyénileg megoldhatatlan. A társadalmi élet ösztöne kizáró ellentétévé válik a kapitalizmusban az életösztönnek, tehát – kizáró ellentétről van szó – nem alkothatnak egységet. Az ilyen alapon létrejött lelki konfliktus hasonlít a kapitalizmus lényegéből folyó gazdasági válsághoz. Az életösztön úgy kerül szembe a társadalmi élet ösztönével, ahogy a szükségletek kielégítésére szolgáló hasznos cikkek termelése ellenmondásba jut az értéktárgyak termelésével. *A parapatia, az idegesség bacillusa az áru és a magántulajdon.*”

A használt fogalmak – a pszichoanalitikus diszkurzus felől nézve – nem elég szabatosak, de rekonstruálható az az elméleti pozíció, amelyet a költő itt működtet. Az életösztön fogalma Freud 1920-as, magyarul 1923-ban megjelent *A halálösztön és az életösztönök* című művéből származik. Freud az életösztön kategóriájába fogja össze a szexuális ösztönök és az én-ösztönök csoportjait. Az életösztönök létrehoznak, teremtenek, metafizikai ellentétben a halálösztönrel, amely egy élet előtti organikus csendet próbál visszaállítani. József Attila megkettőzi az életösztön fogalmát, feltételezi, hogy az adott történeti pillanatban, a kapitalizmusban van ennek társadalmi és egyéni változata, amelyek között ellentmondás, szakadás alakult ki. Az életösztön problémájának felvetése már sokkal átfogóbb gondolat, mint a koitusz- és orgazmusprobléma, amely az *Egyéniség és valóság* utolsó részének kérdése. Az életösztönök fogalmával jelzett emberi jelenség ugyanis komplexebb a pusztán orgazmus szempontnál, a szexuális ösztön koncepció mellett az én-ösztönöket, azaz a személyt nárcisztikusan teremtő erőviszonyokat is magukba foglalják. Nem mellékes, hogy József Attila ezen felvetése határozottan ellentétes Wilhelm Reich elgondolásaival: Reich kifejezetten ellene volt, elutasította az életösztön és halálösztön fogalmait.

A világ mindenféle leképezése hordoz valamiféle retorikai stratégiát, hiszen a leképezés vagy kifejezés során végtelen sok vonatkozást kell véges szemantikai és szintaktikai konstrukciókkal felidézni. Ha ilyen szempontból is átgondoljuk József Attila eszmei alakulását, akkor jól érzékelhető, hogy az első marxizmusmodell világkezelési módja, megalapozó retorikai hozzáállása *metonimikus*: a költő úgy gondolkodik a világról, hogy a lét részrendszerek párhuzamos, homogén viszonystruktúrákra épülő egységek, egymás-mellettiségek működése, amelyben a hangsúly természetesen a centrális tárgyiasságon, a termelési eszközön van. De a termelési eszköz nem képeződik le a többi lét-jelenségben és folyamatban (nem szimbolikus vagy metaforikus), hanem csak elsődleges és legtisztább

megjelenése egy viszonyrendszernek, egy konstrukciónak, amely modelljére hangolva az adott történelmi világ többi jelenségében (egyénben, közösségben, kultúrában) is megformálódik. Ez pedig pontosan a metonímia elve: egy metonímia akkor hatásos, ha a figurális elem mintegy varázsütésre egy olyan struktúrát hordoz, amely más lét-komponensekben (például az egészben és a részben is) is meghatározó. A világkép ilyen retorikai karaktere még nyilvánvalóbb a versekben, amelyek esetében persze már nemcsak a világkép rendelkezik metonimikus logikával, hanem maga lírai diszkurzus is metonimikai természetű. Érdemes ezért egy pillantást vetni azokra a versekre, amelyek ennek a metonimikus marxizmusnak mentén készültek. Messze legjelentősebb és poétikai szempontból is legjobb közülük a *Téli éjszaka*, mely az elméleti fejtegetések hozzá képest szegényes fogalmi dialektikájával párhuzamosan a poézis életterében, élményvilágában teszi megformálttá (szemléletes végső világegésszé) az *Egyéniség és valóság* lét-felfogását. A lét megragadása, az eszmélés négy nagyobb egységben és az idő illetve a tér allegorikus-metonimikus totalitásában történik. Kontextusa a látás, ő ennek birtokosa, a „fegyelmezett”, törvénybe, rendbe illeszkedő, mindezt képviselni tudó szubjektum, akinek léte, megismerési tevékenysége az osztálytudat, az azonos szubjektum-objektum személyes megjelenése, ő az, akiben összegződni tud a valóság tér és időbeli teljessége. Ebből a pozícióból aztán egy teljes történelmi materialista metafizikát kapunk. Az első lépése az ellobbanó nyár, az antropomorfizált, szubjektíven átélt világ eltörlése. A hangulattal, a bensőséggel átítatott tárgyvilág az alkony és az ősz, azaz a szükségszerű elmúlás elkerülhetetlen metonimikus-narratív rendjébe illesztődik. Ellenében jelenik meg az éj a csillagok gépezetével és a tél a melegség teljes hiányával, a kontrasztos átlátás lecsupaszított struktúráival. Ezzel teremődik meg a dezantropomorfizált társadalmi tárgy totalitása. Kulcsmondata a „Tündöklök, mint a gondolat maga, / a téli éjszaka.” – itt jön létre az eszme és tárgy, a fény és a sötét radikális oxymoroniaiba emelve az abszolút negativitás, elidegenedett megfosztottság, mely egyben az átlátás, a lényeg létszerű (valóságos) megragadásának lehetőségét is rejti. A második rész ilyen metafizikai megfogalmazását viszi tovább a „külön kis téli éj”-ként megjelenő tárgy és történet, a vonat képe, majd általa a városba, a termelés allegorikus terébe érkezés. A végén mindent zár a személy, a társadalmi alany, az osztálytudat, a történelmi belátás szubjektuma-objektuma, a mérnök költő képe, aki egy új, minden eddiginél mélyebb intellektualitású és realitású tulajdonviszony képviselőjeként, ama termelési eszköz legtokéletesebb individuális megvalósulásaként lép fel e különös színpadra.

József Attila költészetben van azonban a marxizmusnak egy további, igen lényeges, és retorikailag karakteresen értelmezhető szerepe, mely pontosan ebből a záró, összefoglaló, totalizáló pozícióból fakad. A poétikai diszkurzusban a metonimikus sorok, párhuzamok éppúgy összefoglaló alapeszmékként tudnak zárulni, mint a filozófiai rendszerben, de annak fogalmi apparátusa helyett a költészet erre kulturálisan, ideológiailag definiált közös képeket, azaz *allegóriákat* tud használni. A marxizmus tárgyias versei ezért rendszeresen megidézik a munkásmozgalom allegorikus jelentés-konstrukcióit: a gyárak, a külváros, a gép, a vonat, a vörös csillag, a proletár vagy éppen a kasza mind olyan képek, amelyeknek tartalmát az olvasó a kulturális-politikai hagyományból tudja. Az allegorikus képek koherens utalásrendszert, formális-retorikai szempontból nézve egyfajta mítoszt (egy allegorikus narratívát) építenek, amely zárni, keretezni tudja, összefoglaló értelemmel látja el a metonimikus felvezetés természetéből következően egyébként szétszóródó versi elemeket.

Eliot egykor James Joyce kapcsán beszélt erről: az *Ulysses* allegorikus háttére egy olyan kulturális forma, amely retorikai működésével totális rendszerbe vonja az egyébként szét-szóródni induló tárgy-elemeket.

A pszichoanalízis következetes elméleti integrációjának tükrében meglepő, hogy az ebben a periódusban keletkező költészetben, éppen abban a diszkurzusban amely leginkább személyes lehetne, nyoma sincs a pszichoanalízisnek. A *Téli éjszaka* vagy az *Elégia* személye, se a költő-mérnök, sem a kapitalizmus világába épült elidegenedett (a „zörgő kabát” lakosa) nem neurotikusok, nincsenek orgazmusproblémáik, és nincs pszichoanalitikus elem az időszak legjelentősebb személyesség versében *A hetedikben* sem. A nagy versek személyei mind az adott kor tárgyi-termelési folyamatainak termékei, akiknek lelke ül a kor, de akik „hú meghallói a törvényeknek”, akik az „anyag gyermekei”, és akik megértik „a termelési erőket odakint s az / ösztönöket idebent...”. Részletes tárgyalást kíván azonban az az érdekes tény, hogy a versekben mégis felfedezhető egy személyes minőség, amely kifejezetten pszichoanalitikus háttérűként értelmezhető, de amelynek az elméleti írásokban nem találjuk nyomát. Ez a lelki modalitás, pszichés patológia a melankólia. Nemcsak rendszeresen felbukkanó kulcsszó a „reménytelenség”, a „bú” és a „bánat”, hanem a poétikai tárgyiasság konstrukciójában, hangulatában is alapvető szerepe van a mindent átható depressziónak. A melankólia egy olyan lelki patológia, amelynek gyökere, eredete a korai, ödipális előtti vágy-kapcsolatokra megy vissza, arra az időszakra, amikor az én első konstrukciója megszületik. A melankólia az én-ideál elvesztése a Másikban, az a hely, ahol a kép és képzelet, ez az életet mentő, fenntartó pótlék születik. József Attila teoretikusan itt még nem építi be rendszerébe (bár Freud *Gyász és melankólia* című 1914-es írását akár ismerhette is), fogalom nélküli poétikai tapasztalatként azonban mindenképpen jelentős szerepet kap⁹.

A második marxizmusmodell – az öntudat fogalma, a metonimikus metaforizálása

A második marxizmusmodell politikai szempontból a németországi fasizmus uralomra jutásának, a bolsevizmus embertelen terrorjának zavaró hírei mentén, de igazából egy sokkal mélyebb belső világképi és poétikai alakulás eredményeként formálódott meg. A három dolog, az élet-élmény, a lét-élmény és a poézis-élmény egyszerre, párhuzamosan változott.

E modell kulestanulmányában *A szocializmus bölcséletében* a kiindulópont politikai, a fasizmus és bolsevizmus kettőse, az a politikai helyzet, amelynek eredményeként az „egész művelt világ a forradalmak és ellenforradalmak jegyében kering” (147.). A világkép konstrukciója itt már nem tárgyi, nem a termelési eszközre épülő, mint az *Egyéniség és valóságban*, hanem a társadalmi cselekvésre (a forradalomra) és annak háttérére hivatkozva konstruálódik. A korábbi, gépezetszerű, direkt homológia helyett egy bonyolultabb folyamat kerül a problémafelvetés centrumába. A korábbi (a költő által is vallott) modell határozott kritikáját jelzik az olyan kijelentések, mely szerint a „bolsevista elmélet” „a termelési eszközökhöz fűzött hiú reménnyel”(150.) lépett fel, és hogy tévesen (de pont mint

⁹ Erre – mivel kifejezetten költészeti kérdés – most nem térhetek ki, de jelezném, hogy e téma olyan értelmezési feladatot rejt, mint például a *Reménytelenül* interpretációja.

a költő 1932-ben) úgy gondolta, lehetséges egy kis csoport tudatosságával a tömegek nyomorára építve egy új társadalmat létrehozni.

A tárgyi viszonyok hatásmechanizmusa („a valóság”) felett a költő egy olyan tudatot, egész pontosan: *közösségi tudatot* („a társadalmi eredet tudatát”) feltételez, amely közvetíti, tudatilag és ennek következtében cselekvésileg is leképezi (azaz tényleges történelem-alakításba vonja) a tárgyi-termelési viszonyokat. Ezért meghatározó jelentőségű „az emberek maguk csinálják történelmüket” marxi félmondat ismételt idézése, meg olyan Marx szövegekre kiemeléssel történő utalás, hogy „*magának a valóságnak is gondolatra kell törnie*” (148.), meg hogy „*az elmélet maga is anyagi erővé lesz, amint a tömegeket megragadja*”. Minden, a társas lét teljessége e valóságra törő gondolat, a közösségi öntudat lehetőségén múlik és e határozottan hegelianus eredetű fogalomra épül. A „társadalmi eredetű emberiség közösségi elve” az öntudat az közvetítő erő, az a forma, amely a világ tárgyi viszonyait cselekvésekké, társadalmak életformájának alakításává változtatja.

Elkerülhetetlen kérdésként merül föl, hogy milyen is önmagában ez a közösségi öntudat. A Hegel–Feuerbach–Marx vonulat szerint az öntudat absztrakt eszméből előbb emberi eszmévé, majd társadalmi tudatossággá vált, melynek tárgyi textusa a mindennapi élet („márpedig az emberek mindenekelőtt a mindennapi életüket termelik” [151.]). A mindennapi élet fogalom azonban itt még nem egy autonóm közeg, hanem a tárgyiasságok azon köre, amelyek a termelési viszonyok „objektív logikája” mentén kerülnek felismert, tudatosított viszonyba. A „termelési eszközök” „testesítik meg láthatóan és félre nem érthetően és határozottan az embereknek, a történelem alanyainak valóságos szellemét, reális tárgyi logikáját” (151.). A termelési eszközökben rejlő megfelelő tudat természetesen csak lassan, fokozatosan válik öntudattá, azaz cselekvő, társadalmat alakító erővé. Nem lényegtelen váltás az sem, hogy a társadalmi öntudat itt már nem helyettesítődik az osztálytudattal:

„*éppen azok a munkásemberek öntudatosak, akiknek „osztályöntudata” az emberiség társadalmi lényegének tudatából táplálkozik, vagyis magából az emberi öntudatból, ahelyett hogy az „osztályöntudat” a kiirtott emberi öntudat helyén hajtana ki. Ez a felfogás – természeténél fogva – nem veti meg a harcot, de elveti a parancsuralmat, mert hiszen fegyverrel senkit nem lehet emberi öntudatra kényszeríteni. Olyan eljárás volna ez, mintha a kényszerképzetes betegeket állandó ütlegelésekkel akarnók meggyógyítani.*” (149.)

Ezért különbözteti meg a költő a lét tárgyi-történelmi menetéből származó objektív társadalmi logikát az osztályhelyzetekből származó relatív szubjektív logikáktól.

Különösen élessé teszi a váltást az, ha megfigyeljük: nem egyszerűen néhány alapfogalom cserélődése történt, hanem a lét-projekció retorikai stratégiája változott meg. Az *Egyéniség és valóság* alapvetően egy metonimikus retorizálásra épült, a dolgok, történelmileg fontos tárgyak metonimikus hálója rejtette, sugallta azt a rendszert, azt a törvényt, amely alapján filozófiában és költészetben a világ elképzelhető volt. A *szocializmus bölcséletében* viszont ez a metonimikus sorozat metaforikus felettes konstrukcióba illeszkedik. Azt írja a költő, hogy „a termelési eszközök az objektív emberi szellem lecsapódásai”. A két szint között tehát nem szintagmatikus, hanem paradigmikus viszony van, azaz az objektív szellem, realizált formájában a társadalmi öntudat szubsztanciális mélye a megteremtett tárgyiasságoknak. Más léterületre csúszik át a törvény helye: A *szocia-*

lizmus bölcselete szerint Marx „a történelmi élet középpontjába a valóságos érzéki léten alapuló tárgyi, emberi logikát teszi – hiszen a tárgyi logika törvényei világosak egyedül”. A tanulmány vége felé a költő visszatér a bolsevizmuskritika közvetlenebbül politikai terepére, és Lenin villamosításról mondott jelszava kapcsán írja, hogy a bolsevikok „el- feledték, hogy nem a modern gépek hozzák létre a szocializmust, hanem az az emberekben rejlő eleven szellem, amely e gépeket megalkotta, s amelyeknek e gépek csak külső kifejezései” (152–153). A lenini felfogás – retorikai értelemben – metonimikus, a szocializmus a gépek sorába illesztett szintagmatikus elem pozíciójában jelenik meg, a költő viszont sokkal kreatívabb, analogikus viszonyt, vagyis egy esszenciális leképeződéseket lehetővé tevő metaforikus pozíciót tételez. Fontos persze figyelni arra, hogy József Attila nem valamilyen tudati tartalmat (tehát nem egy referenciális entitást, például valamilyen politikai eszmét) vél az öntudat mélyén felfedezni, hanem egy létértelmezési *formát*, az „emberi tudatról” beszél, ami az „emberi cselekedetek formai forrása”

Az *Egyéniség és valóság* koncepciójától jelentősen eltér az 1934-es forradalom-felfogás. A forradalom, mely ott a termelő erők és termelési viszonyok ellentmondásának automatizmusaként határozódott meg most bonyolult, egymásra vonatkozó hatások, egy többé-kevésbé sűrű közvetítő, dinamizáló közeg működésén keresztül jöhet létre:

„Az óhajtott és kikerülhetetlen, mert végül is tudatos követelménnyé váló, szocialista társadalmi forradalomnak az emberek közt és az embereken belül egymástól elválaszthatatlanul egyszerre kell játszódnia, más szóval, a társadalmat nem alakíthatja más, mint maga a társadalom.”

Különösen fontos az, hogy az idézetben hangsúlyozott: a forradalom „emberek közt és embereken belül” játszódhat le. A *Kripotin* kezdetű töredékben pedig már egyenesen azt olvashatjuk, hogy

„a történelem külső (technika) menetét nem követték elég sebesen a tömegek s az igazi történések most az embereken belül kell játszódnia.”

Az „igazi történések”, ez a belső folyamat azonban ezekben a tanulmányokban még nem kap önálló elméleti kifejtést, a probléma ebben az évben még csak a versekben jelenik meg. A *Kripotin* szöveg idézett mondatának második fele szerint ugyanis azért szükségesek ezek az embereken belül várható történések:

„hogy fölfejlődjön tudatuk a termelési eszközökben objektívált értelemig, amely értelemmel aztán a külső valóságba tehetik át ismét a társadalmi cselekményt.”

A második marxista modell a költészetben is megjelenik, sőt a jelentős versek (mint például a messze kiemelkedő *Téli éjszaka*) bizonyos értelemben sohasem mechanizálják annyira lét megjelenítését, mint a korai marxista tanulmányok, tehát nem igazán tehetőek be az elmélet által körvonalazott dobozokba. Másrészt folyamatosan jelen vannak olyan – gyakran épp a melankólia létélménye mentén íródott – versek, mint a *Medvetánc*, a *Fák*, a *Reménytelenül*, a szűkebb személyesség lehetőségeit mérlegelő költemények (*A hetedik*, az *Invokáció*). Vannak azonban olyanok, például az *Elégia*, amelyekben a személyesség társadalmi pozíciói kerülnek előtérbe, és megváltozik az a bizonyos „embereken belüli” hangsúlya, iránya. Egy későbbi példát, az 1934-e *Falu* című verset említeném, mely a *Téli éjszakához* hasonlóan metafizikai mélységgel foglalja össze a periódus létélményét.

A versben a falu világának, tárgyias terének bemutatása során a nagy tágas térből egyre kisebb dolgok, tárgyak, helyek felé jutunk el. Aztán kétszer három ponttal váltunk át

az emberi világra. Az önmagában szétszóródott tárgyi világ itt már telítve van az emberi benső modalitásaival, a végességgel, a vággyal, a földre kényszerítettséggel, az öleléssel, a boldogsággal, az agresszivitással, illetve ennek elmúlásával. Minden bensőség pontosan arra a helyre tart, ahol „most dicsőség és erő / a repedt pajta...”, aztán ott a tér felkutatása megáll, az út véget tud érni, mert van egy átölelő, magába foglaló titokzatos tárgy, melynek lényege a bensőség, a héj és a benne lévő hely. Ez a belépés pillanata az ihlet állapotába, a csendbe, az értelembe (ezek a *Téli éjszakának* is fontos modalitásai), találkozás a hang elmúlásával (ez is ismétlődik a *Téli éjszakában* „csengés emléke száll”), minden a fény és a megértés (dereng) furcsa egybejátszásával látszik és mégse látszik. Első rétege a tárgy, a termelési eszköz (eke és ásó), mely a lét adott ritmusában sejtet egy párhuzamot, egy olyat, amelynek kimondására, szemléleti világegésszé változtatására csak a keletkező, kreatív szó alkalmas. Ez a szó a tárgyiasult társadalmi-emberi *öntudat*, az az aktív, metaforikus erő, amely „az ember közösséggel ellentétben ösztöneit közösség-alkotó szellemiséggé formálja” és ez az a folyamat, amely „az emberek közt és az embereken belül egymástól elválaszthatatlanul egyszerre játszódnak le”.

A második marxizmus modellben már az elmélet szintjén sem kap helyet a pszichoanalízis. Ennek egyik oka az, lehet, hogy a költő nyilván érezte: az a vulgarizált modell, amit az *Egyéniség és valóság* és a Totis-kritika követett, nem igazán járható út, az új elképzelés, egy sokkal komplexebb és talán személyesebb integráció pedig ekkor még nem volt lehetséges. Pozitív oldalról pedig: marxizmuson belül kialakított új centrális kategória, az öntudat fogalma jelentős mértékben kezelni tudta a személyesség kérdését.

Harmadik marxizmusmodell – a nembeli lényeg fogalom, a metaforikus megbomlása, egyéni öntudat kérdése

A második marxizmusmodellben a létet meghatározó analógia problémátlan, mert szükségzerű a kint és a bent, a szubjektív és objektív egymásra vetülése, a „valóság gondolatra törése” éppúgy fennáll, mit az, hogy „a termelési eszközök az objektív emberi szellem lecsapódásai”. A metaforát építő paradigmatis viszony ebben az elgondolásban megkérdőjelezhetetlenül fennáll és működik. Az 1936-os *Hegel, Marx, Freud* című tanulmány centrumában azonban pontosan ennek a metaforikus relációnak a bizonytalansága, működésképtelensége, pusztán vágyott, sőt: fantázia-státusának felismerése áll. A tanulmány annak ellenére, hogy a költő nem véglegesítette, nagyon koherens, kiemelkedően precíz fogalmi apparátussal és rendszerrel dolgozik, és a közelmúltban előkerült hetedik résszel együtt nemcsak a költő világvilágának mélységét, átgondoltságát jelzi, hanem fontos háttérteret ad az 1934 utáni költészet megértéséhez is¹⁰. Versekben a harmadik modell már korábban megfogalmazódik, első, igazán átfogó kimondása az *Eszmélet*. Pontosabban: az *Eszmélet* az a vers, amely tematizálja a második modelltől a harmadik modellbe való átlépés kényszerét, tapasztalatát, azt az élményt, hogy a külső és belső 1930-tól kiépített lét-konstrukciója, a törvény és a tárgyiasság megbízhatósága, a világvilág alapja minden logikussága, látszólagos objektív szükségszerűsége ellenére sem működik. A váltás, a felismerés a vers VII. részében történik meg, amikor kétszeri feltekintés („Én fölnezttem az est

¹⁰ Éppen emiatt lehetetlen e tanulmány keretében az igen komplex filozófiai és költészeti-poétikai karakter bemutatása, csak egy előzetes koncepcionális vázlatra törekszem.

alól... illetve „és megint fölnézte az égre”) egy uralhatatlan törést, különbséget fedez fel a létben („a törvény szövődéke mindig fölfeslik valahol”), bizonytalanná válik az eddig világgép-alkotó szerepű konstrukció, és ezzel bezárul a jövő, a megváltó történelem útja is.

A *Hegel, Marx, Freud* első egysége, az első és második rész tartalmazza a nevezetes felütést: azt a kérdést, hogy „miért nincs még szocializmus? (...) hol csúszott hiba a számításba, hogy lehet az, hogy az ún. „tárgyi előfeltételek megvannak” s az alanyiak hiányoznak?” (263). Ez pontosan a törvény meglétére és ezzel együtt érzékelhető hiányaira utal: a törvényadó tárgyi, objektív folyamat, azaz a termelőeszközök alakulása, törvénye nem realizálódik az alanyi, szubjektív, azaz egyéni-társadalmi folyamatokban. A tanulmány válassza nem az lesz, hogy a számítás hibás, hanem az, hogy maga a társadalmi-egyéni történelem, a lét mint olyan tartalmaz egy heteronóm komponenset, amely miatt a törvény egyszerre működik és megbicsaklik. Felszíni reakcióként két önjelölt törvény, kétféle „tudományos szocializmus” van forgalomban, de ezek egyike sem tud megnyugtató megoldást felkínálni. A költő-gondolkodó ennek a problematikussá vált törvénynek, ellentmondásnak a titkait próbálja az írásban felfedni. Előbb (a 2. részben) még csak egy lépéssel hátrébb kerülve a tudományos szocializmus marxi rendszerét vázolja (egy társadalomtológiai és egy történelmi-politikai aspektust jelez), majd a következő részekben már nagyobb distanciával a marxi komponensek történelmi háttérét és logikai összefüggéseit elemzi. Ennek első lépéseként a harmadik rész Hegel és Feuerbach szubjektum-fogalmával foglalkozik, a Marxot megelőző társadalomontológiai és logikai alapokat vázolja. Hegel abszolút szelleme és Feuerbach vallási kedélye egyaránt az emberi lét törvényének karakteres kibontásai, azé, amelyet Marx a társadalmi és egyéni lét realitásához és az emberi önkibontakoztatás történelmi tevékenységéhez köt. József Attila ezen a ponton Marxnál egy folyamatos egymásra vetített kettősséget fedez fel és emel hangsúlyos helyzetbe: egyik oldalon egy társadalmi-faji létet feltételez, mely a termelési eszközök és a munka történelmi folyamata, a másik oldalon a testre és az ösztönök materialitására épülő egyéni faji életet említi, mely a nemzés teremtő tevékenységében jelenik meg. A Marxról szóló rész meghatározó újdonsága a *Gazdasági filozófiai kéziratokra* hivatkozva a nembeli lényeg fogalom, a marxi antropológia centrális pozícióban történő beépítése. Tudjuk, a *Kéziratok* alig pár évvel korábban kerültek nyilvánosságra és azonnal a marxi elmélet számos alapvető eszméjének újragondolását indították el a marxizmus minden jelentős szerzőjénél. József Attila is ennek alapján hangsúlyozza, hogy Marx (Feuerbachnál) „többet lát a történelemben – az ember emberré válását gondolja el benne”. És ez az emberré válás, az emberi természet lényegének a kiteljesítése, a társasság személyességében történő megvalósítása a termelő munka és a nemzés kettős, de egyként szociális cselekedetein keresztül történhet.

Kategóriáit Marx az emberek faji létéből származtatja. E származtatást az jellemzi, hogy a *nemi tevékenységet gazdaságinak, termelésnek fogja föl, és a nemiségével társhoz kapcsolt, szervei oldaláról megérteni próbált ember megfelelőjének látja a termelési eszközök oldaláról szemlélt társadalmat.*

Ezen a ponton (egy a későbbi szövegből kihagyott megjegyzésben) bukkan fel az első kritikus gondolat, az, hogy Marx „az embert hogy úgy mondjam fiziológiai és nem biológiai szempontból, a testi lét szervei és nem ösztönei szempontjából nézi”. Ez a gondolat azt az egyszerűbb elképzelést írja felül, hogy a testi szervek és az egyén, illetve a termelési eszközök és a társadalom párhuzamos struktúrákként képzelhetők el. Az ösztönök beépí-

tésével viszont József Attila egy mediáló szintet, egy nehezen kezelhető, a struktúrák logikájával szemben heterogén közeget vezet be. Ez a köztes, közvetítő közeg, az ösztönök létmeghatározó, lét-alakító hatalma lesz a felelős a törvény érvényesülésének korlátaiért, szocializmus elmaradásáért, a tárgyi és alanyi rendezhetetlen diszkrepanciájáért. Enélkül a test-tudat-életmód, illetve a termelési eszköz-ideológia-termelési mód két háromszöge – éppen a proletariátus közösségében és egyénében – egymásra kopírozható lenne, és a külső-belső, a szubjektív-objektív, illetve alanyi-tárgyi egymásra vetülő homogén struktúrák mentén, azaz törvény szerint működnének.

Ennek a heterogén közvetítő közegnek az elgondolása történik meg a pszichoanalízis segítségével mégpedig úgy, hogy itt már nem egyszerűen kiegészítődik a marxizmus rendszere, hanem egy lényeges ponton módosul is („Miről feledkezett meg Marx, az emberi lényeknek melyik valóságos vonása marad rejtve előtte?” – kérdezi a költő az eddig publikálatlan hetedik fejezet elején). Egy olyan személyes momentum fedeztetik fel a pszichoanalízissel, amely az elfojtás hatalmával rendelkezik és létszerű változtatásokat tud teremteni immár túl, kívül a tárgyi logikán. Pontosabban a tárgyi logika mellett és felett, azt akár kontrollálva is, egy új belső tárgyiasság (az *Eszmélet* ezt nevezi „álmaim gözei”-nek) erőközpontja jelenik meg.

Egy további igen jelentős lépés olvasható a tanulmány kulcsjelentőségű, most két változatban is előkerült, záró hetedik részben. A *Kéziratok* személykonceptiója a férfi-nő viszonyt említi az emberi lényeg konstitutív társas komponenseként. József Attila ezt a viszonyt (mely a korábban már emlegetett szexuális kapcsolatot, orgazmusképességet tartalmazza) kiegészíti a *felőtt-gyermek viszonyal*. Könnyen lehet, hogy a gondolatnak magyar pszichoanalitikus háttere van: Ferenczi Sándor 1932–1933-as kései tanulmányai tárgyalják a gyermeki pozíciót, mint egy a személyességet igen jelentős mértékben meghatározó kapcsolatot. Függetlenül attól, hogy hatott-e Ferenczi írása közvetlenül József Attilára, a gondolatnak komoly elvi jelentősége van. A felőtt-gyermek kapcsolat ugyanis nem feltétlenül ödipális, hanem a szimbolikus mellett utal az imaginárius, a primer nárcisztikus vágystruktúrák nyelv előtti nyomaira is. Érdeemes idézni a mostanáig ismeretlen részből:

„Marx megfeledkezik a gyermekről. Azt mondja, hogy az embernek önmagához való viszonya nyilatkozik meg a férfi és a nő „legtermészetesebb” viszonyában, de nem gondol arra, hogy ugyanígy „legtermészetesebb” viszony a felőtt és a gyermek viszonya. Nem tud – hiszen akkor még nem is tudhatott arról, hogy a felőtt egyén olyan viszonyban van önmagával, amilyen viszonylatban a felöttekkel volt gyermekkorában; hogy ez a viszony nem pusztán a tudatra jellemző viszonyítás, hanem lelki valóság, melynek tünetei a testi szervek működésének zavaraiiban jelentkeznek. Lelki valóság, mely kifejezésre jut a cselekedetekben és az őket irányító eszmékben; az emberi szükségletek legnagyobb részének képzelt mivoltában.”

A saját én kiküszöbölhetetlenül velünk maradó gyermeki komponense a pszichoanalitikus inherens struktúrát, a tudatos és tudattalan, az ösztön és elfojtás viszonyt egy sokkal átfogóbb terepre, az Én és a Másik heteronóm belső realitására vetíti át. Innen visszafele nézve persze azonnal szembe ötlük, hogy a gondolat már jelen volt a Rapaport-levelekben, az 1934-es írások némelyikében, de integrált, megalapozó szerepet csak most kap.