HELLER ÁGNES

A MINDENNAPI ÉLET

AKADÉMIAI KIADÓ · BUDAPEST

HELLER ÁGNES

A MINDENNAPI ÉLET

A mindennapi élet létünk olyan természetes kerete, hogy szinte nem is tűnik filozófiai vizsgálódásra méltó problémának. Bizonyára ez a körülmény egyik oka annak, hogy nem csupán a polgári, hanem a marxista filozófia is évtizedekig figyelmen kívül hagyta ezt a területet. Heller Ágnes könyve ezt a hiányt kívánja pótolni az elmúlt évtized néhány fontos kezdeményezése nyomán. Monográfiájának első része a mindennapi életnek a politikához, a valláshoz a művészethez és a tudományhoz való viszonyát elemzi.

A könyv második része a mindennapi élet szerkezetét vizsgálja: a benne érvényesülő szokásrendszereket, a mindennapi gondolkodás sajátos formáit, a mindennapi viselkedés és nyelv viszonyát. Elemzi mindennapi érintkezési típusainkat, kapcsolatainkat és konfliktusainkat, a mindennapi teret és időt, a kellemesség és hasznosság szerepét életünkben. A könyv azt bizonyítja, hogy a mindennapi élet nem szükségképpen elidegenedett; szerkezete lehetőséget adhat az emberi személyiség sokoldalú kibontakozására is.

AKADÉMIAI KIADÓ
BUDAPEST

HELLER ÁGNES · A MINDENNAPI ÉLET

HELLER ÁGNES

A MINDENNAPI ÉLET

AKADÉMIAI KIADÓ · BUDAPEST 1970

HENRI LEFEBVRE-nek és LUKÁCS GYÖRGYnek, azoknak a gondolkodóknak, akik először elemezték marxista módon a mindennapi élet problémáját

*

Munkámban nyújtott segítségükért, bírálataikért és tanácsaikért köszönettel tartozom BENCE GYÖRGYnek, FEHÉR FERENCnek, HUSZÁR TIBORnak, KIS JÁNOSnak, MÁRKUS GYÖRGYnek és VAJDA MIHÁLYnak

TARTALOM

I. RÉSZ

PARTIKULARITÁS, INDIVIDUALITÁS, TÁRSADALMISÁG, NEMBELISÉG

II. RÉSZ

MINDENNAPI ÉS NEM MINDENNAPI

III. RÉSZ

A MINDENNAPI ÉLET SZERKEZETÉNEK KERETEI

IV. RÉSZ

A MAGÁÉRTVALÓ NEMBELISÉGRE IRÁNYULÓ SZÜKSÉGLETEK ÉS OBJEKTIVÁCIÓK CSÍRÁI A MINDENNAPI ÉLETBEN

Ihr saht das übliche, das immerfort Vorkommende.
Wir bitten Euch aber
Was nicht fremd ist, findet befremdlich!
Was gewöhnlich ist, findet unerklärlich!
Was das üblich ist, das soll euch erstaunen.
Was die Regel ist, das erkennt als Missbrauch
Und wo ihr den Missbrauch erkannt habt
Da schafft Abhilfe!

(BRECHT: Die Ausnahme und die Regel)

I. RÉSZ

PARTIKULARITÁS, INDIVIDUALITÁS, TÁRSADALMISÁG, NEMBELISÉG

Die Welt ist nicht aus Brei und Mus geschaffen,
Deswegen haltet euch nicht wie Schlaraffen;
Harte Bissen gibt es zu kauen
Wir müssen erwürgen oder sie verdauen.

(GOETHE)

1. A MINDENNAPI ÉLET ELVONT FOGALMÁRÓL

Ahhoz, hogy az egyedek a társadalmat reprodukálhassák, szükséges, hogy önmagukat mint egyedeket reprodukálják. A mindennapi élet a társadalmi reprodukció mindenkori lehetőségét megteremtő egyedi reprodukciókat jellemző tevékenységek összessége.

Nincs olyan társadalom, mely az egyedi reprodukció nélkül létezhetne, és nincs olyan egyéniség, mely puszta reprodukciója nélkül létezhetne. Mindennapi élet létezik tehát *minden* társadalomban, továbbá: *minden* embernek — bárhol is helyezkedjék el a társadalmi munkamegosztásban — van mindennapi élete. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy minden társadalomban és minden egyénnél *azonos* a mindennapi élet tartalma és struktúrája. Az egyed reprodukciója a *konkrét* egyed reprodukciója. Egy olyan egyedé, aki egy bizonyos társadalomban, a társadalmi munkamegosztás egy bizonyos meghatározott helyét foglalja el. Más tevékenységek szükségesek ahhoz, hogy egy rabszolgát reprodukáljanak, mint hogy egy polisz-polgárt reprodukáljanak, mások, hogy egy pásztort és mások, hogy egy nagyvárosi munkást.

Igen kevés — és csak nagyon elvontan azonos — *közös* tevékenységet sorolhatunk fel minden ember mindennapi életében. Mindenkinek kell aludnia — bár korántsem egyforma körülmények között, nem egyformán sokat —, mindenkinek kell táplálkoznia — de korántsem ugyanúgy és nem ugyanolyan módon —, és (ha az egyedeket társadalmi átlagban vesszük szemügyre) mindenkinek egyúttal a fajt is reprodukálnia kell, vagyis utódokat nemzenie. A közös tevékenységek tehát az állatokkal is közösek — amennyiben konkrét tartalmuktól absztraháljuk azokat —, azaz az ember mint *természeti lény* fenntartását szolgálják.

Már az előbbi példákból is látjuk, hogy az egyed legelemibb — természeti — fenntartása milyen mértékben társadalmilag konkrét. De az emberi egyed fenntartása — még a legprimitívebb társadalmakban is — sokkal több és sokrétűbb tevékenységtípusokat igényel. Miért?

Kiindulópontunk szerint az egyedek a társadalmat csak úgy reprodukálhatják, hogy önmagukat mint egyedeket reprodukálják. De a társadalom reprodukciója nem jön spontánul létre az egyed önreprodukciójából, ahogy az állati fajok az egyed reprodukciója révén spontánul reprodukálódnak. Az ember csak *társadalmi funkcióját teljesítve* tudja magát reprodukálni, az *önreprodukció a társadalmi reprodukció mozzanatává* válik. Az emberek mindennapi élete így az *egyed nívóján* képet ad egy mindenkori társadalom — e társadalom rétegei — reprodukciójáról általában, képet

ad a természet *társadalmasodásáról* egyrészt, *humanizációjának* fokáról és mikéntjéről másrészt.

Mikor az előbbiekben minden egyed mindennapi életére közösen jellemző tartalmakat kerestünk — végső elemzésben a nem-emberihez jutottunk. Más lesz azonban vizsgálódásunk eredménye, ha nem a közösség, de a *viszonylagos folyamatosság* szempontjából közelítjük meg a mindennapi életet. Akkor arra a megállapításra kell jutnunk, hogy a társadalmasodás és a nembeliség fejlődésének folyamán (e kettő — mint látni fogjuk — korántsem mechanikusan párhuzamos jelenség) kialakulnak a mindennapi élet olyan új kategóriái, melyek a következőkben megőrződnek, vagy legalábbis egy ideig kibontakoznak, tovább- illetve visszafejlődnek. A mindennapi életnek is van *történelme*. Nemcsak abban az értelemben, hogy a társadalmi forradalmak gyökeresen átalakítják s ennyiben a történelem *tükre*, hanem abban az értelemben is, hogy a produktivitásban létrejött változásokat gyakran (sőt: többnyire) előbb fejezi ki, mintsem a nagy társadalmi forradalom bekövetkezne, s ennyiben a történelem titkos élesztője. Marx írja a *Grundrisse*-ben, hogy a XVIII. században az egyednek a rendjéhez való viszonya már véletlen viszony volt, ugyanúgy mint az egyednek az osztályhoz való viszonya. A köznapokban tehát már átalakult egyed és rend struktúrája, mielőtt a forradalom, az állam és a jogrendszer ezt explicitté tette és kodifikálta volna.[1]

Azt mondottuk tehát, hogy a mindennapi élet az egyed reprodukciója. De mit jelent az, hogy az egyed reprodukálja önmagát?

Minden ember beleszületik egy tőle függetlenül létező világba. Ez a világ számára „készként" jelenik meg; ebben a világban kell magát fenntartania, életképességét bebizonyítania. Konkrét társadalmi viszonyok közé, konkrét követelményrendszerek közé, konkrét dolgok és konkrét intézmények közé születik. Mindenekelőtt

[1] Az eddigiek alapján két mindennapi élet fogalommal szeretnék szembeszállni. Az egyik az életfilozófiát — és részben az egzisztencializmust — jellemzi, a másikat Henri Lefebvre fejtette ki a mindennapi élet szociológiáját elemző érdekes könyvében. *(Critique de la vie quotidienne.* I. Edition Grasset, Paris 1947, II. L'Arche, Paris 1961.)

Az előbbi szerint a mindennapi élet a szó szoros értelmében „mindennap előforduló". Ez szinonim a szürkével, konvencionálissal. Szembeállítják vele a „nem mindennap előfordulót", azaz az ünnepet, az *élményt*.

Ha a mindennapi életet az egyed reprodukciójának fogjuk fel, akkor ehhez sok minden hozzátartozik, ami éppen *nem* mindennap fordul elő. Így pl. egy gyermek születése vagy éppen egy haláleset. Bizonyos társadalmakban az élmény, mi több, az élmény ceremoniális megszervezése, messzemenően hozzátartozik az adott társadalom egyedének reprodukciójához. Így pl. a vasárnapi mise meghallgatása a középkorban. — Hogy egy élmény mindennapi vagy nem mindennapi, azt nem az élmény ténye dönti el, nem is az, hogy mindennap vagy nem mindennap következik be, hanem az élmény tartalma, kiváltója. Thomas Mann mindennap dolgozott néhány oldalt a regényén; ez nem volt mindennapi tevékenység; az élményt itt — mint látni fogjuk — a tevékenység nembelisége, nem pedig kivételessége váltja ki.

Ha az életfilozófia mindennapi élet elemzése így nem is ad értelmes kategóriát, mégis tartalmaz egy jelentős mozzanatot. Az élménynek — mégha a társadalmi tevékenységek struktúrájában teljesen mindennapi tevékenységet vagy eseményt kísér is — van egy affinitása a nem mindennapihoz. Ez pedig nem más, mint *szerepe az egyed emlékezetében*. Az élményszerű mélyebben rögződik az emlékezetben, mint a nem-élményszerű. A mindennapi élet élmé-

meg kell tanulnia a dolgokat „használni", a szokás- és követelményrendszereket elsajátítani, tehát azon módon és úgy fenntartania magát, ahogy az adott korban, az adott társadalmi rétegben szükséges és lehetséges. Tehát az egyed reprodukciója mindig egy történeti egyed, egy konkrét világ egyedének reprodukciója.

Ahhoz, hogy egy indián reprodukálni tudja egyedi mivoltát, hozzátartozik, hogy tudjon nyomot olvasni — enélkül elpusztul; egy modern ember viszont akkor pusztulna el, ha nem tanulna meg az utcán közlekedni. Egy gróf képes egyedi mivoltát reprodukálni, ha nem tanul meg öltözködni — egy parasztnak szüksége van az öltözködési készség elsajátítására, ahhoz, hogy éljen. De akármilyen különbözők is a konkrét dolgok és szokásrendszerek, amelyeket el kell sajátítani, általánosan leszögezhető az, hogy — kisebb-nagyobb eltérésekkel — annak a világnak dolgait és intézményeit kell „használni" tudni, amelybe az ember beleszületik.

Annak a megszorításnak, hogy „kisebb-nagyobb eltérésekkel", megvan a maga jelentősége. Nem minden egyed sajátítja el a dolgok, intézmények használatát, a szokásrendszerekben való tájékozódást *egyformán*, főleg: nem *mindegyiket* egyformán. De a környező világ dologi, szokás- és intézményrendszeréhez egy *átlagos* készséget kell szereznie, ki kell alakítania a fontosabb készségek *minimumát*, mely alatt az egyed nem bizonyulhat „életképesnek".

Hozzá kell tennünk, hogy ez az elsajátítás „természetesen" megy végbe. Hogyha nem is könnyű dolog, különböző egyedek számára különböző fokon könnyű vagy nehéz dolog, minden *normális* ember meg tudja tenni és meg is teszi. Ezzel a „normalitás" fogalommal a későbbiekben még találkozni fogunk.

A dolgok, intézmény- és szokásrendszerek elsajátítása sosem egyszerre megy végbe és korántsem fejeződik be a felnőtté válással. Pontosabban szólva: minél fej-

---

nyei teremtik meg az emberben a pszichológiai készséget a nem mindennapi tevékenységek élményszerű lereagálására — egészen a katarzisig.

Henri Lefebvre a mindennapi életet objektív kritériummal ragadja meg. Szerinte a mindennapi élet a közvetítés az ember természeti és társadalmi mivolta, a természet és a társadalom között.

Ez a koncepció meggondolandó elemeket tartalmaz, de mégsem ad kielégítő megoldást. Meggondolandó, hiszen — mint láttuk — az egyed mint társadalmasodott természeti lény reprodukciója a mindennapok szférájában zajlik le, tehát az, hogy az egyed mint természeti lény mennyire és milyen módon, milyen tartalmakkal társadalmasodott, leolvasható a mindennapokról. Minden, az egyed természetére *közvetlenül* vonatkozó tevékenység (alvás, táplálkozás, szaporodás) mindennapi tevékenység. Mégsem fogadhatjuk el ezt a meghatározást, mert egyrészt nem *minden* közvetítés természet és társadalom között mindennapi, másrészt, mert a mindennapi élet korántsem merül ki ebben a közvetítésben, hanem egyre fokozottabban tartalmaz „tisztán" társadalmi viszonytevékenységeket. Az elsőre vonatkozóan elég, ha a munkára mint az ember *nembeli* tevékenységére utalunk. A későbbiekben elemezni fogjuk, hogy a munkatevékenység egy bizonyos vonatkozásban szintén a mindennapiság alkotóeleme, de mint a társadalmi fejlődés anyagi létfeltételeit megalapozó tevékenység, mint közvetlenül nembeli tevékenység, semmiképpen sem az. — A másodikra vonatkozóan elég, ha az erkölcsi szokások elsajátítására, egy adott társadalmi integrációban való „mozgás" elsajátítására utalunk, mi több, a beszélgetésre vagy a szemlélődésre, olyan kategóriákra, melyeknek az egyed természeti mivoltával nincs *több* kapcsolatuk, mint a nem mindennapi tevékenységeknek (pl. a művészinek).

lettebbek és bonyolultabbak a társadalmak, annál kevésbé. Statikus korokban és természetes közösségekben (teszem: egy kora középkori jobbágyközösségben) a mindennapi élet minimumának elsajátítása véget ér a felnőtté válással. Ezután csak az élettapasztalatok akkumulálása következik — legyenek ezek munkatapasztalatok vagy a kommunikációban szerzett tapasztalatok —, de az egyed reprodukciójának sikeressége, ha egyszer a felnőtté válás bekövetkezett, nem vonható többé kétségbe. Mindez azonban ezekben a társadalmakban sem igaz, ha az embert kiszakítják természetes közösségéből — teszem azt: besorozzák katonának. A „katonaéletben" sok mindent újólag kell elsajátítani, hogy mint katona „megállja a helyét", magát mint egyedet reprodukálni tudja.

Minél dinamikusabb azonban a társadalom, minél véletlenszerűbb az egyed viszonya ahhoz a közeghez, melybe beleszületett (különösképpen a kapitalizmus kifejlődésétől kezdődően), annál folyamatosabban kell az egyednek „életképességét" *egész* életében bizonyítania, annál kevésbé befejezett a felnőtté válással a világ elsajátítása. A modern ember számára az új környezetbe kerülés, az új munkahelyre kerülés, gyakran új társadalmi rétegbe való kerülés állandóan új „elsajátítási feladatokat" ad, új szokásrendszereket, esetleg illemrendszereket kell megtanulnia „használni". Mi több, párhuzamosan is egészen különböző szokáselvárások közepette él, s így szüksége van párhuzamos és „váltható" magatartásztereotipek kialakítására. Így a világ „keménységével" egész életében, napról napra meg kell küzdenie.

Ha azonban a dinamikusabb, a „tiszta" társadalom kötelezi is az embert a világ „keménységével" való folyamatos küzdelemre, egyúttal több alternatívát biztosít az egyed számára. A szűk, félig-meddig még természeti közösségekbe beleszületett egyén vagy elsajátította *saját*, születéskor készen kapott mindennapját, vagy elbukott. Nagyon korlátozottak voltak mozgási lehetőségei. A „tiszta társadalom" kialakulása óta azonban a „kész világ", melybe az ember beleszületik, nem azonos szűkebb világával. Amennyiben e szűkebb világ készségeit minimálisan elsajátította (felnőtté vált), több lehetősége van arra, hogy szűkebb világát maga válassza meg (baráti környezetét, munkáját, munkahelyét, családját stb.), tehát, hogy viszonylag új „kis világot" válasszon magának. (Igaz, mindig csak egy adott, különbözően szűk vagy tágas kereten belül.)

De bármikor és bárhogyan fejeződjék is be az egyed számára a különböző — manipulációs, illetve tájékozódó — készségek elsajátítása, e készségek gyakorlása *mindenkor* és *folyamatosan* történik. A „mindenkoriság" és „folyamatosság" természetesen nem azonos a „minden nap megtörténő"-vel. Bizonyos korok és rétegek asszonyainak pl. meg *kell* tanulniok ruhát varrni, különben mint egyedek — mint adott kor adott rétegének asszonyai — nem tudnák funkciójukat teljesíteni. A ruhavarrás hozzátartozik „felnőtté válásukhoz", egyedi reprodukciójukhoz, s ennyiben mindenkori és folyamatos. Ami nem jelenti azt, hogy minden nap varrnak ruhát. Vannak a folyamatosan gyakorolt tevékenységek között természetesen a szó szoros értelmében vett mindennapiak is (étkezés, öltözködés, munkahelyre közlekedés stb.), és vannak olyanok is, melyek az ember életének csak bizonyos szakaszát (szakaszait) jellemzik (hogy a nőknél maradjunk: gyermekápolás).

A mindennapi tevékenységek egy *komplexumát* (rendszerét, szerkezetét) *egy adott életszakaszon* belül a *feltétlen folyamatosság* jellemzi, méghozzá a „minden nap megtörténő" értelmében. Ez az emberek *életmódjának* mindenkori alapja. A megszorítás („egy adott életszakaszon belül") igen fontos. Fontos már akkor is, ha a „természetes" közösségeket vesszük szemügyre. Ezekben ugyanis a különböző *életkorokban* a komplexumok rendszere szükségképpen módosul. (Az életkor nagy szerepet játszik abban, hogy egy egyed milyen funkciókat gyakorolhat a természetes közösség — törzs vagy akár család — munkamegosztásában.) A „tiszta" társadalmakban s különösen a produktivitás fejlődésének mai fokán — miután a munkamegosztásban elfoglalt hely a beleszületéshez viszonyítva „véletlenné" válik — ez a hely egy adott „természetes" életszakaszon (ifjúság, érettkor stb.) *belül is* váltható, amivel együtt jár — többé vagy kevésbé — a mindennapok komplexumának átrendeződése is. A katasztrófák mindig is „vágási lehetőségeket" jelentettek a mindennapban (például: egy asszony, aki özveggyé válik). A reneszánsz kortól kezdve — többé-kevésbé növekvő mértékben — ilyen „vágásokat" produkálnak a társadalmi *forradalmak;* egész rétegek egyedeinek életmód-alapja rendül meg és alakul át. A forradalmak életmódalakító funkciója azonban mindig túlmegy a mindennapok körén; a mindennapok átalakulása ebben csak egy — bár jelentékeny — mozzanat.

Tehát egy adott életszakaszon belül jellemzi a mindennapi tevékenységek komplexumát a feltétlen folyamatosság. Egy — bár jelentéktelen — megszorítást itt is kell azonban tennünk. Azt, hogy ez a feltétlen folyamatosság mindig az élet alapvonalát, *trendvonalát* jellemzi. Előfordul, hogy valaki hónapokra megbetegszik, vagy hetekre szabadságra megy. Ilyenkor — ezekre a hetekre vagy hónapokra — relatíve más mindennapi élet-rendszere alakul ki. De mihelyt a betegség megszűnik, vagy emberünk visszajön szabadságáról, a mindennapi élet úgy folytatódik, ahogy abbahagyták: a trendvonal töretlen marad.

A mindennapi életben az egyed számos formában *objektiválódik.* Alakítja világát (közvetlen környezetét) és ezzel alakítja önmagát. Az „alakítás" szó az első pillanatra túlzottnak látszik. Hiszen a mindennapi élettevékenységeknek mindeddig azt a sajátságát hangsúlyoztuk, mely egy „készen talált" világhoz való fölnövést, e világ követelményeinek szinte *alkalmazkodásszerű* internalizálását jellemzi. Persze a „fölnövés"-be már ekkor is beleértettük a „felnövesztést". Nemcsak az tartozik a mindennapokhoz, ahogyan az élet bizonyos alapszabályait az apámtól megtanulom, hanem éppen úgy az is, ahogy fiamnak megtanítom. *Én magam vagyok reprezentánsa egy „világnak", melybe mások beleszületnek.* Ebbe a „felnövesztésbe" (a „kész" világ reprezentálásának módjába) már belejátszanak saját, személyes élettapasztalataim is; mikor világomat *közvetítem,* ezeket is *kifejezem;* mikor világomat „átadom", egyúttal magamat — aki ezt a világot már egyszer elsajátította — is objektiválom. S ez természetesen nemcsak a nevelésben történik, de *minden* tapasztalatátadásban (munkatapasztalat-átadás), *minden* tanácsadásban, sőt: *minden* tudatos példaadásban is. Az adott mindennapokhoz való *viszonyomban,* e viszonyokhoz fűződő affektusaimban, reflexióimban, a mindennapi tevékenységek esetleges „felbontásában", hangsúlyozom: mindezekben objektivációs folyamatokról van szó. (Nem beszélek most a szorosan vett *tárgyi* objektivációkról, mint egy megvarrt ruha, egy megra-

kott tűz vagy egy megfőzött leves, mert ezekről a munka és a mindennapiság viszonyának elemzésekor bővebben fogok szólni.)

Mikor azt mondottam, hogy az egyed mindennapi életében objektiválódik, újra csak egy megszorítást tettem. Azt ugyanis, hogy világát mint *közvetlen környezetét* alakítja. A mindennapi élet mindig a közvetlen környezetben *folyik* és a közvetlen környezetre *vonatkozik*. Egy király mindennapi életének terrénuma nem az országa, hanem az udvara. Mindazok az objektivációk, melyek nem az egyedre, illetve annak közvetlen környezetére vonatkoznak, túlmennek a mindennapiság szintjén.

Mindez nem jelenti azt, hogy a mindennapi élet objektivációinak hatósugara megállna az egyednél és közvetlen környezeténél. Mint később részletesen látni fogjuk: továbbgyűrűzik egészen a legmagasabbrendű objektivációkig. De „csak" továbbgyűrűzik, nem közvetlenül vonatkozik azokra. Nem olyan, mint a tengert felkorbácsoló szél, hanem mint a tengerbe beledobott kő.

A hasonlat persze csak igen korlátozottan tudja érzékeltetni a mindennapi élet jelentőségét a világra mint egészre való vonatkozásában. Ugyanis *mindazokat az alapképességeket, alapeffektusokat és magatartásokat, melyekkel környezetemet meghaladom és az általam elérhető „egész" világra vonatkoztatom, abban objektiválom — a mindennapokban sajátítottam el.* Így a bátorságot — ha kisgyerekkorban be merek menni a sötét szobába —, az önuralmat — ha nem teszek minden ételt a saját tányéromra —, a feladatok megoldásának kényszerét és a sikerességen érzett örömöt, egy létező közösség tudatát — pl. a családét —, a ragaszkodást, a hálát stb. —, hogy példáinkat egészen különböző szférákból merítsük. Tehát nemcsak arról van szó, hogy a környezetemben kifejtett hatás hangtalanul és láthatatlanul továbbsugárzik, hanem arról is, hogy ebben a környezetben elsajátított készségeim nélkül, környezeti objektivációim nélkül képtelen lennék emberi képességeimet magasabb formákban objektiválni. *A mindennap közvetít a nem mindennapi felé, s ugyanakkor az utóbbi előiskolája.*

Az előbbi példákban már szemléltettük, hogyan függ össze a mindennapokban az „alakítja világát" és „alakítja önmagát". A mindenkori konkrét társadalmiság elsajátítása, az ebben való tevékenykedés révén alakul ki az egyed sajátos arculata, személyiségének alapstruktúrája. Az, hogy ez az alapstruktúra a mindennapokban alakul ki, távolról sem jelenti azt, hogy kibontakoztatásában csak mindennapos képességek játszanak szerepet. Rendkívüli észbeli adottságoknak pl. nemcsak a közvetlenül nembeli (mondjuk: tudományos) tevékenységben van jelentőségük, hanem a mindennapokban kialakuló személyiségfejlődésben is (így a mindennapi tevékenységek tartalmának értékelésében, rossz affektusok megfékezésében stb.). Ugyanilyen szerepe lehet ebben a dús fantáziának, az ügyességnek. — Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy csak a személyiség alapstruktúrájának kibontakozásáról beszéltünk; a személyiség konkrét milyenségének kibontakozása távolról sem csupán a mindennapokban történik. A mindennapokban létrejött alapstruktúra gyakran egyáltalán nem fejlődik tovább — hiszen nemritkán nincs is az embereknek a mindennapit túlhaladó tevékenységük —, másutt azonban éppen a különböző magasabb rendű nembeli objektivációkban éri el kiteljesedését.

A közvetlen s ugyanakkor tudatos nembeli tevékenység — mint ezt a következőkben látni fogjuk — az emberiség eddigi történetében az emberek átlaga számára csak *kivételesen* vált lehetővé. Az emberek átlagára nézve ezért nyugodtan elmondhatjuk, hogy a *személyiség egysége a mindennapi életben realizálódik.* (Azokról, akik számára a tudatos nembeli tevékenység az élet folyamatos lényegi tartalmát képezi, elmondhatjuk, hogy a személyiség egysége a mindennapi életben *is* realizálódik.) Az emberek nagy többsége számára a mindennapi élet „az élet". Ebben derül ki — Goethe szavaival élve —, hogy az ember „mag-e vagy héj".

2. AZ „EGYED" ÉS A „VILÁG" FOGALMAINAK FELBONTÁSA

Ha azt mondjuk, hogy a mindennapi életben az egyed közvetlenül reprodukálja önmagát, világát (a „kis világot") s közvetve reprodukálja a társadalom egészét, a „nagy világot" is, akkor fogalmainkat még nagyon elvontan, nagyon differenciálatlanul használjuk. Mindeddig kinyilvánítottuk ugyan az „egyed" és a „világ" fogalmainak történetiségét, anélkül azonban, hogy e történetiség sajátos kategóriáit kibontottuk volna. A következőkben erre teszünk kísérletet.

Leginkább értelmezhetők fogalmaink ebben az elvontságban a civilizációt megelőző differenciálatlan törzsi társadalmakra.[2] Azokra, melyeknél a „közvetlen környezet" (azaz a „kis világ") és a „világ" mint a társadalmiság reprezentánsa, mint a legfőbb és legmagasabb társadalmi integráció, *egybeesett*. Azokra, melyeknél — az előbbiekből következően — egyed és környezet, egyed és társadalmi integráció viszonya *ugyanaz* a viszony volt. Az egyedek életútját szokásszabályok és kollektív képzetek összefüggő rendszere határozta meg, melyek között nem volt választásuk. Egyedi mivoltukat nem az ezekhez a szokásszabályokhoz való sajátos viszony jellemezte, hanem valaminő „különös ismertetőjelük", lett légyen ez a különös ismertetőjel testi (görbe láb, nagy kéz) vagy képességbeli (nagyobb vagy kisebb ügyesség, rosszabb vagy jobb látás, több vagy kevesebb erő). Lévi-Strauss[3] érdekesen elemzi a világ és egyed eme differenciálatlanságának megnyilvánulási formáit az *elnevezésekben*. A totemisztikus törzseknél — írja Lévi-Strauss — minden embernek két neve van. Az egyik leírja *pontos helyét* az adott törzs struktúrájában, a másik teljesen *egyedi-véletlen* jellegzetességét. Ez az elnevezési rendszer kifejezi, hogy nincs differenciált társadalmiság, ahogy nincs egyéniség sem. A vérségi kapcsolatok szövevényében elfoglalt hely és a — bár társadalmi célzatot betöltő — természeti tulajdonság „teszi ki" az embert és determinálja annak életét.

A „természeti korlátok visszaszorításának" első döntő szakasza, midőn a társadalmi viszonyok maguk alá rendelik a vérségi struktúrákat, majd fellazítják azokat, mikor a vérségi kapcsolatok alapján létrejött integrációk megszűnnek a társadalom

[2] Ez csak *egy* lehetséges interpretáció a civilizációt megelőző társadalmakról. A ma élő primitív népek mindennapi életéből merész dolog az előbbire egyértelműen visszakövetkeztetni. Ami a mai primitív népek „egyedének" elemzését illeti: a források eléggé ellentmondásosak. A mi számunkra azonban csak az az egy tényező fontos, hogy a primitív társadalom egyede még nem szakad szét partikularitásra, illetve individualitásra, ami lényegében az összes ma jelentősebb adalékokból (Malinowski, Mead, Lévi-Strauss) kiderül.

[3] C. Lévi-Strauss: *La pensée sauvage*. Plon, Paris 1962.

legmagasabb integrációi lenni, gyakorlatilag összeesik az osztálytársadalmak kialakulásával, a társadalmi munkamegosztás, a magántulajdon kialakulásával (ezek ugyanazon fejlődés különböző vonatkozásai), tehát az emberi lényeg elidegenülésének kezdetével. Egyed és világának viszonya, a mindennapi élet ebben az elidegenülési folyamatban differenciálódik. Midőn tehát a jövőben a mindennapi élet struktúráját s ezen belül egyed és világa viszonyát elemezzük, mindig gondosan meg kell különböztetnünk azokat a mozzanatokat, melyek az elidegenülés folyamatában jöttek létre és mégis az emberi lényeg kibontakozásának folyamatába tartoznak, tartós értéket képviselnek, és azokat, melyek tényszerűen mindeddig jellemezték az emberek mindennapi életének átlagát, de létük nem helyezhető át szükségképpeni módon egy, az elidegenülés megszüntetését tételező jövőbe.

A társadalmi munkamegosztás létrejöttével a konkrét környezetbe való „beleszületés", e konkrét környezet elsajátításának elsőbbsége a mindennapokban, elidegenedési jelenséggé válik.[4] A társadalmi munkamegosztás — a kategória marxi értelmében — az osztályok, rétegek, rendek közötti munkamegosztást jelenti, s azokat az alapvető munkamegosztás típusokat, melyek az előbbivel karöltve, azt kifejezve jöttek létre, mint a város és falu, továbbá a fizikai és a szellemi munka megosztását. Az osztálytársadalmakat megelőző közösségekben (törzsekben, klánokban) minden egyed az adott komplexum, legfőbb társadalmi integráció *egészéhez* viszonyult, tehát az adott integrációban megtestesült emberi fejlődés maximumát sajátította el. A társadalmi munkamegosztás kialakulásától kezdve az ember nembeli fejlődését egy adott integrációban megint csak a társadalmi egység egésze testesíti meg, *de az egyed nem viszonyulhat többé az egész integrációhoz*; közvetlen környezetében, mindennapi életében nem ezt, tehát *nem az emberi lényeg adott korban kibontakozott színvonalát sajátítja el*, hanem saját rétegének, rendjének, osztályának színvonalát, az azokhoz a funkciókhoz tartozó készségeket, normákat és képességeket, melyeket saját rétege, rendje, osztálya stb. tölt be a társadalmi munkamegosztásban. A szellemi tevékenységet végzők — az uralkodó rétegekhez vagy osztályhoz tartozó, illetve az ezekből verbuválódott egyének — *speciális* képessége lesz a társadalmi integrációhoz mint *egészhez* való viszonyulás, az egyéni képességek nembelivé emelésének e döntő kritériuma. Ugyanakkor a dolgozó rétegek „privilégiumává lesz" a társadalom anyagi bázisának létrehozása, a munka mint az ember alapvető nembeli tevékenysége, mint társadalom és természet közötti anyagcsere. (A nembeliség ezen típusának fölényét szépen elemzi Hegel *A szellem fenomenológiája* Úr és szolga című fejezetében.) Ritkán jönnek létre a történelemben olyan „pillanatok", melyekben ez a két lehetőség közelít egymáshoz, a nembeli és az egyéni fejlődés egymáshoz való közelítésének pillanatai. Athén struktúrája az i. e. V—VI. században, továbbá Firenzéé az i. sz. XIII—XV. században a nagy kivételek közé tartozik. (Hogy ezt a kivételességet

[4] A társadalmi munkamegosztás, melyet Marx több helyen „természetadta" (naturwüchsig) munkamegosztásnak is nevez, nem tévesztendő össze a társadalmi munka megoszlásával (Teilung der gesellschaftlichen Arbeit), mely legélesebben az üzemen belüli munkamegosztásban jelenik meg.

hogyan fejezi ki a művészet és a filozófia felvirágozása, annak elemzésére itt nem térhetünk ki.)[5]

A társadalmi munkamegosztás kialakulásától kezdve tehát az egyedek, mikor „világukba" beleszületnek, csak az adott korban kifejlődött emberi-nembeli képességek egyes vonatkozásait sajátítják el. A nembeliség más vonatkozásai elidegenülnek tőlük, *idegen világként* állnak velük szemben. Olyan világként, melynek mások a szokásai, normái, követelményei, életformái, életmódjai, mely vagy csak idegen, de többnyire *ellenséges* is az ő világukkal (normáikkal, szokásaikkal, életformáikkal, követelményeikkel). A *Kommunista Kiáltvány* tömör összefoglalása, mely szerint „a társadalom története osztályharcok története", ezt a folyamatot is összegzi.

Az adott környezet készségeinek elsajátítása, az adott világban való „felnövekedés" tehát nemcsak az emberi képességek internalizálása és kifejlesztése, hanem egyszerre és egyúttal — társadalmi általánosságban — *az elidegenedés elsajátítása is.* A „világ keménységével" való megküzdés tehát nemcsak annyit jelent, hogy az embernek meg kell tanulnia a dolgokat úgy manipulálnia, a szokásokat és intézményeket úgy kell elsajátítania, hogy kezelni tudja azokat, mozogni tudjon saját közegében és mozgatni tudja azt, hanem egyúttal azt is jelenti, hogy *megtanulja mások ellenében, más emberek, más rétegek ellenében saját magát és saját közvetlen környezetét, közegét fenntartani.*[6]

A „mások ellenében magát fenntartani" követelménye korántsem csupán az alapvető osztályok egymáshoz való viszonyában érvényesül. Az egyed magának és környezetének reprodukciós folyamatában a hasonló világban vagy világokban élő „másokkal" is szembe kerül. Az, hogy a „magamért folyó harc" egyúttal „mások ellen folyó harc", ebben a vonatkozásban is áthatja az emberek mindennapját. A kereskedőnek mindennapi tevékenységében nemcsak a vevőkkel kell számot vetnie, hanem a másik kereskedővel is, a nem öntudatos munkás nemcsak a tőkés ellen harcol, hanem konkurrenciaharcban áll a másik munkással is. Az osztálytársadalmak történetében tehát a mindennapi élet — hol többé, hol kevésbé — *harc* is; harc a puszta megélhetésért, az adott közösségben elfoglalt jobb helyért, az össztársadalomban elfoglalt helyért kinek-kinek szükséglete és lehetősége szerint. Hogy az élet mint az elidegenedettség elsajátítása miképp formálja — és deformálja — az egyént, azt majd a következőkben látni fogjuk.

Azt mondottuk, hogy a társadalmi munkamegosztás (osztálytársadalom, magántulajdon, elidegenedés) kialakulásával differenciálódik a „világ" és az „egyed". Vizsgáljuk meg most közelebbről ezt a folyamatot. Méghozzá először a „világ" szempontjából.

[5] L. *Az aristotelési etika és az antik ethos.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1966. ill. *A reneszánsz ember.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1967. c. munkáimban.

[6] Lásd erről Engels elemzését *A család, a magántulajdon és az állam eredetében* a gentiltársadalom felbomlásával kapcsolatban.

a) A „VILÁG" KATEGÓRIÁJÁNAK FELBONTÁSA

A „világ" kategóriáját természetesen nem minden vonatkozásban bontjuk ki. Témánk szempontjából most úgy kell differenciálnunk, ahogy az egyedhez való viszonyban, illetve az egyed hozzá való viszonyában megjelenik. Így kell megkülönböztetnünk a *közösséget*, az *osztályt (réteget)*, a *társadalmat* és a *nembeliséget*.

A mindennapi élet szempontjából — ami az osztálytársadalmak történetének *átlagos* egyedeit illeti — van ezeknek a kategóriáknak egyfajta *hierarchiája*. A kapitalizmusig a *mindennapok szempontjából* a *közösség* az alapkategória, a kapitalizmus kialakulásától viszont az *osztály* (s ezen belül a réteg).

Marx a *Grundrisse*-ben éles különbséget tesz a kapitalizmust megelőző társadalmak és a kapitalizmus között éppen a bennünket érdeklő vonatkozásban. A kapitalizmus előtti világokban minden egyed életének alapszituációja, hogy a „közösségének tagja". Közösségével adva vannak létfeltételei, munkájának tárgya; ezek a létfeltételek úgy jelennek meg számára, mint maga a természet, mint „érzékszervei, bőre". Az egyén csak mint közössége tagja egyén. A közösségek szilárd korlátokkal bírnak, s ha az ökonómia felbontja ezeket a közösségeket, elpusztul a társadalom. („Aufhebung der Schranke Verfall und Untergang darstellt."[7]) — A produktivitás végtelen fejlődésének beindulásától kezdve azonban felbomlanak a primér, „természetadta" közösségek. Az ember nem közösségbe, hanem *közvetlenül* a tiszta társadalmi struktúrába (rétegbe, osztályba) születik. Ezért lesz viszonya osztályához *véletlen* (megszűnik benne a természeti elem). Ezzel befejeződik a természeti korlátok visszaszorítása a társadalmasodás vonatkozásában. A produktivitás végtelen fejlődése a „tiszta" társadalomban annyit jelent, hogy az adott társadalmi gazdaságot újra és újra túl kell haladni. A társadalmi struktúra adott foka állandóan korláttá válik; s ezzel párhuzamosan az egyén számára is úgy jelennek meg életének keretei, mint amelyek túlhaladandók. Életlehetőségeit újra meg újra korlátnak tekinti, tehát igyekszik azokat túlhaladni és újabb (más) életlehetőségeket teremteni. Itt már csak egyfajta, mindenki számára érvényes „közösség" létezik (a szó átvitt értelmében): ez maga az áruviszony.[8]

De akár a közösség (s ennek közvetítésével csupán az osztály, réteg), akár közvetlenül az osztály (réteg) a társadalmi környezet alapkategóriája, az egyed bennük a *nembeliséget* sajátítja el. Az, hogy az ember nembeli lény, első megközelítésben annyit jelent, hogy társadalmi lény; csak a társadalomban tud létezni, a természetet is a társadalmiság közvetítésével tudja elsajátítani. Az ember mindig *saját nemében* és ugyanakkor *saját neme számára* objektiválódik; mindig van *ismerete* (tudata) is erről a nembeliségről. Az emberek közötti különbségek mint *emberek* közötti különbségek jelennek meg számára — évezredekkel az „emberiség" vagy akár a „társadalom" fogalmának kialakulása előtt. Marx írja: „jeder Mensch über sein eigenes Bedürfniss etc. übergreift, und dass sie sich als Menschen zueinander verhalten; dass ihr *gemein-*

[7] Marx: *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie*. Dietz, Berlin 1953. 386.

[8] Az, hogy az áruviszony a kapitalizmus egyetlen közössége, indirekt formában azt fejezi ki, hogy a közösség *megszűnt* a társadalmi integráció alapformája lenni.

schaftliches Gattungswesen von allen bewusst ist. Es kommt sonst nicht vor, dass Elefanten für Tiger oder Tiere für andere Tiere produzieren."[9] Tehát *a termelés*, amit az ember szükségképpen másokkal és másoknak (másoknak is) végez, a nembeliség elemi megjelenési formája.

Már itt szeretném azonban megjegyezni, hogy a nembeliség *tudata* távolról sem jelent *tudatos viszonyt* a nembeliséghez. Az első csupán annyit jelent, hogy úgy cselekszem, mint közösségi-társadalmi lény, tetteimmel meghaladom egyedi mivoltomat, s *ehhez* megfelelő ismerettel (tudattal) rendelkezem. Az utóbbi azonban annyit, hogy a nembeliséget magát (bármely megjelenési formájában) *célommá* teszem, a nembeliség (ennek megjelenési formája) tetteim indítékává, *motívumává* válik. A nembeliség mint motiváció korántsem feltételezi a nembeliség *fogalmának* kialakulását. Mindig úgy jelenik meg, mint magasabb típusú nembeli objektivációkhoz (integrációk, értékek, művészet, tudomány stb.) való tudatos viszony. Minden ember minden cselekedetét — minthogy ember, minthogy nembeli lény — jellemzi a nembeliség tudata, de egyáltalán nem a tudatos viszony a nembeliséghez. A mindennapi élethez tehát szükségképpen tartozik az előbbi, de korántsem szükségképpen az utóbbi.

Miután a nembeliség első megközelítésben az ember társadalmiságát-történetiségét jelenti, a nembeliség primér megjelenési formája az egyed számára az a *konkrét* közösség, *konkrét* társadalom, *konkrét* integráció, amelybe beleszületik, amely szűkebb világát, „kis világát" alkotja. Kora társadalmiságának elemeit, alapjait, készségeit — mint láttuk — itt sajátítja el. De a nembeliségnek *nem csupán* ezek az integrációk a reprezentánsai. Mindenekelőtt azok az integrációk, melyekről tudást szerezhet; hogy csak néhány példát hozzak a fogalmak kialakulási sorrendjében: polisz, nép, nemzet, emberiség. Továbbá mindazok a termelőeszközök, dolgok, intézmények, melyek e társadalmak eszközei, melyek az emberi viszonyokat közvetítik, melyekben előbbi korszakok munkája, objektivációinak sorozata dologi formát öltött, megtestesült. Továbbá — az előbbiektől elválaszthatatlanul — mindazok az objektivációk, melyekben az emberi lényeg kifejeződött, s melyek éppen úgy szállnak nemzedékről nemzedékre, mint a termelés eszközei és tárgyai: mindenekelőtt az emberiség öntudatának megtestesült kifejeződései, mint a műalkotások és mint a filozófia. Továbbá azok az elvont normák és követelmények (mindenekelőtt: elvont erkölcsi normák), melyekben az emberi lényeg már kialakult, elért foka az utókorra ráhagyományozódott. (Ezek is megtestesülnek — természetesen — a művészetben és a filozófiában.)

Ha tehát a nembeliség első megközelítésben azonos is a társadalmisággal, egy adott korszak adott társadalma, társadalmi struktúrája korántsem testesíti meg (nem *egyedül* testesíti meg) a nembeliséget, a nembeli fejlődést. Ezért válik lehetségessé, hogy egy egyed a nembeli fejlődést *igenelje* egy adott társadalmi struktúra *tagadásával*. Szórványosan, kivételképpen megjelenik ez a magatartási lehetőség a „természetes" közösségekben is. Szókratész, aki kora poliszával úgy állt szembe, hogy a polisz-közösség fejlődésének egy régebbi — nembelileg értékesebbnek ítélt — szakaszát képviselte, Jézus, aki a morális-nembeli fejlődést igenelte hasonlóképpen saját világának konkrét normái és követelményei ellenében, ezzel lettek éppen az emberi-

[9] Marx: *Grundrisse* 155.

ség nembeli lényege fejlődésének reprezentánsaivá. Az újkor dinamikus, „tiszta" társadalmainál az effajta magatartás tipikussá válik.

Különböző korok társadalmai, *társadalmi fejlődéstendenciái különbözőképpen divergálnak vagy konvergálnak a nembeliség fejlődésével.* E divergencia, illetve konvergencia kritériuma természetesen az a fok, melyre az emberiség fejlődése a mai napig eljutott. Ebből visszatekintve mondhatjuk azt, hogy az ázsiai fejlődés (mint az afrikai is) zsákutcának bizonyult,[10] s hogy az emberiség nagy nembeli fejlődése abban az Európában következett be, mely a feudalizmushoz, kapitalizmushoz és szocializmushoz, a „tiszta" társadalmakhoz, a természeti korlátok visszaszorításához és a kommunizmus perspektívájához vezetett. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a mai szemszögből divergensnek ítélt fejlődések ne termeltek volna olyan társadalmi és ideológiai tartalmakat, melyeket a „konvergáló" társadalmak átvettek és átörököltek. Valószínű, hogy ázsiai termelés nélkül nem jöhetett volna létre az antik forma sem; ez azonban nem változtat azon az állásponton, hogy az előbbit — Marx nyomán — az emberiség „nem normális", az utóbbit az emberiség „normális" gyermekkorának tekintsük.

A nembeli fejlődés, illetve a konkrét társadalmak divergenciáinak vagy konvergenciáinak foka *egyáltalán nem szinonim* az emberi lényeg (a nembeli lényeg) elidegenedésének fokával. Az emberiség nembeli képességei, nembeli lényege *csak* e lényeg elidegenedésével fejlődhettek ki. Az emberi lényeg csak az egyedek (és rétegek) ellényegtelenedésének árán bontakozhatott ki. (L. erről Marx szép fejtegetéseit az *Értéktöbblet-elméletek* című művében.) Így a kapitalizmusban, ahol — minden ezt megelőző társadalomhoz képest — legmagasabb a konkrét társadalom és az ember lényegi erői kibontakozásának konvergenciája, ugyanakkor legnagyobb e lényeg elidegenedése is. E konvergencia megőrzése az elidegenedés visszavételével — ez éppen a kommunizmus perspektívája.

Mindezekre a különbségtevésekre itt azért van szükség, mivel a mindennapi élet vitelében alapvető a jelentőségük.

Mindenekelőtt: a nembeliség fejlődésével konvergáló társadalmak esetében válik különös jelentőségűvé a nembeliség tudata és a nembeli fejlődéshez való tudatos viszony különbsége. *Itt esik ugyanis bele a nembeliséghez való tudatos viszony az emberiség fejlődésének trendvonalába.*[11]

Az viszont, hogy mennyire bontakozik ki egy adott társadalomban az elidegenedés, messzemenően dönt afelől, hogy az átlagos ember mindennapi életében létrejöhet-e (és mennyiben jöhet létre) a tudatos viszony a nembeliséghez. Ezekben a korokban a mindennapi tudat átlagban és többnyire fetisizált tudat. Ahogy Marx írja az árutermelésről szólva: „das gemeinschaftliche Interesse, was als Motiv des Gesamtakts erscheint, ist zwar als Fakt von beiden Seiten *anerkannt*, aber als solches ist es *nicht Motiv*, sondern geht sozusagen nur *hinter dem Rücken* der in sich selbst reflektierten Sonderinteressen, dem *Einzelinteresse im Gegensatz* zu dem des andren vor."[12]

[10] Lásd Tőkei Ferenc: *Az „ázsiai termelési mód" kérdéséhez.* Kossuth, Bp. 1965.

[11] Ez — újfent — akkor is igaz, ha post festa számos divergáló társadalom egyes objektivációiban is saját előtörténetükre ismerünk.

[12] Marx: *Grundrisse* 156.

Egy polisz-polgár számára, aki Athén virágkorában szabad embernek született, a saját poliszához való tudatos (tételezett) viszony mindennapjához tartozott. E tudatos viszony nélkül magát mint polisz-polgárt, nem reprodukálhatta volna.

Ugyanakkor: egyáltalán nem közömbös a mindennapi élet szempontjából, hogy milyen *széles* és milyen *tartalmú* az az integráció, melyhez való tudatos viszonyt a mindennapi élet is megköveteli. Alig volt a világtörténelemben olyan társadalmi formáció, mely a legszűkebb integrációhoz — *a családhoz* — ne követelt volna ilyen tudatos (tételezett) viszonyt. A középkorban, a „szabadságnélküli demokrácia" korában (Marx) többnyire szélesebb, rendi közösséghez való tudatos viszony volt a minimális követelmény. A polgári társadalom az első olyan társadalom, mely teljességgel „atomjaira", egyedeire hullik széjjel, ahol tehát a nembelire való tudatos vonatkozás az egyén reprodukciója szempontjából egyáltalán nem követelmény (ahol — mint láttuk — az „általános érdek" kizárólag „privát érdekek" háta mögött valósul meg). De ebben a társadalomban a nemhez való tudatos viszony — ott, ahol létrejön és annyiban, amennyiben létrejön — szükségképpen szélesebb, mint bármikor annakelőtte. A tőkés számára lehet ez az integráció az egész osztály, mi több, az egész *nemzet*, a proletár számára — osztálya felszabadítását tételezve — az egész *emberiség*. A család, a réteg, mely valamikor a nembeli tételezés legfőbb tárgya volt, most (még tudatos tételezés esetében is) a *partikularitásba süllyed.*

b) AZ „EGYED" KATEGÓRIÁJÁNAK FELBONTÁSA I. A PARTIKULARITÁS

Miután a „világ" fogalmát — ha csak általános körvonalaiban is — felbontottuk, bontsuk fel most az „egyed" kategóriáját.

aa) Minden egyes ember *partikuláris egyed.* Mindenekelőtt: bizonyos meghatározott tulajdonságokkal, képességekkel, tehetségekkel jön a világra. Magas vagy alacsony, erős vagy gyenge, egészségre vagy betegségre hajlamos, több vagy kevesebb „kézügyessége" van, jobb vagy rosszabb hallása, hidegebb vagy affektívebb temperamentuma. Ha Marx egy helyen azt írja, hogy a közösség az ember számára éppen olyan adottság, mint bőrének színe, ez fordítva is igaz. Veleszületett tulajdonságai, diszpozíciói az ember számára *természetként adottak.* Ezek a diszpozíciók kísérik végig az életen, ezekkel kell számolnia, ha számolni akar önmagával.

Nem kell sok szót vesztegetnünk arra a magától értetődő tényre, hogy a legtermészetibb tulajdonság is társadalmi, társadalmasodott. Az ember mint természeti egyed a társadalmi fejlődés produktuma. Másról akarunk beszélni. Arról, hogy miután az ember születése pillanatától kevesebb, majd több tudatossággal viszonyul környezetéhez, annak tárgyaihoz és társadalmi követelményrendszeréhez, már a kezdet kezdetétől fogva *kultiválni* kezdi egyes veleszületett tulajdonságait. A mindig változó mindennapok mindig változó követelményrendszere más és más tulajdonságok kultiválását követeli meg. Olyan világban, melyben a nyers erőre nagy szükség van, az ember ösztönszerűen is erősebben kultiválja testi erejét, ügyességét, mint

a modern civilizáció körülményei között. Ha azt mondottuk, hogy az egyed mindenekelőtt fenn akarja tartani magát közvetlen kis közösségében, közegében, akkor ezzel azt is mondottuk, hogy nagy általánosságban azokat a képességeket, diszpozíciókat kezdi kultiválni, melyek az adott közösségben való fennmaradásához, helytállásához szükségesek. E partikuláris tulajdonságok kultiválása tehát az a minimum, mely nélkül a mindennapi élet elsajátítása lehetetlen volna.

bb) Eddig a partikuláris *adottságokról* beszéltünk, most szóljunk néhány szót a partikuláris *nézőpontról.* — Az ember a világot, melybe beleszületett, mindig *magából kiindulva észleli* és manipulálja. A világ felfedezésének centrumában saját *énje* áll. Ez nem azt jelenti, mint az állatnál, ahol az egyedi élet az egyedi életszükségletek kielégítésére irányul. Az egyedi természeti szükséglet kielégítése természetesen az embernél is alapvető, de úgy, hogy tudása van ezekről a szükségletekről, szintetizálja azokat és mint *szubjektívet* állítja az őt körülvevő környezettel, tevékenysége objektumával szembe. *Az állati egyed része a világának, az emberi partikularitás úgy része, hogy szembeállítja magát vele.*

Mikor a partikuláris egyed elsajátítja a világot, akkor *önfenntartása céljából* teszi ezt, tehát önfenntartását teleologikusan tételezi, énjét tudatosan a világ központjába állítja. Az *én-tudat* együtt jelenik meg a világról való tudattal.

Az önfenntartásnak, az én-tudatnak, „partikuláris tudatnak" bázis szerepét az emberi magatartásban és cselekvésben Vivestől Hobbeson keresztül Spinozáig a filozófia felismerte és kidolgozta. E bázis-szerep felismerésétől azonban azon az úton haladtak tovább, hogy az ember *minden* szenvedélyét, affektusát, motivációját, mi több: erkölcsi magatartását ebből az „önfenntartásból" vezették le. Pedig az, hogy önfenntartás nélkül nincs emberi élet, legkevésbé sem jelenti azt, hogy az emberi magatartás ebből levezethető lenne. Már csak azért sem, mert — mint láttuk — az emberi önfenntartásnak (az én-tudatnak, szubjektum-objektum viszonynak, cél-tételezésnek) már van magánvalóan nembeli tartalma, ez az ember nembeliségének speciális megjelenési formája. *A nembeliség az, amiből az emberi önfenntartás sajátos mivolta megérthető, sőt, levezethető, nem pedig fordítva.*

Minden emberi szenvedély, morál, tevékenység levezetése a partikuláris nézőpontból, attitűdből — mint láttuk — a nembeliség kategóriájának mint primér kategóriának fel nem ismeréséből fakadt. Nem arról van szó, mintha ezek a gondolkozók (Vivestől Spinozáig) *semmiféle* nembeliség-kategóriát nem ismertek volna. De azonosították a nembeliséget a nemhez való tudatos viszonyulás kategóriájával. Úgy fogták fel a társadalmat, mint partikuláris egyedek összességét, akik közül egyesek eljutnak a nembeliséghez. De hogyan juthatnak el egyesek — pusztán egyesek —, akik ugyanúgy az önfenntartás alapösztönével születnek, mint a többiek, ehhez a nembeliséghez? Semmi más úton, mint a *megismerés* segítségével. A nembeliséghez való tudatos viszony egyedül a megismerés korrelációjává válik s minden „levezetés" ellenére elszakad az élet totalitásától, az emberi magatartás totalitásától. (Hogy ebben az elemzésben igazságmag is rejlik, hogy mi a szerepe a megismerésnek a nembeliséghez való tudatos viszony kialakításában, arról a későbbiekben még beszélni fogunk.)

Már a nembeli szenvedélyek és tevékenységek partikularitásból való levezetési kísérletei is a partikularitás misztifikálására mutattak. De a partikularitás misztifikálásának van egy modernebb — a romantikától eredő, az egzisztencializmusban s annak vulgarizált formáiban továbbélő formája is. Ez az emberi egyed *egyetlenségének, megismételhetetlenségének tényéből* indít, továbbá abból, hogy ez az egyetlen, megismételhetetlen egyed képtelen saját énjének, saját észlelésének és érzéklésének kommunikálására, menthetetlenül *be van zárva a maga egyetlenségébe*. S ez nem puszta deskripció, hanem *értékelést* is foglal magába: a kommunikálhatatlan egyetlenséget magasabbrendűnek ítéli a kommunikálható, „világban levő", társadalmasodott egyediségnél.

Az ember egyetlensége, megismételhetetlensége valóban ontológiai tény. De ebből nem következik sem az emberek közötti reális kommunikáció képtelensége, sem az „egyetlenségbe" való bezártság, sem az, hogy ez az egyetlenség magában és magáért véve az ember lényegét alkotná.

Mindenekelőtt: az ember egyetlensége, megismételhetetlensége is *objektivációiban* és csakis azokban realizálódik. Emberi önfenntartás nincs *én-kifejezés* nélkül; az *én-tudat* mint sajátos szintézis (erről a szintézis-jellegről már beszéltünk) objektivációk sorában alakul ki (az életszükségletek kielégítése sincs az embernél objektiváció nélkül). Mindenekelőtt a munkában és a nyelvben. Én-tudata, partikuláris tudata csak annak van, aki *általánosít*. A munkatevékenység ilyen általánosítás, a legprimitívebb nyelvi közlés is az. Aki nem általánosít, aki nem *nyilvánítja ki* emberi-nembeliségét, az nem emberi partikularitás.

Tehát, ismételjük: nincs én-tudat általánosítás nélkül. Korlátja azonban ez az általánosítás az én-kifejezésnek? Az én általánosításában az énnek valamiféle „lényege" sikkadna éppen el?[13]

Az egyik ember nem ismerheti meg a másikat, mert nem *észlelheti* ugyanazt — hangzik a tézis. Nincs két ember, aki *ugyanazt* a piros színt észlelné (vagy legalábbis erről sosem tudhatunk semmit), ahogy nincs két ember, aki *ugyanazt érezné*, ha érzelmekről, például örömről vagy fájdalomról van szó. Ezért vannak az emberek saját egyedi mivoltukba bezárva, nem tudják megismerni egymást, nem tudnak kommunikálódni.

Azt valóban nem tudjuk, hogy az egyedek *pontosan* ugyanazt észlelik vagy érzik-e, hogy tudnak-e pontosan ugyanúgy észlelni vagy érezni. De ez újra nem mond semmit sem a megismerhetetlenségről, sem a kommunikálhatatlanságról. Mindennek ugyanis csak a praxis, a reagálás szempontjából van az emberek számára *jelentősége*. Sosem az a kérdés, hogy ugyanazt a pirosat észlelem-e, hanem az, hogy amit pirosnak észlelek, arra egyértelműen (másokkal együtt) mint piros színre tudok-e reagálni — a mindennapi pragmatikus szférától egészen az esztétikai szféráig. Ha igen, akkor a piros észlelet kifejezésével saját észleletemet fejezem ki és kommunikálom evidensen és érthetően mások számára. Komplikáltabb formában, de ugyanez a helyzet érzelmeim esetében is. Ha szeretetet érzek, akkor egyáltalán nem az a számomra *jelentős*, hogy más *ugyanezt* a szeretetet (az én szeretetemet, úgy ahogy én

[13] E kérdés részletesebb elemzésére könyvünk utolsó részében még visszatérünk.

érzem) érezze, hanem, hogy objektivációmból vegyen tudomást szeretetemről, ismerje el annak, és szintúgy szeretettel (a magáéval) reagáljon erre. A másik fájdalmát nem érezzük, de felfogjuk. Csak pszichopaták állíthatják fel azt az igényt, hogy más az ő fájdalmukat *érezze*, a normális ember számára megint csak az a *jelentős*, hogy a másik emberben, másokban *ugyanaz* váltson ki örömet vagy fájdalmat, mint benne. Az „érezd át szenvedéseimet" felszólításban az az igény rejlik, hogy *azon* érezz szenvedést, amin én.

Nem azért válik az emberek közötti kommunikáció problémává, mert az egyetlenség mint egyetlenség a maga éppígylétében nem kifejezhető, hanem fordítva: maga a kérdés is csak ott és azért vetődik fel, amikor és amiért az objektivációkban kifejeződő kommunikáció elidegenedik. Az egyetlenség misztifikálása az elidegenedett partikularitás egy vonatkozásának misztifikálása.

Már a nembeli szenvedélyeknek a partikularitásból való „levezetése" is az elidegenedés egy fokának filozófiai-általánosítási rögzítése. Ezt már Rousseau is megfigyelte és megfogalmazta az értelmes önzés elméletének kritikájában. Rousseau szerint ugyanis az önfenntartás (amour de soi-même) és az önzés (amour-propre) kategóriáit élesen el kell különíteni. Az önfenntartásban ő is az ember alapvető ontológiai, illetve antropológiai sajátosságát látja. De — folytatja — az önfenntartással párhuzamosan alakul ki és azonos erővel motivál a másokkal való együttérzés, az úgynevezett „commiseratio" is. Az önfenntartás akkor alakul önzéssé, akkor nyer primátust a commiseratióval szemben, illetve annak ellenére, mikor kialakul a *magántulajdon*. Az énre irányuló teleológia s az emberi egyéniség én-teleológiára való felépülése tehát történelmi tény, de ebben legalább annyira fontos a *történetiség*, mint a *tényszerűség*. Nem az ember lényege, hanem az elidegenedett ember sajátossága.

Természetesen: a partikularitás misztifikálásának két elmélete az elidegenedés fejlődésének két különböző szakaszán alakult, az elidegenedett partikularitáshoz való két eltérő viszonyt is fejez ki. Az előbbi a polgári társadalom fejlődő szakaszában naivul igenli az elidegenedést, „természetesnek" vallja, s nem lát konfliktust e között és az individualitás szabad és sokoldalú kibontakozása között. S joggal, mert ez a világ produkálta az egoizmus hőseit, self-made manjeit, a legnagyobbal, Napóleonnal bezárólag. (Amerikában még később is, de ott az értelmes önzés elmélete — bár laposabb változatokban — jóval tovább virágzott.) Az utóbbi akkor kerül előtérbe, mikor a polgári világ már „késsé" válik, mikor az objektivációk világa fokozottan a személyi viszonyokat eltakaró *dologi* viszonyok világa lesz, s egyre csökken a tér az egyéniség megvalósítása számára. Az objektivációk világának embert-csonkító, fokozottan szerepszerűvé, klisészerűvé merevedett karaktere kétféle — szélsőséges — magatartást, illetve álláspontot sugall. Mindkettő a polgári köznapok kritikája — csakhogy az egyik annak pozitív, a másik annak negatív kritikája. A pozitív kritika az emberek „világának" eldologiasodott struktúráját nem fogadja el végzetnek; gyökereit az össztársadalmi struktúrában keresi és találja meg, tagadja ezt a struktúrát és forradalmi módon egy új, humanizált világot hiposztazál. A negatív kritika az eldologiasodott világot az objektiváció szükségszerű és feloldhatatlan következményének tartja s elfordul minden cselekvéstől, kommunikációtól mint partikuláris tételezéstől. Amit ezzel szembeállít, az nem más, mint a nem kommunikálódó egyetlenség

inkognitója; a passzív, csak önmagát tételező partikularitás. Az első magatartás alapaffektusa a felháborodás, az utóbbié a kétségbeesés. Az előbbi magatartást a legradikálisabban Marx, az utóbbit Kierkegaard neve fémjelzi.

Miután röviden felvázoltuk a partikularitás misztifikálásának két — történetileg egymásutánban megjelenő — alaptípusát, térjünk vissza magához a fogalomhoz.

cc) Mindeddig a partikularitás két vonatkozásáról beszéltünk: a partikuláris adottságokról, továbbá a partikuláris nézőpontról (s ezzel kapcsolatban az önfenntartásról). Ha azonban az elidegenedésről szólunk, akkor kiváltképp elemeznünk kell a partikularitás harmadik vonatkozását: a *partikuláris motivációt.*

A partikuláris nézőpont ontológiai-antropológiai létezéséből következik (ahogy mindenki saját és mások életében bőséggel tapasztalta), hogy *nincs ember több-kevesebb partikuláris motiváció nélkül.* Az emberek közötti értékhierarchiát — mint ezt a későbbiekben elemezni fogjuk — korántsem az alakítja ki, hogy vannak-e vagy nincsenek partikuláris motivációk, hanem az, hogy milyenek ezek, milyen a konkrét tartalmuk, intenzitásuk, továbbá, hogy mi a *viszonyuk saját* partikularitásukhoz, mennyire tudnak *saját szubjektumukhoz mint objektumhoz viszonyulni.*

A partikuláris nézőpont motívumként való funkcionálása a partikuláris motiváció legelemibb, legspontánabb formája. Így van ez az önfenntartás ösztönszerű megjelenésétől egészen az én-teleologikus kérdésfeltevésekig. Éhes *vagyok* és ezért elveszem a kenyeret a szomszédomtól; azért van rossz véleményem valakiről, mert az nem szeret *engem,* vagy úgy vélem, hogy nem szeret *engem;* ha nem tudok semmit kezdeni *magammal,* akkor megkérdezem, hogy mi célból, *mivégre* vagyok *én* a világon — mindez egészen különböző életszinteken, de egyaránt a partikuláris nézőpont motívumfunkcióját fejezi ki.

Minden affektusomnak van valaminő *viszonya* partikuláris nézőpontomhoz mint motiváló aspektushoz, de ez legkevésbé sem jelenti azt, hogy minden affektusom erre épül, vagy ebből levezethető lenne. Nagyon kevés a tisztán partikuláris affektus. Legprimérebb az irigység, a hiúság és a gyávaság, szekundérebb a féltékenység és az egoizmus. Már a felsorolás is mutatja, hogy mennyire nem állja meg a helyét a partikularitás és az „önhaszon" kategóriáinak azonosítása. Ha létezik teljesen haszontalan affektus, akkor az irigység bizonnyal az. Az irigység még senkinek javakat nem szerzett, de annál több rossz érzést és fájdalmat. Ez még akkor is igaz, ha az irigység affektusát az etikához való viszony nélkül veszem szemügyre, tehát az erkölcsi normák nélküli ember absztrakt példájára gondolok.

Ami vonatkozik az irigységre, vonatkozik a hiúságra is. A hiúság a partikuláris én *megerősítésének* affektusa. Tetteim, attitűdjeim túlértékelése, amiért az *én* tetteim és attitűdjeim, és minden olyan ember túlértékelése, aki az *én* személyemet, tetteimet és attitűdjeimet igenli. *Én* vagyok szép, okos és jó, *én* cselekedtem helyesen, és mindenki, aki *engem* szépnek, okosnak és jónak lát, aki az *én* cselekedeteimet helyesli. Éppen ezért a hiúság az énre nézve — még a partikuláris énre nézve is — inkább *káros,* mint hasznos affektus. Elhomályosítja a tisztánlátást, képtelenné tesz a megismerés azon minimumának kialakítására is, mely a mindennapi életben való célszerű tájékozódásomat biztosítja.

A *gyávaság* a partikuláris én „megmentésének" affektusa. Tartalma mindenkor attól függ, hogy *mitől* akarja valaki partikuláris énjét megmenteni. Ha valaki a csatatéren gyáva, akkor a fizikai pusztulástól vagy a fizikai ártalomtól, ha akkor gyáva, mikor valamely ügyért ki kellene állnia, akkor a pozícióvesztéstől, az anyagi veszteségektől, tehát a szükségletkielégítés lehetőségeinek csökkenésétől. Ha valaki olyasmitől „fél", ami *nem* a partikularitás védelmével függ össze, akkor a gyávaság fogalmát vele kapcsolatban értelmetlen használni. Lehet pl. félni a becstelenségtől, de ez a félelem az individualitásra vonatkozik, így az, aki a becstelenségtől fél, semmiképpen nem gyáva.

A gyávaságnál a „hasznoshoz", illetve „károshoz" való vonatkozás bonyolultabb, mint a hiúság vagy az irigység esetében. A gyávaság lehet hasznos affektus a partikularitás számára — így pl., mikor valaki futással megmenti az életét vagy testi épségét. De itt sem szükségképpen az, mert nem ritkák az olyan szituációk, melyekben a gyávaság reakciói — az egyén életének trendvonalában — a partikuláris érdekeket is megsértik.

Az *egoizmus* inkább partikuláris attitűd és motiváció, mint szorosabban véve egyetlen affektus, mégis affektív karaktere van. Fontos, hogy megkülönböztessük az egoizmustól mint életprincípiumtól. Az előbbi ősi-antropológiai, az utóbbi a maga tételezettségében meglehetősen kései jelenség, virágkora a polgári társadalom. Az egoizmus mint ősi partikuláris attitűd és motiváció nem jelent mást, mint hogy mindenekelőtt saját szükségleteimet kívánom kielégíteni, „magamnak kívánom a jót", tehát az önfenntartás affektív megjelenési formája. Az utóbbi a világot, a környezetet, az integrációkat tudatosan az én *eszközévé* teszi, egyedül az én sikerességét tételezi tudatos célként és mindent e sikerség alá rendel. (Hozzá kell tennünk, hogy bár a tételezett egoizmus is a partikularitás motívuma, áthatja, rendezi az egész *individualitást* is, ami sosem történik meg a nem-tételezett-egoizmus esetében.)

Az összes többi affektusokról elmondhatjuk, hogy nem *pusztán* partikulárisak. Lehet vonatkozásuk a partikularitásra, lehet az individualitásra, vonatkozhatnak közvetlenül a nembeliségre is (az utóbbi kettő — mint látni fogjuk — szükségképpen tételezi egymást). Ezt — ha a fenti kategóriákat nem is különböztették meg — lényegében már igen régen tudták. Arisztotelész például az „önszeretet" fogalmát elemezve arról beszél, hogy az affektus értékét vagy értéktelenségét onnan olvashatjuk le, hogy ki *mit* szeret önmagában. Jelenthet az önszeretet egyértelmű és differenciálatlan pozitív affektív viszonyt saját énemhez, „gyengéd" viszonyt mindahhoz, ami „én vagyok", de jelentheti például azt is, hogy szeretem magamban azt, hogy egy nehéz szituációban tisztességgel álltam meg a helyemet — tehát szeretem nembeli-individuális értékeimet és azok megnyilvánulását. Gyűlölhetek valakit azért (és *csak* azért), mert engem nem szeret, mert megakadályozott valaminő — nem nemes, hanem partikuláris — célom megvalósításában, és gyűlölhetem azért, mert elpusztította szülővárosomat vagy egy olyan várost, melyhez nekem semmi közöm nincsen, mert tudom, hogy kínozza saját családját (melyhez szintén semmi közöm nincsen). *Az affektusok tehát általában sem nem partikulárisak, sem nem individuálisak és nembeliek, hanem attól függően ezek vagy azok, hogy mire vonatkoznak és mi a konkrét tartalmuk.* (Meg kell jegyeznünk, hogy tisztán nembeli affektusok egyáltalán nincse-

nek. De — mint ezt az etikával kapcsolatban elemezni fogjuk — vannak *tisztán nembeli*, antipartikuláris *értékek.)*

Megkülönböztettük a partikuláris affektusokat (láttuk, hogy ezek kisszámúak) a nem pusztán partikuláris affektusoktól. Most azonban hangsúlyoznunk kell — a „levezetés"-elméletek híveivel szemben —, hogy a partikuláris affektusoknak *nincs ontológiai-antropológiai prioritásuk* a nem pusztán partikuláris affektusokkal szemben. Magyarul: a mindennapokba, a „világba" való felnövekedés korántsem úgy történik, hogy az ember „önzőnek" (irigynek, gyávának stb.) születik és később *alkalmazkodik* világa közegének követelményeihez. Az ember partikuláris adottságokkal és nézőponttal születik, de nem partikuláris motivációkkal. Bizonyos partikuláris motivációk — mint ezt már láttuk — szükségképpen bontakoznak ki az adottságokból és nézőpontokból. De miután az ember a világba születik, követelmény- és szokásrendszerekbe, általa tapasztalható, énjétől független affektív viszonyokba, ezek számára éppen olyan „adottságok", mint partikularitásának ténye, és *ezekből éppen olyan szükségszerűséggel jönnek létre motivációk, mint az előbbiből.* Ezek kölcsönhatásviszonyban, korrelációban állnak egymással, de egyik sem „oka" a másiknak. Hogy az ember a körülötte felfedezett világot mennyire fogja énjére vonatkoztatni, hogy elsajátított affektusvilágában mennyire fog dominálni a partikularitás, az nagyon sok tényező függvénye. Mindenekelőtt függ attól a világtól, melybe az ember beleszületik, továbbá partikuláris adottságaitól (nem motivációitól), attól, hogy milyen tulajdonságai vannak és mennyire „kultiválhatók" azok az adott közegben. Így már most előlegeznünk kell azt a megállapítást, hogy a partikularitás „felfúvódása" az affektusvilág egészének az *elidegenedett* valóságra való reakció következménye; az, hogy az emberiség történetében az osztályok (rétegek) átlagánál, az egyedek átlagánál *elégséges* volt a partikularitás a mindennapokban való tájékozódásban, mi több, kivételszámba ment az, hogy valaki mindennapjaiban *tartósan* e partikularitás fölé emelkedjék — az elidegenedés kifejeződési formája.[14]

A partikuláris motiváció tárgyalásában nem azért fektettünk súlyt az affektusok elemzésére, mintha *azonosítanánk* a partikuláris motivációt a partikuláris affektusok motiváló erejével. Kétségtelen azonban, hogy *minden* partikuláris motiváció affektív töltetű *is;* ezért kellett a probléma felvetését ezen a ponton megkezdenünk. Mikor a partikularitás affektusairól beszéltünk, kizárólag az *énre* vonatkozókat hoztuk szóba. A tisztán partikuláris affektusoknál ez a megszorítás jogosult. Midőn azonban a partikularitásra vonatkozó affektusokról szólunk, akkor nem állhatunk meg a differenciálatlan énnél. A partikularitás a maga legegyszerűbb formáiban is komplikáltabb jelenség ennél.

Mindenekelőtt kiterjed mindarra, ami az énből „kisugárzik", amit az én hozzátartozónak ismer és ismer el. Még a partikuláris affektusok egyikének — a hiúságnak — is van egy ilyen „udvara", kisugárzása; hiúságom nemcsak arra terjed ki, ami én vagyok, vagy amit én alkottam, hanem kiterjedhet arra is, ami csak véletlen folytán van kapcsolatban velem. Így feleségem vagy gyermekem szépségére vagy képes-

[14] Az osztálytársadalmak kialakulása előtt az egyed még nem differenciálódott partikularitássá, illetve individualitássá.

ségeire. — Védelmezhetek valakit csak azért, mert az én falumból származik, megvethetem, mert szokásvilága nem egyezik szűkebb környezetem szokásvilágával, szimpátiával fordulhatok valaki felé, mert ugyanaz a hobbyja, mint az enyém.

Már az előbbiek is jelzik, hogy a *mi-tudat* korántsem szükségképpen az *én-tudat* ellentéte. Tehát, hogy a mi-tudatra vonatkoztatott affektusok *ugyanúgy* lehetnek partikuláris affektusok, mint az én-tudatra vonatkoztatottak. Miután egyén és közösség viszonyával a későbbiekben részletesen foglalkozom, ezzel kapcsolatban csak néhány előzetes megjegyzést kívánok tenni.

Mikor az egyén közvetlen környezetét, világát elsajátítja, akkor ezt *saját* világának ismeri el. Ez természetesen egészen másként történik közösségi társadalmakban, ahol a világ elsajátítása egyúttal egy közösség s ezzel a közösség „mi-tudatának" elsajátítása is, megint másként a „tiszta társadalmakban", ahol ez elsősorban a szokás-, követelményrendszer, illetve vélemény-tapasztalat elfogadásában, az ezzel való identifikáció formájában megy végbe, megint másként szűkebb vagy szélesebb, szorosabb vagy lazább integrációk esetében — s a különbségeket hosszasan tudnánk még felsorolni. De akárhogy történik is, *az ember saját egyedi mivoltát mint egy integrációhoz tartozó egyed mivoltát észleli* (vagy bonyolultabb esetekben: különböző integrációkhoz tartozó egyed mivoltát). Az integráció hozzá tartozik, ő az integrációhoz: az integráció elsajátított szokásrendszere az *ő* szokásrendszere, követelményei az ő követelményei. Az egyed *identifikálja* magát saját integrációjával. Ez az identifikáció *spontánul* és párhuzamosan megy végbe az én-tudat kialakulásával. A *mi* családunk, a *mi* városunk, a *mi* nemzetünk szembeállítása a „mással" (az ő családjuk, az ő városuk, az ő nemzetük) éppen olyan természetes az egyed számára, mint a puszta énmotiváció. Az emberiség gyermekkorában ez a „mi-tudat" végigkíséri az ember életét; emlékezzünk Marx gondolatára, mely szerint egy „természetes közösségbe" született egyén csak azáltal konkrét egyén, hogy az adott közösség tagja. Az emberiség felnőttkorában ez már csak a gyermekkorra érvényes; itt a felnőtté válás lehetővé teszi, hogy az ember megválassza saját integrációját (vagy ne is válasszon integrációt). De a „mi-tudat" és az erre való vonatkoztatás motivációs ereje ebben a „felnőttkorban" sem csökken, — majd meglátjuk, hogy miért.

A „mi" tehát az, amin keresztül „én" vagyok. Ha mi-tudatom egy adott integrációval való *spontán* identifikációt jelent, akkor mindazok az affektusok, melyeket az integrációra vonatkoztatok, éppen úgy *lehetnek* partikuláris affektusok, mint ha azokat az énre vonatkoztatom.

Lehetnek — bár egyáltalában nem szükségképpen azok. De — mint erre már utaltunk — az énre vonatkoztatott affektusok sem szükségképpen válnak partikularisakká; emlékezzünk Arisztotelész említett fejtegetésére arról, hogy mit szeretek magamban, tehát mi az, amivel magamban magamat identifikálom. A „mi-tudat" esetében azonban a dolog bonyolultabb, mint az „én-tudat" esetében. Ha pusztán partikuláris én-szükségletem kielégítésével azonosítom magamat, akkor affektusom szükségképpen partikuláris; de ha integrációm önmagában partikuláris szükségletével azonosítom magam — akkor *énem szempontjából* még felülemelkedhetem ezen a partikularitáson. Saját önzésem érdekében latba vetni erőimet — ez differenciálatlanul partikuláris; de — mondjuk — nemzetem tisztán önző érdekei szempontjából

is latba vethetem erőmet, s tehetem ezt saját személyes egoizmusom *rovására* is. A mi-tudatba való felemelkedés, a mi-célkitűzésekkel való azonosulás, a megvalósításuk érdekében való munkálkodás tehát lehet a partikuláris motiváció felfüggesztésének iskolája még akkor is, ha az integráció célkitűzései partikulárisak.

Felfüggeszthetem partikuláris motivációimat a mi-tudat, az integrációs célkitűzés szempontjából egészen különböző tendenciával, értéktartalommal és egészen különböző motivációkkal. Most csak a harmadik momentumról szólunk néhány szót. Lehet, hogy maga a motiváció sem partikuláris; így például családom megsértőjével párbajozni — egy adott rétegnél az adott korban — becsület dolga volt: a partikuláris motívum (*engem* is megsértettek ezzel) a becsületkódex íratlan erkölcsi törvényeihez képest alárendelt szerepet játszott. De előfordul a tiszta partikuláris motiváció is: megvédek egy közös ügyet, mert az eddigiekben már sok mindent „fektettem bele"; hajlandó vagyok áldozatokat hozni, hogy ne veszítsem el eddigi befektetéseimet. Előfordul, hogy a partikuláris motiváció tudatos, de többnyire nem tudatos, teljesen spontán; csak a mi-tudatra vonatkoztatok, csak az integrációt ért sérelmen háborodok fel, anélkül, hogy észrevenném, hogy voltaképpen egyéni befektetéseim elvesztésén háborgok és — végső soron — önmagamat védem. *A „mi-tudat" védelmének, az integrációk védelmének esetében többnyire szétválaszthatatlanul fonódnak össze a partikuláris és a nem partikuláris motívumok.*

Minderről csak annyit mondottunk el, hogy leszögezhessük: az integrációra, a mi-tudatra vonatkozó affektusok is lehetnek partikuláris affektusok, az integráció védelme is jelentheti (vagy többek között jelenti) partikularitásom védelmét.

Mindeddig a partikularitásról szólva csak affektusokról szóltunk, megkülönböztetve a tisztán partikuláris és a partikularitásra *is* vonatkozó affektusokat. De nem szóltunk a partikularitás nyelvi objektivációjáról, az ítéletekben, következtetésekben stb. kifejeződő partikularitásról.

A gondolati-nyelvi megfogalmazásnak sajátos viszonya van a partikuláris affektusokhoz, illetve az affektusok partikuláris vonatkozásaihoz: *többnyire úgy fejezi ki, hogy eltakarja azokat.* Ez az eltakarás különböző típusú és intenzitású lehet. *A spontán eltakarástól egészen a tudatos-képmutató eltagadásig nyúlik a skálája.* Spontán eltakarásról akkor van szó, ha az egyed egyáltalán nincsen is tisztában saját motívumaival; olyannyira nincsen tudatos viszonya önmagához, olyannyira nem változtatja magát megismerése tárgyává, hogy nem is tudja mit és miért érez; szimpátiáit és antipátiáit a környezetében készen kapott formulákban fejezi ki, anélkül, hogy az ezekkel való konfliktus bárminő formáját érezné. Tudatos eltagadásról viszont olyanoknál van szó, akik ismerik és elismerik a velük szembeszegzett normákat — ezek között az erkölcsieket is —, tudják, hogy nem ezek a motívumok motiválták őket, tehát tisztában vannak partikularitásuk motivációival, de tudatosan a szokáskövetelmények erkölcsi nyelvére fordítják le azokat. Ebben az esetben a partikularitás védelme *megkettőződik.* Egyrészt maga a partikuláris vagy a partikularitásra vonatkoztatott motiváció védi, másrészt ennek a motivációnak az eltakarása, mely az egyedet más, erkölcsileg igényes emberek világában „comme il faut"-vá teszi. Ennek a magatartásnak szélső formája, mikor a nyelvi kifejezés, az általánosítás is megkettőződik. Az egyed megfogalmazza, életelvévé is teszi partikularitása védelmét és ugyanakkor —

mások számára — megfogalmazza az erkölcsi racionalizációt is. Társadalmi átlagban a partikuláris motiváció és a nyelvi-fogalmi általánosítás ellentéte nem jut el erre a szélső fokra, hanem az egyed a maga számára is elfogadhatóan racionalizál, miközben kísérőjelenségként érzi a partikuláris motivációk jelenlétét is.

A partikularitás saját nyelvi-fogalmi védelmét (az eltakarás formájában) többnyire a mi-tudat, az integráció védelmének fegyvertárából veszi. Ez annál egyszerűbb, mert — mint láttuk — a „mi-tudat" védelme objektíve is lehet partikuláris motiváció védelme és — legalábbis az adott integrációhoz tartozók számára — feltétlenül elfogadható és plauzibilis. Minél bonyolultabb azonban az egyed intellektusa, annál bonyolultabb formákat szokott ölteni a partikuláris motivációk nyelvi-fogalmi védelme.

A partikularitás nyílt sisakkal — természetesen a társadalmi átlagot figyelembe véve — csak a polgári társadalom fejlődési szakaszában lépett fel; ott és akkor, ahol és amikor az egoizmus princípiummá változott. De még ott is volt egy — általános ideológiai — racionalizációja; ugyanis az a gondolat, hogy az egyéni önzések össztársadalmilag végső soron a „közjó" szolgálatában olvadnak össze.

Motivációink nyelvi-fogalmi általánosító eltakarása a partikularitásnak csak egyik fogalmi megjelenési formája. Ettől elválaszthatatlan — és a mindennapi életvitelben központi jelentőségű — *mások megítélése*. Köztudomású, hogy mások — egyedek, integrációk — megítélésében milyen szerepet játszanak partikuláris motivációim. Nevetségesnek ítélem a hősiességet — mert én nem lennék képes rá, leszólom más feleségét — mert irigylem tőle, „erkölcstelennek" ítélek egy szokást — mert magam mást szoktam meg, — s a példákat mindenki tetszés szerint szaporíthatja.

dd) Partikularitásom védelme természetesen nemcsak partikuláris és partikularitásra vonatkozó egyes motivációim védelme, hanem annak az egész *rendszernek* a védelme, ami erre épült. Ehhez a „rendszerhez" tartoznak elmúlt tetteim, nézeteim, gondolataim, állásfoglalásaim. Mindent meg kell „védenem", amit *én* tettem (vagy azt a „mi"-tettet, mellyel indentifikálom magamat), ha egyszer partikularitásomat sikerrel akarom védeni. Racionalizálom a múltamat. Hibás lépéseimet *másnak* tulajdonítom. Velemszületett tulajdonságaimnak (melyekről — ez is racionalizálás! — sosem tehetek), mások intrikáinak, a véletlennek, ha úgy tetszik: a „balsorsnak".

Persze a racionalizálás nemcsak a múlt racionalizálása, hanem a *jövőé* is, jövendő tetteimé is. Mielőtt a farkas felfalná a bárányt, először meg kell indokolnia, hogy miért *kell* felfalnia; a tettet már elkövetése előtt is az „igazságtevés" glóriája fonja körül.

A nyelvi-fogalmi általánosítás mutatja, milyen bonyolult formában fejeződik ki, takarja el önmagát, és hízik ugyanakkor a partikularitás. Mert amíg *az énhez való distanciálatlan viszony* — s *ugyanakkor a „mi-tudathoz" való distanciálatlan viszony* — jellemzi az embereket, az emberek átlagát, addig a civilizáció fejlődése, a valóság, a társadalmi viszonyok bonyolultabbá válása ezt a partikularitást táplálja és hizlalja. Mert az emberi lényeg — mint láttuk — az egyedek kiüresedésén keresztül fejlődik; az emberi lényeg gazdag kibontakozása az egyedek ellényegtelenedésével karöltve halad. Ez a folyamat, az elidegenedés tehát az, ami a partikularitást „*felhiz-*

lalta". Az elidegenedés — hosszúra nyúlt — korszaka az, melyben a *mindennapi élet alanya a partikularitás.*

Kemény a világ — hogy megint Goethét idézzük —, amelybe az emberek beleszületnek, s amelyben fenn kell tartaniok magukat. Ebben a kemény világban dolgoznak (és sokat dolgoznak), esznek, isznak (többnyire kevesebbet, mint amennyire szükségük van), szeretnek (többnyire a konvenciók szerint), erre a világra nevelik gyermekeiket és félve-féltve őrzik azt a kis helyüket, melyet kiharcoltak maguknak, melyre felvergődtek; mindennapi tevékenységeik hierarchiáját többnyire készen kapják; a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt hely szerint rendeződik ez a hierarchia, keveset változtathatnak rajta. Adottságaik „kultiválására" alig van lehetőség vagy csak szűk keretek között. Ahol az élet viszonylag teljes, ott tompa vagy „bornírt" (Marx). Ahol nem bornírt, ott nincs többé tápláló-óvó közösség sem. Lenin mondta egyszer az Apassionátát hallgatva, hogy milyen csodálatos az, hogy az emberek piszkos pokolban élnek, és mégis ilyen műveket tudtak alkotni. Valóban nem az a probléma, hogy az emberi lényeg elidegenedett fejlődése partikuláris motivációjú egyedeket termel, hogy a partikularitást „hizlalja", a csodálatos az, hogy ebben a piszkos pokolban mégis hogyan fejlődik ki — mert kifejlődik — a szabad individualitás.

c) AZ „EGYED" KATEGÓRIÁJÁNAK FELBONTÁSA II.
AZ INDIVIDUALITÁS

Nincs egyed partikuláris motiváció nélkül, és nincs olyan egyed sem, aki soha, semmilyen formában sem emelkedett volna többé-kevésbé saját partikularitása fölé. Nem húzható tehát merev válaszfal a partikuláris egyed és az individuális egyed közé. Az individualitás *fejlődés*, az individualitás *individuummá* válás. Minden korban másként fejlődik, válik az egyed individuummá. De akármilyen egy adott kor konkrét individuuma vagy individuum eszménye, minden korra érvényes, hogy az individuum sosem befejezett, hanem állandó *levésben* van. Ez a „levés" *a partikularitás-fölé-emelkedés folyamata, az individuummá „szintetizálódás" folyamata.*

aa) Ha igaz is, hogy minden kornak megvan a *maga* individuuma (mióta az individualitás kifejlődött), tehát különböző korokat más-más individuum-típusok *reprezentálnak*, ezek az individualitás-típusok (ha bonyolultan is) mégis *egymásra épülnek.* Ha a történet menetéről szólva képletesen a partikularitás „hízásáról" beszéltünk, ugyanilyen képletességgel beszélhetünk az individualitás „*felnövekedéséről*" is. A partikularitás „hízása" és az individuum „felnövekedése" ugyanazon történelmi folyamatnak egymást kiegészítő két megjelenési formája az egyed oldaláról.[15]

Mikor Marx az emberi lényeg fogalmát kifejti,[16] e lényeg legalapvetőbb karakterisztikáinak a munkát, a társadalmiságot (történetiséget), tudatosságot, univerzalitást

[15] Az individualitás fejlődésének történetét egy következő munkában szeretném megírni.
[16] L. erről Márkus György tanulmányát: *Marxizmus és antropológia.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1966.

és szabadságot jelöli meg. E karakterisztikák az *állatvilággal szemben* benne rejlenek az emberben, mióta emberré vált. De konkrét kibontakozásuk csak a *történelem folyamán* jön létre. Az ember történelme során — mindeddig az elidegenedés közvetítésével — egyre produktívabbá, egyre társadalmibbá (történetibbé), egyre tudatosabbá és szabadabbá *válhat*, azaz csak ha ezeket a jellemzőket kibontakoztatja, és amennyiben kibontakoztatja, akkor és annyiban beszélhetünk az emberi lényeg fejlődéséről. Az emberi lényeg fejlődése minden *értékfejlődés* bázisa. A következőkben azt fogjuk értéknek, illetve értéktartalommal bírónak nevezni, ami közvetve vagy közvetlenül elősegíti az emberi lényeg kibontakozását. — A valóság szférái heterogének, fejlődése ellentmondásos. Így többnyire nem az emberi lényeg összes aspektusai bontakoznak ki s nem minden szférában. Nem ritka, hogy az egyik szféra kibontakoztatja ezeket az értékeket, míg a másikban ugyanezek elsorvadnak, vagy hogy az értékek egyik típusa gazdagodik, míg a másik típus szegényedik.

Két társadalom *véletlenül* (a véletlen minta szociológiai fogalma szerint) kiválasztott *egyedei* semmit vagy csak igen keveset mondanak arról, hogy az adott társadalom milyen mértékben és hogyan teremtett lehetőséget az emberi lényeg kibontakozására. A véletlenül kiválasztott egyedek összehasonlításából nem is tudjuk tehát e lényeg fejlődését, ennek tartalmát megítélni. Ezek az egyedek — mint láttuk — társadalmi átlagban és tendenciájukban partikuláris egyedek; miután nincs tudatos viszonyuk a nembeliséghez — nem emelkednek fel abba —, nem testesítik meg a nembeliség értékeit és nem is fejezik ki azokat. Természetesen egyvalamit le lehet olvasni róluk és ez is döntő egy társadalom megítélésében: ugyanis azt, hogy milyen lehetőséget nyújtott egy adott világ egy adott rétege — osztálya — *átlagos* egyedeinek az önkibontakozásra. De a társadalom értékszubsztanciája nem ezekről, hanem az *individualitásokról* olvasható le. Az individuumok — és ezek legjobban kifejlett, az értékszubsztanciákat leginkább „felszívó" típusa, akiket *reprezentatív individuumoknak* fogunk nevezni — testesítik meg *egyénileg* egy adott társadalom nembeli fejlődésének maximumát.

Természetesen: a reprezentatív individuumok galériája sem ad *teljes* képet egy adott társadalom értékkibontakoztató vagy szétzúzó mivoltáról. Teljes képet csak akkor kapunk, ha a *teljes társadalmi struktúrát*, nem pedig az egyedet vesszük szemügyre. Az individuum is az *egyed* lehetőségeit jelzi, habár *maximális*, a nembeliség lehetőségeit „felszívó" — és ezért reprezentatív — formában.

Ez annyit jelent, hogy amennyiben társadalmak között van értékfelépülés — tehát egy társadalom több értéket bontakoztat ki vagy másként, mint az előbbi — akkor ez az értékfelépülés a reprezentatív individuumokon is leolvasható. Nemcsak annyiban, hogy egy kor reprezentatív individuuma *más* mint egy másik koré, tehát nem egyszerűen a *másság* értelmében, hanem a *fejlődés* értelmében is. Ez a fejlődés természetesen lehet ellentmondásos, de akkor kifejezi az össztársadalmi értékkibontakozás ellentmondásosságát is. Mindez távolról sem jelenti azt, hogy egy korábbi korszak reprezentatív individuumai kevésbé szépek, tökéletesek, példaadók, mint egy későbbi korszaké. Az emberi lényeg kibontakozásától divergáló társadalmi struktúrák individuumai — miután saját integrációikhoz való tudatos viszonyuk nem esett az emberi lényeg kibontakozásának irányába — valóban kevésbé szépek, tökéletesek,

letesek, példaadók; nem így azon társadalmak egyéniségei, amelyekben az integrációkhoz való tudatos-nembeli viszony az emberi lényeg kibontakozásának irányába mutatott. Az utóbbiakkal kapcsolatban beszél Marx az emberiség „normális gyermekkoráról". Ez a hasonlat a mi szempontunkból is megvilágító. A gyermeki individualitás a maga egész mivoltában szép, tökéletes és példaadó lehet; ez azonban mitsem változtat azon a tényen, hogy a felnőtt individualitás fejlődést reprezentál a gyermeki individualitáshoz képest. *Minden „normális" fejlődést reprezentáló individuum része és kifejezője az emberi lényeg fejlődésének; mindegyik önmagában tökéletes, és a sor mégis „egymásra épülő".*[17]

A *Grundrisse*-ben Marx erről egy vonatkozásban részletesen beszél. Az antik és a modern társadalmat hasonlítja össze abból a szempontból, hogy az előbbi, mely „természetes közösségre" épül, statikus, az utóbbi dinamikus. Ez nem kis mértékben meghatározza az individuum *nagyságának* lehetőségeit. Az előbbiről szólva ezt így fogalmazza meg: „Es können hier grosse Entwicklungen stattfinden innerhalb eines bestimmten Kreises. *Die Individuen können gross erscheinen.* Aber an freie und volle Entwicklung, weder des Individuums, noch der Gesellschaft nicht hier zu denken, da solche Entwicklung mit dem ursprünglichen Verhältnissen im Widerspruch steht."[18] Az újfajta, szabad individualitás csak ott fejlődhetik ki, ahol az adott viszonyok az emberek számára nem határt, hanem korlátot — mindig újra meghaladandó korlátot jelentenek.[19]

Eddig azt kívántuk vázlatosan érzékeltetni, hogy az individualitás reprezentálja a nembeli fejlődést. Hogy *miért* és *hogyan* reprezentálhatja, ennek elemzéséhez szükségünk van az individualitás fogalmának részletes kibontására.

bb) Előbb visszatérünk egy korábban említett marxi gondolathoz. Ahhoz, hogy az ember nembeli lény, s hogy — az állatvilággal való összehasonlításban — *minden egyes ember* „magában véve" nembeli lény. De attól függően, hogy az adott társadalom, az adott társadalmi struktúra mennyiben járul hozzá az ember *lényegi* erői, a nembeli lényeg, az emberi lényeg kibontakoztatásához, *válhat* az egyed mint magábanvéve nembeli lény a nembeli lényeg reprezentálójává. Válhat, de nem szükségképpen válik is, mi több — az elidegenedés mértékétől függően — *társadalmi átlagban szükségképpen nem válik azzá.*

„Egy *tárgyi világ* gyakorlati létrehozása, a szervetlen természet *megmunkálása* az embernek mint tudatos nembeli lénynek az igazolódása, azaz egy olyan lényé, amely a nemhez mint saját lényegéhez, vagyis magához mint nembeli lényhez viszonyul . . ."[20] „A tudatos élettevékenység különbözteti meg az embert közvetlenül az állati élettevékenységtől. Éppen csak ezáltal nembeli lény az ember. Vagyis éppen csak azért tudatos lény, azaz azért tárgy számára a saját élete, mert nembeli lény. Tevékenysége csak ezért szabad tevékenység. Az elidegenült munka akként

[17] Csak ebben az értelemben lehet a művészet fejlődéséről is beszélni.
[18] Marx: *Grundrisse* 387.
[19] I. m. 440.
[20] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Kossuth, Bp. 1962. 50.

fordítja meg ezt a viszonyt, hogy az ember, éppen mert tudatos lény, élettevékenységét, *lényegét* csak eszközzé teszi *exisztenciája* számára" — írja Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban.[21]

Tehát: az elidegenedés következtében — a társadalomban élő egyedek átlagánál — az ember tudatossága, tehát nembeli sajátossága egyúttal nembeli lényege visszavonásának eszköze lesz, hiszen lényegét eszközzé teszi egzisztenciája számára. Éppen ez a partikuláris, az elidegenedett egyed. De nem szükségszerű, hogy *minden ember* kivétel nélkül és egyaránt végrehajtsa ezt a cél-eszköz cserét. Mindig vannak — lehetnek — olyanok, akik kiharcolják maguknak, hogy magukat — egyedi mivoltukat — mint nembelit szemléljék, hogy önmagukhoz mint nembeli lényhez viszonyuljanak, magukat tehát — a nembeliség szempontjából, a nembeli fejlődésnek az *adott korban* elért foka *szempontjából* — tárgyként szemléljék, hogy ne identifikálódjanak feltétlenül saját egzisztenciájuk szükségleteivel, ne tegyék a lényeget, a lényegi erőket egzisztenciájuk szükségleteinek eszközévé. *Individuumnak tehát azt az egyedet nevezzük, aki számára tudatosan tárgy saját élete, mert tudatosan nembeli lény.*[22]

Természetesen: az ember számára különböző fokokon, különböző szinteken válhat saját élete tudatosan tárggyá, különböző fokokon és nívókon, a tudatosság különböző szintjein lehet nembeli lény. E tudatosság tartalmának *felső határa mindig az a színvonal, melyre az emberi lényeg az adott társadalomban objektíve felfejlődött. Alsó határa mindig az egyed partikularitása*, mely — mint látni fogjuk — az individualitásban sem szűnik meg egyetlen pillanatra sem.

Az előbbiekben Marx a partikuláris viszonyt (az embert mint puszta egzisztenciát) és az individuális viszonyt (a lényegi erőket kibontakoztató embert) a munka és a tudatosság szempontjából differenciálja. Másutt — a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* harmadik részében — megteszi ezt a differenciációt az emberi lényeg egy harmadik vonatkozása, a totalitás szempontjából is. „Az ember a maga mindenoldalú lényegét mindenoldalúan sajátítja el, tehát mint totális ember. A világhoz való mindegyik *emberi* viszonya: látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás, gondolkodás, szemlélés, érzékelés, akarás, tevékenykedés, szeretés, egyszóval egyéniségének összes szervei, valamint azok a szervek, amelyek közvetlenül közösségi szervformájukban vannak, *tárgyi* viszonyulásokban, vagyis a *tárgyhoz való viszonyulásukban* annak elsajátítását jelentik; az *emberi* valóság elsajátítása, a tárgyhoz való viszonyulása *az emberi valóság tevékenykedése;* az emberi valóság ezért éppolyan sokféle, mint amilyen sokfélék az emberi *lényegi meghatározások* és *tevékenységek;* emberi *hatékonyság* és emberi *szenvedés*, mert a szenvedés emberileg megfogva, az ember önélvezete.

A magántulajdon oly ostobákká és egyoldalúakká tett bennünket, hogy egy tárgy csak akkor a *mienk*, ha bírjuk, ha tehát tőkeként exisztál számunkra, illetve ha közvetlenül birtokoljuk, megesszük, megisszuk, testünkön viseljük, *használjuk* . . .

[21] Uo.

[22] Újra hangsúlyozzuk: hogy a „tudatosan nembeli lény" egyáltalán nem szükségképpen rendelkezik a nembeliség *fogalmával;* az *emberiségre* mint olyanra való vonatkozás a történelem viszonylag kései terméke.

Az *összes* fizikai és szellemi érzékek helyébe ennélfogva az *összes* ilyen érzékek egyszerű elidegenülése, a *bírás* érzéke lépett. Erre az abszolút szegénységre kellett redukálni az emberi lényeget, hogy belső gazdagságát magából kivajúdja."[23]

A kommunizmusban, a magántulajdon pozitív megszüntetésével megvalósul lényeg és lét egysége: *minden* ember kibontakoztathatja nembeli képességeit; a mindennapi élet *maga* lehet a nembeli képességek tudatos kibontakoztatásának területe. Marx tehát az elidegenedés elemzésekor (mint ezt Lefebvre helyesen felismerte) az egyén szempontjából a mindennapok elidegenedéséről beszél. Ha a munka, a nembeli képességek kibontakozása az ember egzisztenciájának eszközévé válik, ha az összes emberi érzékek helyébe a bírás érzéke lép — mi mást jelent ez, minthogy a puszta egzisztencia fenntartása és a bírás az, ami köré az emberek egész élete összpontosul, az átlagemberek élete, a mindennapok élete. Mi mást jelent ez, mint hogy a mindennapi élet a partikularitás körül, a puszta egzisztenciafenntartás körül, a bírásra orientált egzisztencia fenntartása körül „épül ki"? Ennyiben — és ez korántsem másodlagos — a *marxi elidegenedéselmélet az osztálytársadalmak, a magántulajdon, a munkamegosztás mindennapi életének kritikája.* Hiszen *össztársadalmi* szempontból az elidegenedés — a szó marxi értelmében — korántsem negatív kategória. Össztársadalmilag, a nembeliség síkján a termelés, az ökonómia, mi több: a tudomány és művészet kibontakozását is jelenti. „Csak" arról van szó, hogy az emberek úgy bontakoztatják ki nembeli lényegüket, hogy ez számukra külső hatalmakban testesül meg — különböző osztályok, rétegek egyedei szempontjából természetesen különböző mértékben és különbözőképpen —, hogy a gazdasági és társadalmi struktúra következtében, melybe beleszületnek, *képtelenek* — legalábbis általában, átlagosan képtelenek — tulajdonságaikat úgy kultiválni, hogy ezzel a nembeliség fejlődését tudatosan elsajátítsák.

Ez azonban — a marxi koncepció szerint — csak az átlagélet szükségszerű tendenciája. Marx mindig kiemeli, hogy maga az osztálytársadalmak története bontakoztatta ki nemcsak a kommunizmus *anyagi* lehetőségeit, hanem azokat az emberi tulajdonságokat, magatartásmódokat, *azt a nembelihez való emberi viszonyt,* mely nélkül a kommunizmus célkitűzése létre sem jöhetett volna. Mikor az egyes munkásokban megtestesülő „emberi méltóságról" vagy akár „nagy teoretikus érzékről" beszél, akkor mindig erről van szó. Az *individualitás kialakulásának bizonyos fokát* Marx éppen úgy a kommunizmus előfeltételének tartja, mint a természeti korlátok visszaszorítását.

Láttuk tehát, hogy az eddigi történelemben az emberek úgy bontakoztatták ki emberi lényegüket, hogy ellényegtelenedtek, életük partikularitásuk köré csoportosult. De — és itt volt a „helye" az individualitás kibontakozásának — nem minden kor, réteg, osztálytársadalom elidegenedése volt egyenlő mértékű; a kiüresedés mértéke sem volt tehát egyenlő. Másodszor: maga a társadalom, illetve annak *szükséglete* teremtett olyan magatartásformákat és ideológiai formákat, melyek az emberi lényeget az egyedek számára *explicitté* tették és megteremtették a sajátos „mozgást" a partikularitás és a nembelihez való tudatos viszony között. Így — részben — az

[23] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 71—72.

erkölcsöt és a *politikát*, továbbá a *művészetet*, a *tudományt* és a *filozófiát*. S ezen az sem változtat, hogy ezek az objektivációk is elidegenedhettek és — részben — el is idegenedtek. E magáértvaló nembeli objektivációk létezése — s e létezés, mint láttuk, magából a társadalmi szükségletből fakad — *megadja a lehetőséget az egyed számára, hogy partikularitásából kiemelkedjen, hogy a nembeliséghez való tudatos viszonyát kialakítsa, hogy individuummá váljon.* Az ember beleszületik egy — konkrét — világba, mely többé-kevésbé elidegenedett. De nem szükségszerű *minden* egyed számára, hogy *elfogadja* a világot, s hogy „éppígylétében" fogadja el azt; nem szükségszerű, hogy minden egyed identifikálódjék az elidegenedett magatartásformákkal. Láttuk, hogy a partikularitás „önfenntartásra" törekszik és mindent alárendel ennek az önfenntartásnak. Ha valaki individuummá lesz, akkor ez már nem feltétlen törvénye életének. Az individuum nem „minden körülmények között" és nem „akárhogyan" akarja magát fenntartani. Mindennapi életét *is* olyan értékek motiválják (többek között), melyek fontosabbak lehetnek számára az önfenntartásnál. Az individuum — éppen a nembeliséghez való tudatos viszony alapján — *választhatja saját pusztulását, szenvedését is.* S ekkor és ezért válhat számára — hogy megint Marxot idézzük — a szenvedés is „önélvezetté". Hozzá kell tennünk, hogy saját pusztulásának választása az individuumnál is *határeset*, olyan határeset azonban, melyet fogalma szerint tartalmaz. De minden individuumra vonatkozik, hogy saját partikuláris adottságát mint „szituációt" ragadja meg, melyet nem egyszerűen fenntartani kell, de alakítani is.

Individuum tehát az olyan egyed, akinek tudatos viszonya van a nembeliséghez, és mindennapi életét is — persze az adott körülmények, lehetőségek között — e tudatos viszony alapján „*rendezi*". Az individuum olyan egyed, aki *szintetizálja* magában a partikularitás véletlen-egyszeriségét és a nembeliség általánosságát.

A „szintetizálja magában" kifejezés igen fontos. Hiszen minden egyed egyszeri és egyúttal nembeli-általános. Csakhogy mind egyszeriségéhez, mind pedig a nembeli-általánosság konkrét megjelenési formáihoz (közvetlen környezetéhez, közösségéhez, ennek követelményeihez) mint „kész adottságokhoz" viszonyul. Az individuummá válás ott kezdődik, ahol megszűnik ez a „készként" való „elfogadás", méghozzá *mindkét vonatkozásban.* Az utóbbi megszorításnak nem kis jelentősége van. Sem ha pusztán „sorsommal" vagyok elégedetlen, sem ha pusztán „magammal" vagyok elégedetlen, nem szükségképpen vezet az individuummá váláshoz. A „nem készként" való elfogadás tudatos *kölcsönhatást* jelent egyén és világa között. Minden egyén alakítja világát és ezzel önmagát is. De nem mindegyik számára motiváció világa *és* önmaga átalakítása. Mikor motivációmmá válik, *hogy* magamat és világomat alakítsam (az alakítás nem szükségképpen jelent megváltoztatást is), hogy saját képességeimet objektivációkká váltsam, *és* a nembeliség általam elérhető szféráiban kialakult képességeket, magatartásokat „magamba szívjam" — akkor indulok meg az individuummá válás útján.

Ahogy a partikuláris egyed elsajátítja a világot, s amint abban objektiválódik — elsajátításainak, illetve objektivációinak folyamatában mindenképpen létrejön a *kontinuitás.* Ez a kontinuitás azonban nem sokban különbözik az emberi *külső* kontinuitásától. Az individuum szintetikus jellege abban is kifejezésre jut, hogy életének

kontinuitása — legalábbis részben — *választott*. Nem véletlen viszony van egyedisége és sorsa között; *a sors hozzá képest nem külsődleges;* az *ő* sorsa. Minél bensőségesebb a nembeliség és egyediség tudatos szintézise, annál inkább válik a sors a személyiség *saját* sorsává.

Mikor az egyéniség a nemhez tudatosan viszonyul, mikor a nembeliségben való objektivációt motívummá teszi, akkor egyúttal *önmagához is mint nembeli lényhez viszonyul*. Marx ezt a nembeliség általános jellemvonásaként írja le. Valóban az, ha az önmagamhoz mint nembeli lényhez való viszonyulás spontán marad. De ennek a viszonynak tudatosítása, újra: motivációvá emelése, csak az individuummá rendeződés folyamán megy végbe.

Mondottuk, hogy minden egyednek van *én-tudata*, ahogy van tudása a nembeliségről is. Nos: *öntudata* csak az individuumnak van. *Az öntudat ugyanis a nembeliség tudatától közvetített én-tudat*. Akinek öntudata van, az *nem azonosul spontánul önmagával*, annak *distanciája* van önmagához. Ismeri magát és ismeri „adottságait". Tudja, vagy legalábbis szándéka, hogy megtudja: mely képességeinek kibontakoztatása harmonizál legjobban a nembeliséggel, a nembeli fejlődéssel, melyik az „értékesebb". Nem azokat a tulajdonságokat kultiválja — vagy nem azokat *elsősorban* —, melyek közvetlen közegében való legjobb tájékozódását vagy legkönnyebb fennmaradását elősegítik; azokat kultiválja, melyeket értékesebbeknek tart (s egyben megkísérli minden képességéből az értékesebb, az értékesíthető aspektusokat kibontakoztatni). Az „értékes" persze nem csupán erkölcsi értékeket jelent, hanem bárminőt, tehát olyat is, mely esetleg ellent is mond egyes erkölcsi értékeknek. A Szókratész által hangoztatott: „ismerd meg önmagadat" — az öntudat, az individuummá szerveződés legfőbb parancsa volt.

A morál elidegenedésének elemzésekor még rá fogunk térni annak a problémának vizsgálatára: hogyan és mennyiben „sértheti meg" az individuum *saját* partikularitását. Egyelőre azonban csak az individuum saját partikuláris adottságaihoz való „normális" viszonyát vesszük szemügyre. Erről csak annyit mondhatunk, hogy az individuummá válás során az ember tudatosan teremt mozgásteret saját partikuláris *motivációi* számára, értékrendjének megfelelően „átirányíthatja", szabályozhatja, esetleg — szélső esetben — el is vetheti ezeket. De korántsem „vetheti el" partikuláris *adottságait*. Normális esetben az individualitás *saját* partikularitását emeli magasabb szintre; azokkal a tulajdonságokkal operál, melyek vele születtek, azokkal a képességekkel, melyekhez „természetes" hajlama van. Az individuum nem szüntetheti meg — megint normális esetről szólva — a partikuláris nézőpontot sem. Az ember valóban mindenekelőtt meg akarja találni helyét a világban *(saját* helyét) és törekszik egy *számára* értelmes életre, ha nem is — mint ezt a hagyományos etika a köznapi gondolkodás szellemében mondani szokta — a „boldogságra". Ennyi racionális mag volt az úgynevezett „értelmes önzés" elméletében. A partikularitás és a néma-nembeliség már azért is meghaladhatatlan, mert nincs olyan öntudat, melynek nem kellene számot vetnie döntésében saját *halálával*. A halállal, melyben a partikularitás (egyszeriség, megismételhetetlen egyediség) és a néma-nembeliség (az ember mint természeti lény halandósága) megszabja azt az *időhatárt* — ha váltakozó időhatárt is —, melyen belül az egyed tevékenykedhetik. Szélső esetben az individuum

választhatja a halált (jobb becsülettel meghalni, mint becstelenül élni), és akkor a halál ténye is elveszti puszta természeti mivoltát és individuális lesz: a partikularitás legalapvetőbb érdekét tolták félre. De általában a halál *ténye* természeti határ (partikuláris és néma-nembeli), és pusztán fogadásának *mikéntje* individuális (hogyha egyáltalán az). Különben: a halál természeti ténye nélkül az erkölcs szükséglete sem lépett volna fel, mert ha az egyedek nem lennének állandó „időzavarban", akkor a partikularitás és a nembeliség néma vagy zajos harca sem jönne létre — hiszen az embernek a végtelenség állna rendelkezésre az összes vágyak és szükségletek kielégítése számára. Ahogy Marx írja: „A *halál* a nem rideg győzelmének látszik a *meghatározott* egyén felett és ellentmondani látszik egységüknek; de a meghatározott egyén csak egy *meghatározott nembeli lény*, s mint ilyen halandó."[24]

A partikularitás és individualitás közötti különbségtevésben alapvető az *alternatíva*, illetve alternatíva-tudat és az *autonómia*, illetve az autonómia-tudat megkülönböztetése. Előre le kell szögeznem, hogy autonómiának azt nevezem, midőn az individuum alternatívák közötti választásaiban a választás tényére, tartalmára, határozottságára stb. saját egyéniségének bélyegét nyomja rá. Ontológiailag kétségtelenül az alternatíva a primér. Alternatíva nélkül nincs autonómia, de autonómia nélkül még lehet alternatíva. Az emberi cselekvés alternatív karaktere a magánvaló nembeliségből fakad. Az ember lényegéhez tartozik a teleologikus tételezés,[25] mely nemcsak egy aktus végső céljára, de a célhoz vezető út minden mozzanatára is vonatkozik. Alternatívám tárgya nemcsak az, hogy ezen vagy azon a részen kelek át az úttesten, hanem hogy átkelésem közben így vagy úgy kerülöm el a járműveket, hogy gyorsabban vagy lassabban haladok-e stb. A mindennapi tevékenységek ilyen alternatívák és alternatíva-választások gyakorlatilag végtelen sorában jönnek létre. Az efféle alternatíva-választások többsége közömbös az eredmény szempontjából (így is, úgy is sikeresen kelek át az úttesten); az eredmény — megint az esetek nagy többségében — *relatív* cél: maga is egy másik eredmény szempontjából viszonylag közömbös választás tárgya. (Ha másik helyen kelek át az úttesten, akkor is odaérek, ahova akarok.)

Természetesen nem *minden* alternatíva-választás közömbös az eredmény szempontjából. Vannak olyanok, melyek céltévesztéshez vezetnek; esetleg olyan céltévesztéshez is, melyek egy vagy más szempontból végzetesek az egyén számára: ezek a *mindennapi élet katasztrófái*. (Rosszul megyek át az úttesten és elgázol az autó.) Ezért nincs semmi köze a katasztrófának a tragikumhoz: az előbbi alternatíva-tévesztés, az utóbbi autonóm választás következménye és a „tévesztés" fogalmával le nem írható.

Minden alternatíva-választás *irreverzibilis*. Az eredmény szempontjából közömbös választásoknál ennek semmi jelentősége nincs. De vannak olyan alternatíva-választások — melyek még messze esnek a mindennapi élet katasztrófáitól —, ahol az irreverzibilitás, mely egyúttal mindig bizonyos meghatározott alternatívák, egész *alternatívamezők kizárásával* jár, az egyed egész későbbi sorsára kihat.

[24] I. m. 71.

[25] A teleologikus tételezés és alternatíva problémájának részletes elemzését adja Lukács György: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. (Kézirat)

Nincs olyan fejlett individuum, akinek ne lennének úgynevezett „közömbös" választásai, olyan választásai, melyekben individualitása egyáltalán nincs munkában. Ugyanakkor a következmények szempontjából nem közömbös választások egy része sem haladja meg — senkinél — a partikularitás hatáskörének területét. Így pl. ha az alternatíva közömbösnek *látszik*, de előre nem látható véletlenek következtében végzetes lesz — az autó, melyben ülök, de melyet nem vezetek, karambolozik vagy sem —, ez nem mond semmit egyéniségem struktúrájáról.

De már akkor, ha az alternatíva-tévesztés — véletlenből fakadó alternatíva-tévesztés – bekövetkezett, post festa, az új szituációban nagyon is világosan kiderül, hogy *ki az individuum*, ki *mennyire* az, és hogy ki *milyen* individualitás. A partikularitástól vezettetett ember ilyenkor siránkozik és az eget átkozza; az individuum viszont azokat az utakat keresi, ahol a maga egyénisége bélyegét az adott helyzetben az adott világra rányomhassa. „Szerencsétlensége mindenkinek lehet, de csak az okos ember tud belőle hasznot húzni"[26] — mondta szellemesen Wedekind, s az „okosság" mindig az egyéniség sajátsága.

Az egyéniség — a *következmények szempontjából nem közömbös alternatívákban* — nemcsak választ, hanem úgy választ, és tudatosan választ úgy, hogy személyiségét valósítsa meg. Ez nem annyit jelent, hogy *személyiségmegvalósítása tételezett célja*. Ez *is* lehet, de többnyire nem ez. Többnyire konkrét követelmények, értékek — nembeli értékek — szemmel tartásával, ezek érdekében, ezektől motiválva választ. A személyiségmegvalósítás itt az *eredmény*, ha korántsem az *egyetlen* eredmény — még a mindennapi élet síkján sem. Ha kenyeret adok az éhezőnek, akkor itt az az eredmény, hogy az illető nem halt éhen, *plusz* egyéniségem kontinuitása. *Autonóm tehát az a választás, melyben „saját egyéniségem szükségszerűségéből"* (Spinoza) választok.

Minden ember konkrét szituációba születik, tehát *alternatívamezője mindig körülhatárolt*. Nincs olyan választás, melynél ez a körülhatároltság — többé vagy kevésbé, szorosabb vagy lazább gyűrűk formájában — ne létezne és funkcionálna. A „gyűrű" mégsem jó hasonlat. Mert a „külvilág" nem az autonómia „akadálya", hanem ugyanakkor és egyszersmind élesztője. A külvilág adja a feladatot, a problémát, a kötelességet. „Mi a kötelesség? A nap követelménye" — mondta Goethe. — Minden autonómia tehát *relatív autonómia*.

A felelősség a tettért mindenképpen az egyedre hárul: akár nem autonóm, akár pedig autonóm volt az alternatíva-választás. Mindenképpen viselnie kell a tett következményeit, mindenképpen elkövetkezik „a következmények korszaka" (Hebbel). Csak míg a partikuláris egyed számára a felelősség külső, s ezért úgy érzi, hogy „mossa kezeit" és hogy „nem tehet róla", az individualitás számára belső: nemcsak felelősség, de egyúttal felelősségvállalás is. Ezért mondottuk korábbi fejtegetéseinkben, hogy míg a partikularitás számára a sors valami felette lebegő hatalomként jelenik meg, az individuum úgy tekinti a sorsot, mint *saját sorsát*. (Hogy a vallás mennyiben a partikularitás szükséglete, arról a későbbiekben még lesz szó.)

[26] Persze vannak olyan szerencsétlenségek, melyekből lehetetlen hasznot húzni, de ezek megint határszituációk.

A korábbiakban futólag említettük, hogy az „*okosság*" az egyéniség sajátossága. Az okosságon itt természetesen nem az észbeli képességet értjük általában, hanem *egy speciális észbeli képességet, mely kizárólag a partikularitáshoz való distancia következtében jöhet létre*, s mely az individuumnál bizonyos mértékig „érzékké" is válik. Arisztotelész nevezte így ezt a képességet, mely a mindenkori „*közép*" eltalálására irányul. Arisztotelésznél ez az etika központi kategóriája. E sorok szerzője másutt igyekezett megmutatni, hogy a középérték-elmélet éppen az etikában érvényesül kevésbé, inkább az individuum köznapi tevékenységében, a munkában és — a mitudatra vonatkoztatva — a politikai aktivitásban.[27] A „középérték" az affektusokra vonatkoztatott mérték és nem jelent mást, mint annak a megítélését, hogy az adott általános normákhoz viszonyítva egy affektus hogyan, mennyiben, mikor, mi célból, miért érvényesíthető. Az egyednek ki kell választania azt a cselekvésformát, melyben egyedisége, adottsága, az általános követelmény és a konkrét szituáció a lehető legjobban találkozik, azaz a három tényező (partikuláris adottság, követelmény, szituáció) figyelembevételével a lehető legértékesebb döntést kell hoznia és tetté váltania. Világos, hogy itt az *egyéniség* készségéről van szó, a nembeliség és partikuláris adottság sajátos szintéziséről az adott szituációban, ugyanakkor az is világos, hogy az ilyen típusú autonóm döntések a mindennapi élet keretén belül maradnak, vagy legalábbis azon belül *is* érvényesülnek. Hiszen Arisztotelész az adott norma- és követelményrendszereket adottaknak tételezi és nem is gondol (ahogy egy statikus társadalomban nem is gondolhat) maguknak ezeknek az erkölcsi követelményeknek elvetésére, meghaladására (ebben az esetben ugyanis feltétlenül elhagyjuk a mindennapi élet szféráját). Nem beszél arról sem, hogy milyen *horderejűek* ezek a szituációdöntések — példáit egyaránt meríti a mindennapi élet és a nem mindennapi élet területeiről. A partikularitásból ez a fajta okosság — a *fronézis* — hiányzik, hiszen a partikularitás semmi mást nem keres, mint reflektálatlan énje fenntartását, természetesen úgy, hogy az adott követelményrendszerekbe nyíltan ne ütközzön (félelemből vagy konformitásból), itt tehát nem jön létre az a közvetítésekkel teli — bár spontánul szintetizálódó — viszony a szituációhoz, mint az individuumnál.

Az előbbiek után feleslegesnek látszik megkérdezni: vajon pozitív értéktartalmú kategória-e az individualitás? Egy szempontból ugyanis kétségtelenül egyértelmű a válasz: az individualitás kialakulásának ténye (éppen mivel a nembelihez való tudatos viszonyt tételez), az individualitás fejlődésének ténye (mindig korrelációban az adott társadalom biztosította lehetőségekkel) *értékjelenség* és *értékfejlődés*. Ez azonban még korántsem jelenti azt, hogy minden individuum *erkölcsileg* pozitív értéktartalmú individuum. Miután az erkölcs és a mindennapi élet viszonyáról a későbbiekben még részletesen beszélünk, erről egyelőre csak a következőket kívánjuk megjegyezni. Az individualitás lehet erősen fejlett *negatív* erkölcsi értéktartalommal is. Választhatja úgy a saját sorsát, hogy a rosszat választja. A III. Richárd-féle „úgy döntöttem, hogy gazember leszek" is a nembeliséghez és önmagához való reflektált és distanciált viszonyból fakad. Richárd *kétségbeesik* a világ romlottságán, mikor látja: hogyan békülnek meg fivérei kisöccse, Rutland gyilkosaival, és a világ iránti nagyon is

[27] *Az aristotelési etika és az antik ethos.*

reflektált gyűlölettel telve (nem spontán hatalomvágyból) kezd „játszani" az emberekkel, mint bábukkal. Ez természetesen szélsőséges eset. De gyakoribb, hogy egyedek valamely partikuláris affektusukat „kiemelik" a spontán-véletlenszerűségből és tudatosan *elvükké* teszik. Éppen úgy kormányozzák sorsuk hajóját, mint bármely erkölcsileg pozitív értéktartalommal bíró individualitás, éppen úgy fegyelmezik meg énjük spontán reakcióit. Ezért mondottuk korábban, hogy a reneszánsztól kialakuló *egoizmus* (az egoizmus mint elv) nem egyszerűen a partikularitás jelensége, hanem az individualitásé. A tételezett egoista is reflektálja viszonyát a nembeliséghez, amennyiben *tudatosan* veti el a nembeliséget mint motivációt, és tudatosan teszi egyik vagy másik partikuláris motivációját vagy egyszerűen én-szempontúságát tettei vezető princípiumává. Ennyiben a gonosz individualitás vagy a puszta egoista (ha individualitása erősen fejlett) is lehet reprezentatív. Reprezentálhatja, hogy az adott korban a nembeli lényeg fejlődése olyan stádiumba érkezett — olyan ellentmondásokkal terhes —, hogy *tudatos elvetése tipikussá válhat.* III. Richárd alakja beszédesen vall a feudalizmus pusztulási korszakáról, ahogy a nagy egoisták — például az ipari élet „kapitányai" a múlt századvég Amerikájában — is beszédesen vallottak saját világukról.

Ha hangsúlyoztuk is, hogy létezik negatív vagy viszonylag negatív erkölcsi értéktartalmú individualitás, akkor ezzel korántsem állítottuk, hogy jelentőségük az emberiség történelmében ugyanannyit nyomna, mint a pozitív (vagy viszonylag pozitív) erkölcsi értéktartalmú individuumoké. Mindenekelőtt: nagyon ritkán szoktak „tisztán" negatív erkölcsi értéktartalmú individuumok megjelenni. Többnyire itt is *vegyes* a motiváció. (Például elvemmé teszem a hatalmat, de ezt egy sajátos, nagyon is nembeli feladat végrehajtásával kapcsolom össze.) A tisztán negatív értéktartalmú individualitás kivételes. Már azért is, mert az effajta individualitás kettős *feszültséget* tartalmaz. Feszültséget a *világgal,* melynek követelményeit, normáit és konvencióit semmibe veszi — akár értéktelenek azok, akár értékesek — és feszültséget *önmagával,* amennyiben magát összes „gyengeségeitől" (melyekbe beleszámítanak az erkölcsi motivációk is) állandóan és éberen „megtisztítja". A pozitív erkölcsi értéktartalmú individualitás is lehet konfliktusban a világgal (többnyire van is), de a világ, az emberiség értékei *kedvéért;* lehet konfliktusban önmagával is, ám értékes objektivációival ezt a megzavart rendet is mindig *helyrehozza.* Hasonlítsuk csak össze III. Richárd halála előtti pillanatait, melyekben *elvesztette* önmagát, feladta individualitását; és Othello halálát, melyben *megtalálta* és *helyreállította* azt. Az, hogy a negatív értéktartalmú individualitás a megpróbáltatás pillanataiban gyakran *semmisnek* bizonyul, sokszor arra a meggondolásra vezetett, hogy itt voltaképpen *nincs* is individualitásról szó. Ibsen a *Peer Gynt* híres gomböntő jelenetében éppen ezt akarja érzékeltetni. Ha az élettartalom a „világ legyőzése", akár mert azt gonosznak tartjuk a maga egészében, akár mert csupán egy vagy más nembelivé stilizált partikuláris motivációnkat akarjuk megvalósítani, és a világ *megver* bennünket, az esetek nagy többségében valóban *összeomláshoz* vezet. (A pozitív erkölcsi értéktartalmú individuum ilyenkor nem omlik össze, mert nem a világot akarta legyőzni.) Ilyenkor valóban „széthullhat" az egyéniség — ami azonban korántsem minden esetben arra mutat, hogy sosem volt jelen. De az effajta összeomlás sem *mindenkor* jön létre.

Hogy újra művészi példát hozzunk: Don Giovanni egy olyan motiváció alapján tekinti semmisnek a világot és „játszik" azzal, mely valóban *egy* — a maga világában megvetett és eltaposott — nembeli motiváció, s melyet Don Giovanni elvvé emel. A semmisnek tekintett világ erkölcsi rendje (mindenekelőtt: az új, polgári világ erkölcsi rendje) őt is legyőzi, de legyőzöttségében megőrzi addigi tartását és háromszor is „nemet" mond a bűnbánatnak. Ernst Bloch — aki ebben Ibsenhez hasonlóan gondolkozik — Don Giovannitól is megtagadja az egyéniséget. „Il dissoluto" — a „felbomlott"— így nevezi a Mozart-opera hősét, aki minden egyes kalandban csak *ismétli* önmagát és nem képes *magasabb síkra* fejleszteni individualitását. De ha az erkölcsileg pozitív értéktartalmú individuum a *mércénk, akkor* valóban meg kell tagadnunk az individualitást mindenkitől, akiben nincs meg az erkölcsileg magasabbra fejlődés, a pozitív értéktartalmú katarzis képessége. Ez azonban — legalábbis szerintünk — nem adekvát antropológiai-ontológiai mérce. Bár mi is hozzátesszük — mint az eddigiekből látható —, hogy az erkölcsileg pozitív vagy viszonylag pozitív értéktartalmú individuumban (nevezzük erkölcsi egyéniségnek) vannak olyan antropológiai karakterisztikák *is*, melyek nem *minden* individualitásra jellemzők.

Úgy hiszem, hogy ezek a karakterisztikák valóban a katarzisra való képesség, illetve képtelenség körül helyezkednek el, továbbá abban, hogy egy katarzis *után* megmarad-e az egyéniségfejlődés kontinuitása. Az erkölcsileg pozitív értéktartalmú individuum esetében a katarzis olyan diszkontinuitás, mely — végső soron — része a kontinuitásnak (l. Faust). A negatív vagy viszonylag negatív erkölcsi értéktartalmú individuum vagy képtelen a katarzisra, vagy pedig elpusztul abban, esetleg — kivételképpen — új individualitássá válik (elölről kezdi az önmagán végzett munkát).

A partikularitása körül kiépült egyed önreprodukciója általában csak egy irányban konfliktusos. Konfliktusokba kerülhet a világgal, melyben magát fenntartani, szükségleteit a lehető legjobban kielégíteni kívánja. Mondottuk azonban már, hogy a partikularitás siránkozik ezeken a konfliktusokon, s ezek benne *elégedetlenség* formájában tükröződnek. A partikularitás igénye a *konfliktusmentes* élet; szereti magát abban a világban jól érezni, amely éppen van, úgy ahogy az szokásos, feltéve, ha a világ „helyet", méghozzá lehetőleg minél nagyobb helyet biztosít a számára. Ezért a helyért harcol, ezt próbálja kivívni magának, s minthogy oly sokszor nem tudja — mivel a világ „kemény" és embertelen —, alapkategóriája (mint ezt Marx elemezte) *a gond*. Az individuum is szereti magát jól érezni a világban, de nem éppen úgy, ahogy van — ahogy önmagát sem fogadja el „késznek", ahogy van. Konfliktusa így *kettős:* konfliktusba kerülhet a világgal, annak egy vagy más szférájával, és konfliktusba kerülhet önmagával, saját partikularitásával és — mint látni fogjuk az erkölcs elemzésekor — *nemcsak* partikularitásával. Ha az individuum találkozik a világ „keménységével" és embertelenségével, akkor nem elmosni, hanem *kiélezni* óhajtja konfliktusait (hogy mennyire és milyen mértékben, az a konfliktus természetétől függ). Az individuumnak nem „gondja" van, hanem — újra Marxszal szólva — az individuum *felháborodik*.

Az egyed reprodukciója *egységes* folyamat. Ebben a reprodukcióban azonban nem ritka a választási szituáció a partikularitás érdekei és szükségletei és az individualitás

értékei között. Reprodukálhatom individualitásomat magasabb síkon úgy — vagy esetleg: éppen azáltal —, hogy partikuláris szükségleteimet, *jogos* partikuláris szükségleteimet is, csak alacsonyabb szinten tudom kielégíteni, partikularitásomat tehát alacsonyabb szinten tudom reprodukálni. És fordítva: reprodukálhatom „kövérebben" partikularitásomat, individualitásom reprodukciójának rovására. Így egy művésznek, egy művészi individualitásnak reprodukciójához elengedhetetlen, hogy magát folyamatosan értékes műalkotásokban objektiválja. De ha ebben az esetben — mint ez köztudomásúlag nem ritka — szegénység vagy akár éhezés fenyegeti, a művész választás előtt áll. Elkezdhet értéktelen, a közízlésnek megfelelő munkákat „termelni" — ebben az esetben életszükségleteit jobban tudja kielégíteni és alkotásai esetleg jobban meg is felelnek a társadalom konform szükségleteinek. Ilyenkor jól megtalálta „helyét" az adott világban, jól „tájékozódott", partikularitását bővítetten reprodukálta. De ugyanakkor egyre kevésbé válik képessé korábbi művészi szintjén alkotni. Ezzel nemcsak művészi, de általában vett individuális-nembeli reprodukciója is egyre alacsonyabb színvonalon megy végbe. (Gyönyörűen ábrázolja ezt a folyamatot, a művészi individualitás ön-elvesztését Balzac az *Elvesztett illúziók*ban.)

Az individualitás értékei és a partikuláris érdekek közötti konfliktusok azonban többnyire nem a vagy-vagy formájában oldódnak meg. Az individualitás „kiemelheti" saját partikuláris szükségletei közül azokat, melyek mozgásteret kapnak az individuális értékek megvalósításában (pl. hiúság, hírnév vágya a művészi alkotásban). Sajátos tartalmat adhat ezeknek a szükségleteknek, *amennyiben a nembeli objektiváció megvalósítására „irányítja" őket.*

Fejtegetéseinkben abból indultunk ki, hogy a mindennapi élet egy adott világ adott viszonyaiba született emberének, egyedének önreprodukciójához tartozó tevékenységek összessége. Utána felbontottuk a „világ" és az „egyed" fogalmait. Most nézzük meg végül: miféle egyed az, amely a mindennapokban tájékozódik, és miféle világban kell tájékozódnia?

Azt állítjuk, hogy az eddigi történelemben, a társadalmi viszonyok, illetve társadalmi rétegek túlnyomó többségénél, *a mindennapi élet alanya, egyede a partikularitás volt.* Azaz, hogy a partikularitása köré „rendezett" egyed *elégségesen* fejlett egyed volt ahhoz, hogy a mindennapi élettevékenységeket elvégezze és önmagát reprodukálja. Ez nem jelenti azt, mintha a többé-kevésbé individuumokká szerveződött egyének ezeket a feladatokat nem tudták volna megoldani, csupán annyit, hogy nem volt *szükséges* individuummá válni ahhoz, hogy az egyedek ezeket a feladatokat megoldják, továbbá, hogy a világ, a valóság *kevés lehetőséget* kínált az egyedek átlaga számára, hogy mindennapi életüket egyéniségekként rendezzék. Az emberek milliói „kapáltak, öltek, öleltek, tették, ami kell" (József A.), anélkül, hogy a világban való helyükkel számot vetettek volna, anélkül, hogy képességeiknek mint nembeli képességeknek tudatában lettek volna, anélkül, hogy egyéni bélyegüket a világra rányomták volna.

A mindennapi élet alanya tehát — általában, átlagosan, tendenciájában — a partikuláris egyed volt. A partikuláris egyed azonban — mint tudjuk — nembeli lény. Nembelisége objektív, nem reflektált. Tevékenysége nembeli, mindenekelőtt azzal, hogy dolgozik, termel. A világ egész gazdagsága, az emberi pszichológia tárgyi

megtestesülése olyan emberek tevékenységéből fakadt, akik „beleéltek a világba". Hogy milyen objektivációikban nyilatkozik meg még a nembeliség, arról a későbbiekben lesz szó. Egyelőre szögezzünk le csak annyit, hogy *a mindennapi élet egyede az olyan partikularitás, mely a* nem tudatosult, nem reflektált magánvaló *nembeliséget hordozza.* Ez — szerintünk — *az emberiség előtörténetének jellegzetessége a mindennapi élet síkján.*

De ismételjük: már az emberiség eddigi történelme folyamán is léteztek olyan integrációk, amelyekben az egyedi reprodukció több-kevesebb szükségszerűséggel az egyéniség reprodukciója volt. Olyan korokban és olyan rétegeknél, melyekben a közvetlen közösség *is* a nembeliség korabeli maximális fejlettségét reprezentálta, és ahol a közösség *léte* maga *megkövetelte* az *egyéni* viszonyt az integrációhoz: a *demokratikus* közösségekben. Már most leszögezhetjük, hogy véleményünk szerint ez a két általános kritériuma annak, hogy egy társadalom — réteg, közösség, integráció — „individuumtermelő"-e. Ennek igazolásához szükséges azonban az egyed és világ korrelációját még néhány szempontból megvizsgálni.

3. AZ EGYÉN ÉS VILÁGA

Az egyednek és világának korrelációja *történeti kérdés*, s mint ilyen *a történelem kérdése*. Ez a korreláció a különböző társadalmakban, rétegekben, osztályokban olyannyira konkrétan-különbözőképpen alakult, hogy semmiféle filozófiai általánosításban le nem írható anélkül, hogy sematikussá ne válna.[28] A következőkben tehát nem vállalkozom arra, hogy e viszony (azaz egység) főbb típusait — akár megközelítően — leírjam. Csupán néhány — nagyon általános — tendencia ábrázolásával próbálkozom.

a) AZ EGYED MINT OSZTÁLYEGYED

Mint legáltalánosabb megállapítást leszögezhetjük, hogy az emberiség előtörténetében *minden egyed osztályegyed*, azaz csupán osztálylehetőségeinek, értékeinek, tendenciáinak kifejezésével, ezek közvetítésével az emberiség reprezentánsa. Annak tehát, hogy egy egyed mennyire *lehet* egyáltalán a nembeli fejlődés hordozójává, kifejezőjévé, határt szab a társadalmi munkamegosztás konkrét struktúrája és az a hely, amelyet ebben elfoglal. Nem lehet minden egyed reprezentatív individuummá. Ennek első feltétele, hogy osztálya — amelynek individuuma — így vagy úgy, több vagy kevesebb vonatkozásban vagy intenzitásban „*történelmi osztály*" legyen.

A történelem a társadalom *szubsztanciája*, mert a társadalom szubsztanciája nem más, mint *folyamatossága*. Az emberiség lényege tehát az, hogy történelmi. Mégis meg kell különböztetnünk a „magánvaló" és „magáértvaló" történelem kategóriáit. Magánvaló a történelem akkor, ha a folytonosság-folyamatosság az adott gazdasági-társadalmi struktúra *ugyanazon fokon* való reprodukciója (így az ázsiai termelési mód a maga kialakult és megszilárdult struktúráiban), magáértvaló a történelem akkor, ha a folytonosság-folyamatosság az adott állapot állandó meghaladását jelenti — legyen ez fejlődés vagy visszafejlődés vagy (heterogén szféráiban) mindkettő egyszerre. Történelmi osztályoknak csak a magáértvaló történelem osztályait tekintjük. A magáértvaló történelem alkotójának lenni, tehát történeti osztálynak lenni korántsem jelenti azt, hogy az adott osztály és egyedei részt vesznek a kor *politikai történelmének* irányításában. Így volt például történelmi osztály a középkorban a parasztság (jobbágyság) anélkül, hogy egyedei *közvetlenül* „csinálták volna"

[28] Egy konkrét korra, a reneszánszra vonatkozóan megkíséreltem ezt a viszonyt ábrázolni *A reneszánsz ember* c. könyvemben.

a politikai történelmet. (A népmesékben szereplő egyedeket, például a „harmadik fiút" a maga okosságával, ügyességével, jóságával, joggal tekinthetjük az adott osztály „reprezentatív individuumának".) Marxtól tudjuk, hogy a magáértvaló történelem osztályai is leírhatják — bár korántsem mind írják le — a fejlődést a „magánvaló" osztálytól a „magáértvaló osztályig"; az utóbbi fokára az *osztálytudat* kialakításával juthatnak el. Ezt az osztálytudatot különben — legalábbis az eddigi történelemben — sosem érte el az *egész* történelmi osztály; de ettől nem szűnt meg történelmi osztály lenni.

Az tehát, hogy az individuum szükségképpen osztályegyed, mindenekelőtt abban fejeződik ki, hogy osztályának történelmi vagy nem-történelmi volta szab határt egyéniségfejlődésének. Ugyanakkor: nem minden osztályban való egyedi reprodukciónak kell egyformán egyéninek lennie. Vannak olyan osztályok (akár történetiek, akár nem azok), melyekben csak úgy lehet sikeresen „megélni", hogy az adott feladatokra, ha viszonylagosan is, de *egyénileg* reagálunk. Másutt az adott osztály-lét küszöböli ki éppen az egyéni reakciók szükségletét. Természetesen gyakori az az eset is, mikor az osztály egyedeitől *egy bizonyos létszférában egyéni hozzáállást* követel, míg *más létszférában teljesen konvencionálisat* (vagy konformistát). Messzemenőleg ettől függ, hogy mennyire jönnek létre egyéniségek és hogy *milyen típusú* egyéniségek jönnek létre. Végül az is tipikus, hogy egy osztály fejlődése egy bizonyos szakaszában megkívánja — bizonyos területeken — az egyéni reakciókat, fejlődése más szakaszában akadályozza azokat. A filozófia és az irodalom telve van ezeknek a problémáknak mint mindig *konkrét* problémáknak ábrázolásával és elemzésével. Gondoljunk Hegel elemzésére Shakespeare drámáiról, melyekben a shakespeare-i individualitások *nagyságát* (és szabadságlehetőségeiket) onnan vezeti le, hogy a feudális anarchia korában még nem volt centrális államhatalom, mely szigorúan kijelölte volna az egyesek cselekvési lehetőségeinek területét. (Hegel itt persze nem veszi figyelembe, hogy Shakespeare hőseinek karaktere már messzemenően nem a feudális lehetőségeket, hanem a reneszánsz lehetőségeit reprezentálja.) Vagy gondoljunk akár a korunkbeli kultúrkritikákra, melyek központi problémája a polgári személyiség dezindividualizálódása a polgári osztály korábbi századokban teremtett individualizálódási lehetőségeihez képest.

b) CSOPORT ÉS EGYED

Abból indultunk ki, hogy az emberiség előtörténetében minden egyed osztályegyed. Az egyed azonban mindennapi életében — és többnyire nemcsak mindennapi életében — nem közvetlenül viszonyul osztályához; osztálynormáit, követeléseit, osztályszabta határait nem effajta közvetlen viszonyban sajátítja el. A társadalmi követelményrendszereket mindig konkrét *csoportok* közvetítik, olyan egységek, melyekben „face to face" viszonyok uralkodnak, tehát olyan egységek, melyekben ezeket a követelményrendszereket közvetlenül emberek (általam ismert emberek) és emberi viszonyok (strukturált emberi viszonyok) képviselik. Ez a „képviselés" természetesen ellentétet is rejthet magában. Különösen akkor és ott, ahol a „csoport" nem közösségi

társadalom reprezentánsa (ennek a kérdésnek elemzésére még visszatérünk). Ilyenkor nem ritka — hogy csak egy példát említsek — az, hogy a csoport a társadalom (osztály) „ideális" követelményrendszerét állítja az egyeddel szembe, míg a társadalomban, a „nagy világban" ezeket nap mint nap megszegik. Innen ered az a — bizonyos korokban, főleg a kapitalizmusban — tipikus jelenség, hogy mikor az egyed „kilép az életbe", azaz maga mögött hagyja „csoportjait", melyekben felnőtté nevelkedett (családot, iskolát, baráti társaságot), nem tudja kiismerni magát ebben a világban, „csalódik", vagy életképtelenné válik.

A csoport tehát primér az egyed mindennapjainak kialakításában annyiban, amennyiben itt „sajátítja el" társadalmiságát. Mi sem tévesebb elképzelés azonban annál, hogy a csoport „termeli" a normákat és szokásnormákat, s hogy a társadalmi normák és szokások a csoportok termelte normákból és szokásokból „állnának össze". A helyzet — mint erre utaltunk — éppen fordított. A *csoport*, mely a mindennapi élet *elsajátításában* primér, semmiképpen nem az a norma- és *szokásteremtés* szempontjából. Ebben a vonatkozásban pusztán *közvetítő* szerepe van. S amennyiben ezt a — közvetítő — funkcióját nem tölti be, annyiban a csoportnormák és szokások elsajátítása *nem* készíti elő az egyedet mindennapjainak rendezésére általában.

Hogy milyen *konkrét* csoportokban sajátítja el az ember a mindennapokhoz szükséges készségeit, az megint messzemenően a társadalom egészétől, az ember társadalmi munkamegosztásában elfoglalt helyétől függ. Hogy csak egynéhányat soroljak fel: család (tradicionális közösségekben mindig feltétlen és alapvető), faluközösség, kollégium, katonaság, baráti társaság, ház (bérház), inasok közössége stb. Már a felsorolásból is látható, hogy korántsem minden csoportnak van az egyéniség, az egyed felnövésében *egyforma* jelentősége, továbbá, hogy egy egyed különböző csoportokhoz tartozhat, fejlődését különböző csoportok befolyásolják, illetve irányítják. A csoportok hierarchiájának *főtendenciáját* — mint láttuk — mindig a társadalmi struktúra, a munkamegosztásban elfoglalt hely szabja meg. Az egyed életében azonban — ezen belül — a különböző csoportok jelentősége messzemenően variábilis.

A csoporthovatartozás jellegzetessége — s ez már abból is következik, hogy az egyed igen különböző csoportokhoz tartozhat —, hogy a *véletlen* következménye is lehet. A véletlené, méghozzá két szempontból. Abból a szempontból, hogy a *„beleszületés" nem határozza meg*, továbbá abból a szempontból, hogy az *individualitás sem határozza meg*. Az a tény, hogy beíratnak az iskolába, szükségképpen következik a társadalmi struktúrából (pl. kötelező népoktatás). Hogy milyen jellegű iskolába íratnak be, még következhet szüleim társadalmi állásából. De hogy például melyik *konkrét* iskolába kerülök, annak melyik *konkrét* osztályába — ez mind „beleszületettségemet", mind egyéniségfejlődésemet tekintve véletlen. Tehát véletlenszerű lehet az adott osztálycsoportba való tartozásom. Amennyiben *megszűnik* ez a véletlenszerűség, amennyiben individualitásom és az adott csoport *szerves, lényegi és állandó* korrelációba kerülnek egymással (s itt mindhárom tényezőre hangsúly esik), akkor már nem egyszerűen csoportról, hanem *közösségről* kell beszélnünk.

A fentiekben — röviden — csak arra utaltunk, hogy milyen szerepet játszanak a csoportok a mindennapi élethez való „felnövésben". Most csak azt kell hozzátennünk: nem *pusztán* ebben játszanak szerepet. A közvetlen nembeli tevékenységek

egy része sem képzelhető el a face to face kapcsolatok szervezett és állandó strukturális egysége nélkül. Például a munkában — kezdve az egyszerű kooperációval és végezve a modern brigádokkal —, az intézmények működésében, az erkölcsi fejlődés bizonyos formáiban stb. nem jöhet létre objektiváció másképp, csak csoporttevékenység útján. A csoporttevékenység hatásáról bizonyos nembeli képességek felfokozására Marx részletesen beszélt *A tőké*ben, a kooperációról szóló fejezetben. Ennek elemzése azonban nem e munka feladata.

A csoport „felfokozó" szerepe természetesen nemcsak a nembelileg lényeges képességek objektivációja esetén érvényesül, hanem bármely — a csoport által igénybe vett, kultivált — képességünk objektivációja esetében is. Egy jó kézilabda csapat is „megemelheti" egyes tagjainak személyes készségeit, s az egyed „felnő" a csoporthoz. Az ember élete telve van az efféle csoportokhoz való „felnövésekkel" — jóval a felnőtté válás korán túl is, úgyszólván egész életében.

Ahol a csoporttevékenység egyértelműen pozitív értéktartalmú, ott a „felnövés" is az. De létrejöhet harmad- vagy negyedrangú képességfelnövés lényegi emberi képességek rovására, s nem ritka a negatív értéktartalmú csoportokhoz való negatív irányú „felnövés" is, mely voltaképpen degradálódás. Az utóbbira példa a bűnöző gangek szokásrendszeréhez való alkalmazkodás. A mi szempontunkból — a mindennapi élet szempontjából — azonban az előbbi a lényegesebb. Ez ugyanis a munkamegosztás növekedésével — különösen a társadalmi munka megosztásának, a munkafolyamaton belüli munkamegosztásnak kifejlődésével — egyre fokozottabban bizonyos *speciális* készségek kibontakoztatásához vezet az ember *egész* voltának rovására. A munkamegosztás embercsonkító mivolta természetesen nem a csoporttevékenységből *ered*, de részint *csak* annak közvetítésével valósulhat meg (mint például egy bürokratikusan szervezett intézménynél), másrészt *felfokozza* azt.[29]

Mindeddig a csoport két kritériumát vettük szemügyre. Egyrészt azt, hogy az ember odatartozása véletlenszerű, másrészt képességfokozó sajátosságát. Most egy harmadik sajátságára hívjuk fel a figyelmet, — mely az előbbiekből következik. Arra ugyanis, hogy *egy* csoportra sosem vonatkozhat az *egész ember*, egy csoport (amennyiben *csak* csoport és nem közösség) elvileg nem lehet képes arra, hogy az ember összes vagy akár főbb emberi lehetőségeinek kibontakoztatását elősegítse.

Végül negyedszer: csak abban az esetben beszélhetünk csoportról, ha egy bizonyos számú ember face to face alakulatának bizonyos közös *funkciója* van. Legalább egy — még ha csak halványan körvonalazott — funkció nélkül nincs csoport. Egy ház lakói csak akkor alkotnak csoportot, ha egy vagy némely vonatkozásban közös funkciót gyakorolnak, s ha *erre vonatkoztatva* formális vagy (és) informális kapcsolatok, esetleg hierarchikus kapcsolatok alakulnak ki közöttük.

A csoport olyan régi kategória, mint maga az emberiség. Éppen ezért kell felfigyelnünk arra a tényre, hogy évezredek filozófiai-társadalomfilozófiai elméletei úgyszólván ügyet sem vetettek erre a kategóriára. Olyan magától értetődőségnek számították, mely nem érdemli meg a filozófiai vizsgálatot. Ennek a „hiánynak"

[29] Mindezzel nem akarjuk tagadni, hogy a csoport — feltéve, ha közösség — a legsokoldaúbb képességkibontakozásra is lehetőséget ad.

okait nem nehéz felismernünk. A többé-kevésbé közösségi társadalmakban (egészen a polgári társadalom kialakulásáig) a legfőbb társadalmi viszonyulási rendszer az egyén számára maga a közösség volt. Az egész ember — mint ilyen — mindig a közösségre „vonatkozott", s az egyes csoportok — különböző funkciókkal — pusztán közvetítették a közösség követelményeit, képességigényeit. A tornaiskola mint „csoport" az athéni ifjú számára azt a közösségi igényt követítette, mely szerint egy szabad embernek szép és egészséges testűnek kell lennie, egy papneveldében kialakult „csoport" a katolicizmus elméleti és gyakorlati követelményeinek — és csak ezeknek a követelményeknek — összességére „növesztette fel" növendékeit.

A polgári társadalom kialakulásával azonban — ahol is a természetes közösségek megszűnése és a munkamegosztás különböző típusainak gyorsuló növekedése kart karba öltve jelent meg — a csoportok maradtak *egyedül*, azok a társadalmi alakulatok, melyekhez minden egyénnek tartoznia *kellett*, melyekhez való tartozás nélkül egyetlen egyed sem tudott élni (még Robinson is csoportot alakított Péntekkel a senki szigetén). Ugyanakkor ugyanaz az ember egyre többféle csoport „tagja" lett, méghozzá olyan csoportok tagja, melyeknek nem volt egységes közösség-vonatkozásuk, melyek tehát az emberek egy vagy más készségét, képességét egymástól függetlenül vették igénybe, képezték ki vagy fokozták fel. Az egyed — aki különböző funkciókat betöltő különböző csoportokhoz egyaránt „alkalmazkodott", hogy élni tudjon — „széthasadt", úgyszólván különböző „szerepekre" bomlott. Miután nem volt olyan közeg, melyre a teljes ember vonatkozzék, az emberi teljesség-egység felbomlott, kialakult a társadalmi szkizofrénia. Ennek a társadalmi szkizofréniának legalapvetőbb és a polgári élet számára legdöntőbb formáját tárta fel Marx a *burzsoá* és *citoyen* kettészakadásában. A közélet, mely immár többé nem közösségi élet, csak egy — absztrakt — képességet vesz igénybe az emberből, ha ez funkcionál, az ember „eleget tett" állampolgári, tehát közéleti „szerepének". Ugyanakkor az „empirikus" polgár, a család embere, a tulajdon embere, a „háztartás" embere egészen más, a citoyenétől független, azzal kapcsolatban nem álló szerepeket játszik, itt semmi szükség nincs a közéletben használható képességekre, itt a puszta egzisztenciára vonatkozó egoizmus dominál. Hogy miképp bontják fel a különböző csoportok különböző szerepelvárásai az emberi egyéniséget, azt a korai polgári filozófiai gondolkodás ragyogóan elemezte. (Elég itt Rousseau *Új Héloïse*-ára vagy Schillernek az esztétikai nevelésről írott művére, Goethe *Wilhelm Meisterére* stb. utalni.) De mindezek a gondolkodók még nagyon is tisztában voltak azzal, hogy a csoportok funkcionálásának sajátos, új jelenségei (és veszélyei) az össztársadalmi struktúrából fakadnak. A polgári társadalmi fejlődés igenlői (a francia forradalom előtt) és közvetlen apologétái (a forradalom után) olyannyira el voltak telve a polgári individuum szabadságlehetőségeitől, olyannyira az individuumra mint egységre építették fel társadalomképüket, hogy az individuum és az össztársadalom közötti közvetítések problémája szükségképpen kerülte el figyelmüket.

A csoport kategóriáját — egyfajta egyetemességgel — a polgári pozitivista szociológia állította középpontba. Nem tagadhatjuk bizonyos jogosságát mind a liberális polgári ideológiákkal szemben, melyek az egyéni érdek-közérdek sémájára épültek, mind a vulgármarxizmussal szemben, mely az egyed egyetlen társadalmi meghatá-

rozottságának és ugyanakkor *közegének* is az osztályt és az osztály szervezeteit tekintette. Nem tagadhatjuk bizonyosfajta jogosságát más szempontból sem. Ugyanis kétségtelen, hogy a fogyasztás társadalmasodásával, az élvezet társadalmasodásával a csoportkategória korunkban objektíve nagyobb szerepet kezd játszani. A fogyasztás és az élvezet természetesen mindig társadalmi volt abban az értelemben, hogy társadalmi ember fogyasztott és élvezett a társadalmiság adott fejlődési fokának tartalmai és normái szerint a társadalom teremtette javakból. A társadalmiság modern formája azonban egyúttal azt is jelenti, hogy a fogyasztás, az élvezés „közösen" megy végbe vagy legalábbis csoportnormák követelése (nem osztálynormák vagy közösségi normák követelése) szerint. Természetesen: régi társadalmakban is létezett közös fogyasztás vagy élvezet. Spártában az étkezések is kollektív események voltak, az ünnepek nagy része (bacchanáliák) kifejezetten az élvezet kollektivitásban történő „felfokozását" volt hivatva szolgálni. Csakhogy — ismételjük — ezek *közösségek* közös fogyasztásai és élvezetei voltak, bizonyos értelemben a közélet részei. A modern ember csoportfogyasztása és csoportélvezete éppen nem-közösségi, teljesen független az egész ember valamire-való-vonatkozásától. Ennyiben (persze: nemcsak ennyiben) Riesman joggal beszél „magányos tömeg"-ről.

Mindezen „jogosságok" ellenére a csoportkategória középpontba állítása elhomályosítja egyén és világ valódi összefüggéseit. Már beszéltünk arról, hogy ebből a kategóriából *vezetik le* az össztársadalom szokás- és normarendszerét, ami a valós összefüggések feje tetejére állítása. A csoport a társadalmi integrációk *legalacsonyabb*, legkezdetlegesebb, legprimitívebb foka. Hogy mennyiben válik *különösen* jelentőssé, az sokat *mond* egyéb integrációs formák sajátosságairól, tartalmáról, lazulási fokáról stb., de azokról mond valamit, és csak annyiban érdekes számunkra, amennyiben *azokra* mutat. Ugyanakkor: éppen, mert a csoport a legalacsonyabb integrációs forma, rendkívül heterogén egyazon társadalmi struktúrán *belül* is. Ebből a heterogén kategóriából nem lehet a jóval homogénebbeket levezetni, nem lehet belőle az utóbbiak kategóriáit „megkapni", „felépíteni". Hogy mit jelent a csoport az egyének számára, s hogy a heterogén csoportalakulatokból *melyek* jelentenek többet vagy kevesebbet, melyek állnak a csoporthierarchiák alján vagy tetején, melyek értékkibontók és degenerálók, arról a csoportok ténye, csoportlétük mit sem mond, csupán helyük és funkciójuk a magasabb társadalmi integrációkban.

c) EGYÉN ÉS TÖMEG

Mielőtt egy ilyen magasabb rendű integráció — a közösség — és az egyed korrelációjának elemzésére rátérnénk, néhány szót szólunk az egyén és *tömeg* viszonyáról. Ez a kitérő azért szükséges, mert egyén és tömeg kategóriapárját gyakorta használják párhuzamosan (helyettesíthetően is) individuum és társadalmiság kategóriapárjával. Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt azt szeretnénk leszögezni, hogy míg társadalom, rend, nemzet, osztály, csoport, közösség egyazon vonatkozásban, ugyanis a társadalom *strukturálódásának* vonatkozásában kialakult *integrációs kategóriák*, addig a „tömeg" kategóriája ehhez képest abszolút heterogén. A tömeg: sok ember *együtt-*

léte egy adott *akciónál*, ami „együtt-cselekvésben" éppen úgy kifejeződhet, min „statisztálásban". Ez az együtt-cselekvés vagy statisztálás lehet véletlenszerű is (tűz üt ki egy színházban), de lehet nem-véletlenszerű (egy tüntetés esetében). A tömegre tehát nem szükségképpen jellemző a közös érdek és funkció, mint a csoportokra, ahogy az utóbbiakra egyáltalán nem szükségképpen jellemző az együtt-cselekvés vagy statisztálás (a csoportmunka az „egymásutánban" is kifejeződhet). A csoport és a közösség sosem lehet „massza", mert mindig rétegzett vagy legalábbis tagolt, a tömeg azonban az adott együtt-cselekvésben vagy statisztálásban lehet rétegzetlen, tagolatlan is. Persze lehet, de nem mindig az. Hiszen, nem is ritkán, előfordul, hogy maga a közösség alkotja a „tömeget". A híres „három nyolcasért" folyó május 1-i tüntetésben a tömeg egy adott — közös érdekű és célú — közösség reprezentánsa volt az utcán, s mint ilyen szervezett, strukturált, egyáltalán nem véletlenszerű.

Egyesek a tömeget mint „masszát" egyenesen szembeállítják a közösséggel, azt vallva, hogy ott van éppen a tömeg, ahol nincs közösség. Ezek a tömeg egy típusát (a strukturálatlan s így könnyen pánikba eső és manipulálható tömeget) azonosítják a tömeggel általában, a közösséget pedig az egyénekből álló, demokratikus közösséggel (l. Wright Mills). Ez azonban hamis még akkor is, ha szimpatikus — manipulációellenes — törekvéseket van hivatva alátámasztani. Hamis még akkor is, ha a tömeg egy valóban létező sajátosságára épít. Arról van ugyanis szó, hogy amikor az emberek „tömegesen", tehát együtt-létükben hajtanak végre valaminő akciót, vagy reagálnak valaminő eseményre, akkor a tömegekben nemcsak előtérbe nyomulnak azok a vonások, célok és érdekek, melyek a többiekkel *azonosak*, hanem felerősödnek és mások visszhangjában *affektív* alátámasztást nyernek. Nem ugyanarról — vagy csak részben ugyanarról — van szó, mint a csoporttevékenység esetében. A csoporttevékenységnél a csoport bizonyos készségeket, képességeket erősít, bizonyos „adottságokat" fejleszt ki, „növeszt fel". A tömegakciónál azonban *nem annyira a képességfelnövesztésen, mint inkább az affektusfelerősítésen van a hangsúly*. A felerősödött affektusok magával ragadó ereje következtében „függeszti fel" az egyén — tömegakció esetében — egyéb partikuláris érdekeit, szükségleteit, esetleg még meggondolásait is. (És nemcsak a partikulárisakat, hanem az olyan individuálisakat-nembelieket is, melyek nem esnek a felerősödött affektus irányába.) Egy effajta állapot nem jelent szükségképpen szabad manipulálhatóságot. — Nem jelent akkor, ha a tömeg részben vagy egészben valós individuumokból áll; ebben az esetben ugyanis a tömeges akció ereje csak addig ragad magával, amíg nem ütközik az individuum „keménységébe". Amennyiben azonban a tömeg kevéssé fejlett individuumokból áll, különösen pedig olyanokból, akiknek nincs közösség-vonatkozásuk, akik különböző csoportok követelményrendszerei alatt amúgy is szkizofrénekké, erkölcsileg negatív értelemben „hajlékonyakká" váltak, ha a tömeg ugyanakkor nem strukturált, akkor a tömeges együtt-lét következtében — mely, mint láttuk, bizonyos alapérdekeket affektíve megerősít — a *manipulálhatóság esélyei erősen megnövekednek*.

Ebben az értelemben szoktak az úgynevezett „tömegtársadalomról" beszélni. A kifejezésben a „tömeg" szó meglehetősen átvitt értelmű. Itt nincs szó tényleges együtt-létről vagy fizikai értelemben vett együtt-statisztálásról. Inkább arról, hogy

egy adott társadalom csupán vagy főként olyan primér integrációkat tesz lehetőkké, melyek nem válhatnak közösségekké és ugyanakkor nem engedhetnek teret az individualitás pregnáns, még kevésbé sokoldalú kibontakozásának; olyan primér integrációkat, melyekben az emberek mindig úgy viselkednek, „mintha" tömegben cselekednének, méghozzá manipulált tömegben. Eleve a közös, a „mást figyelő", az így affektíve felerősödő tendencia dominál. A „tömegtársadalom" tehát egy olyan társadalomra alkalmazott kifejezés, melyekben a csoportokban kialakult magatartás antiindividuális tömegattitűd, képes kifejezés egy manipulált, konform társadalom leírására. (Hozzátesszük, hogy mi a „tömegtársadalom" kifejezést korántsem tartjuk szerencsésnek. Azok a kultúrkritikusok, akik kialakították, suba alatt voltaképpen átvették a „csoportelmélet" társadalomontológiai kiindulópontját. Csak amit a pozitivista szociológia pozitíve, értékként, társadalomépítőként értelmezett, azt a kultúrkritika negatív erőként, elidegenedési jelenségként tárgyalja.)

d) EGYÉN ÉS KÖZÖSSÉG

Térjünk most rá röviden az össztársadalmi struktúra szempontjából és az egyedalakulás szempontjából döntőbb integráció, a *közösség* rövid elemzésére. A „közösség" — mint már mondottuk — a társadalmi struktúra kategóriája, integrációs kategória. De — tehetjük most hozzá — nem *csak* az. Egyfajta integráció (pl. falu, réteg, csoport) *lehet* közösség, de nem szükségképpen az. Hogy mikor közösség és mikor nem az, az az integráció konkrét *tartalmától*, az *össztársadalomhoz való viszonyok* (anyagi, erkölcsi viszonyok) *megszervezésének típusától* és *az egyén*nek az integrációhoz való *viszonyától* függ.

Abszurdum minden társadalmiságot a közösség fogalmával összekapcsolni. Marx nemegyszer beszél arról (hosszadalmasabban a *Grundrisse*-ben), hogy a társadalmiság nem szükségképpen tételez közösséget. Az ember csak a társadalomban tud elkülönülni; az elkülönült ember, a nem közösségi ember, a társadalom konkrét mivoltával csak árutermelésén és cseréjén keresztül kommunikálódó ember nem kevésbé társadalmi, mint a közösségi egyed. De nem lehet a közösségi mivolt, a közösség mint kategória *speciális* tartalmát (és értékét) a társadalmiság kategóriáján *belül* tagadni. Inkább fel kell fedni tartalmának sajátszerűségét.

A közösség olyan strukturált, szervezett csoport vagy réteg-egység, melynek viszonylag homogén értékrendje van, s melyhez az egyén szükségképpen tartozik.

A „szükségképpeniség" két egészen különböző, a társadalmi összfejlődés szempontjából más karakterű jelenséget takarhat. A közösség lehet ugyanis az össztársadalom termelési, gazdasági és társadalmi rendje szempontjából „szükségképpeni"; olyan társadalmakról van szó, melyekben vagy a termelés, vagy a társadalom igazgatása (többnyire mindkettő) közösségekben folyik, s melyekben ez a közösségielleg a társadalmi struktúra megszüntethetetlen, szerves részét alkotja. Ilyenek a „természetes közösségek", melyek többé-kevésbé minden cselekvésformára kihatóan, többé-kevésbé minden társadalmi rétegnél a társadalom működésének alapfeltételei és egységei voltak egészen a polgári társadalom kialakulásáig, mindaddig, amíg a tár-

sadalmi integrációk viszonylatában be nem fejeződött a „természeti korlátok visszaszorítása". Ezekben a társadalmakban az egyed szükségképpen „beleszületik" a közösségbe, közösségének határai születése pillanatában adva vannak.

Egészen más szerepe van a társadalmi struktúrában az olyan közösségeknek, melyek nem a társadalom anyagi létszükségleteiből fakadnak, hanem a politikai cselekvés és (vagy) az *egyéniségfejlődés* szükségleteiből, abból a tudatos szándékból, törekvésből, hogy az egyének az adott (közösségi) *integráció közvetítésével viszonyuljanak tudatosan a nembeliséghez, ahol a közösség tudatosan nembeli feladatok végrehajtására szerveződött.* Az, hogy az effajta közösségek *nem* az adott társadalom *anyagi* reprodukciójának szempontjából szükségképpeniek, korántsem jelenti, hogy közömbösek az adott társadalom számára. Amennyiben — mint a történelmileg jelentős közösségek többségénél — egyes integrációk, rétegek, osztályok nembeli céljainak megvalósítására szerveződtek, többféleképpen is egyetemes társadalmi érvényességűek. Mindenekelőtt szervezik a cél végrehajtását, majd kialakítják a közösségbe tartozók individuális öntudatát, továbbá értékrendjükkel példát statuálnak, és nem utolsósorban életformát is kínálnak. Hogy egészen különböző társadalmakból hozzuk a példát: ilyen volt Epikurosz kertjének közössége, Krisztusnak és tanítványainak közössége, a jakobinus szekciók közössége. Lehetséges természetesen az is, hogy effajta közösségek negatív értéktartalmak alapján szerveződnek (fasiszta közösségek, esetleg gangek).

A következőkben — mivel a társadalom fejlődésében ezek az igazán jelentősek, s az egyszerűség kedvéért — csak pozitív vagy viszonylag pozitív értéktartalmak alapján szervezett közösségekről fogunk beszélni. (Természetes, hogy ez a megszorítás csak a tudatosan megszervezett közösségek esetében értelmes.)

Kérdéses, hogy ha ilyen különböző módon „szükségképpeni" alakulatokról van szó (ez a szükségképpeniség állítja szembe a közösséget a csoporttal), akkor jogosult-e egyáltalán egy *egységes* kategória használata. Úgy hisszük, hogy — legalábbis a mi kérdésfelvetésünk, a mindennapi élet vitele szempontjából — feltétlenül az.

Ennek bizonyításához azonban figyelembe kell vennünk a közösség-kategória egyéb jellegzetességeit. Mindenekelőtt azt, hogy strukturált, szervezett csoport vagy rétegegység. A strukturáltság ebben az esetben nem szükségképpen jelent hierarchiát. Hiszen vannak nem hierarchikus közösségek is (mint Epikurosz kertje) éppen úgy, ahogy vannak hierarchikusan szervezettek (betyárbandák). A szervezettség nem jelent intézményesített szervezettséget; az *egész* közösség sosem intézményszerű, még a poliszokban kialakult természetes közösségek sem, legfeljebb *vannak* intézményei (areiopagosz). Továbbá azt is figyelembe kell vennünk, hogy bár csoport *lehet* közösség, de lehet közösség több csoport egysége, lehet réteg is. A közösséget tehát nem szükségképpen jellemzi a face to face viszony, pusztán az, hogy a közösségjellegnek a face to face alakulatokban *is* érvényesülnie kell. (Az őskeresztény számára az *egész* őskeresztény ség a közössége. Ezen belül közvetlen face to face alapon szerveződött közössége az a gyülekezet, melynek tagja.) A face to face közösségekből, mint alapegységekből „épül" fel a közösség, mely a célokat, illetve a viszonylag homogén értékrendeket adja; az egyed ezekhez a *közös* célok-

hoz és értékrendekhez viszonyul, de az életformát közvetlenül a közösség alapegységei hordozzák.

A „szervezettség" és az „egység" a közösségek esetében sosem *formális* kritérium. Az előbbi annyit jelent, hogy a közösség szervezetten teret enged az egyed tevékenységének. Hogy milyen széles és milyen jellegű az a bizonyos „tér", az messzemenően a közösség szervezettsége *típusának* és *tartalmának* függvénye. (Egyes közösségek szűkre szabják az egyed mozgásterületét, mások az egyén széles iniciatívájára épülnek.) Továbbá — és ez a mi kérdésünk szempontjából döntő — az *egész* egyed tevékenységének terét kiszabják, azaz az egyed *egész élete*, élettevékenysége terét. A csoport[30] számára csak az a vonatkozás a fontos, mely a csoport érdekével és céljával összefügg. Egy sportcsapat esetében jelentős, hogy a csoporttagnak milyen a sportteljesítménye, hogy ne igyon (mivel ez összefügg az előbbivel), de nem jelentős, hogy veri-e a feleségét. Azonban az, hogy valaki tartozik-e közösségbe és hogy milyen közösségbe tartozik, kifejeződik — ki *kell*, hogy fejeződjék — *mindennapi életében*, annak *egész* megszervezésében, *etikájában* is. Ismételjük: a közösségben az egyed mint „*egész ember*" vesz részt. (Az „egész ember" fogalmával mint kategóriával a könyv következő részében részletesen fogunk foglalkozni, itt azonban előlegeznünk kell.)

Ebből következik, hogy ugyanaz az ember, aki — elvileg — végtelen számú csoport tagja lehet, nem lehet végtelen sok közösség tagja. Tipikusan *egy egyetlen* közösséghez való tartozás szokta az egyedek életvitelének kereteit kiszabni. Lehetséges természetesen több (kevés) közösséghez tartozás is (jakobinus kör, baráti közösség), de ebben az esetben is kialakul a közösségek hierarchiája, szükségképpen létrejön közöttük az „alapvető mozzanat": az a közösség, melyhez való tartozásának az egyed a többi közösséget s az azokhoz való tartozást alárendeli. (Természetes közösségeknél ez inkább spontán módon jön létre, választott közösségek esetében tudatosabban.)

Itt kell rátérnünk a viszonylag homogén értékrendszer kérdésére. *Minden* közösségnek van viszonylag homogén értékrendszere; ha az egyed ezt az értékrendszert sérti meg, akkor a közösséget sérti meg. Nem sértheti meg mindennapi életében sem. A közösségi embernek nincsen olyan háza, mely az ő „vára" volna, tehát amelyben való magatartását ne szabná meg bizonyos értelemben az adott közösséghez való tartozása.

A homogén értékrendszer nem szükségképpen jelent *szoros*, egyedi esetekig lebontott értékrendszert, továbbá nem szükségképpen jelent szoros, az értékek helyét *rögzítő értékhierarchiát*. A „természetes" közösségekben, tehát azokban, melyekbe az egyén „beleszületett" — az értékhierarchia a közösségtől adott és rögzített volt. Az athéni polisz egyede számára lehetett probléma, hogy mely tett minősíthető bátornak és mely tett mértékletesnek, de ahhoz nem férhetett kétség, hogy az alapvető értékek: bátorság, bölcsesség, igazságosság és mértékletesség. Aki — a közösség ítélete szerint — mértéktelen volt vagy gyáva (az élet *bármely* vonatkozásában), az megsér-

[30] Itt olyan csoportokról beszélünk, melyek véletlenül szerveződtek, tehát nem közösségek alapegységei.

tette a közösséget, konfliktusba került azzal. (Senki sem sért meg egy társadalmat azzal, mert gyáva — ennek ebben a formában nincs is értelme. A sportkörhöz tartozó nem sérti meg a sportkörhöz tartozás normáit azzal, ha igazságtalan az élet *más* vonatkozásában.)

Bármennyire rögzített is volt az értékrendszer *minden* „természetes" közösségben, az értékhierarchia nem volt egyforma „finomsággal" kidolgozva s nem volt egyforma pontossággal az egyes esetekre lebontva. Nagyon is a konkrét közösségektől függ, hogy mely normák maradnak meg a maguk általánosságában és melyeket bontanak le egyes esetekre. (Például a kereszténység sokkal inkább „bontja le" normáit az egyes esetre, mint ahogy a klasszikus Athénban ezt lebontották.) Ez annyit jelent, hogy nem minden rögzített értékhierarchia ad *egyforma* teret arra, hogy az egyed — ezen belül — saját, egyéniségének megfelelő értékhierarchiáját kiépítse, nem ad egyenlő lehetőséget a megértő ítéletre, az egyediség figyelembevételére, az „okosságra" stb.

Azt mondottuk, hogy minden természetes közösségnek van — több-kevesebb egyedi cselekvési variációt megengedő — rögzített értékhierarchiája. A polgári társadalom kialakulásával, a társadalmi dinamizmus kibontakozásával, a természetes közösségek megszűnésével megszűnik a rögzített értékhierarchia is. Méghozzá mind az életben, mind — ennek következtében — az etikában. Nincs itt terünk arra, hogy elemezzük: milyen következményekhez vezet általában ez a folyamat. Hogy csak egyre utaljunk: ezért veszti el a „boldogság" fogalma, mely centrális az ókorban és az „üdvözülés" kategóriájának formájában a kereszténységben is, ezt a központi helyét a reneszánsztól fogva, s ezért kerül az etika csúcspontjára a „boldogság" helyett a „szabadság". Mindezt csak azért kellett megemlítenünk, mert számunkra fontos, hogy az értékhomogeneitás a „tiszta társadalmak" közösségeiben mást jelent, vagy mást *jelenthet*, mint a természetes társadalmak közösségeiben.

Mivel a tiszta társadalmak közösségei egyedekből alakult közösségek, az itt létrejövő értékhomogeneitást három különböző tényező szabja meg; egyrészt a közösség célja, az a nembelileg lényeges, melyre a közösség vonatkozik, másrészt a körülmények, melyek között tevékenykedik, végül azoknak az individuumoknak individuális fejlettsége, akik a közösséget megalkotják, oda „belépnek". Lehetségesek tehát itt is olyan közösségek, melyek rögzítik értékrendjüket, még egyedi esetekre is lebontják, a már kialakult individualitások individuum-jellegén — nem individualizmusán, mivel ez egészen más kategória — csorbát ejtenek. És lehetséges az a — másik irányban — szélső eset, melyben az egyetlen homogén közösségi értékként a nembeli értékek prioritása funkcionál, s teljesen az individuumokra van „hagyva", hogy ezeket a maguk életében hogyan valósítják meg. Ebben az esetben a közösségsértés, tehát homogén értéksértés kizárólag a partikularitás érdekei köré rendezett életvitel. Természetes azonban, hogy a közösség mint az *érintkezés* formája, *mint az általános közösség egy alapegysége* itt is életvitel-formáló. Az individuumtól függ azonban, hogy az adott egyetemes közösség — akár az egységessé szerveződött emberiség — egyetemes normáit milyen konkrét életformákban, tehát milyen face to face közösségi alapsejtekben kívánja realizálni, hogy tehát az egyetemes nembelit

egyaránt — de nem egyforma szinten és módon — megvalósító melyik közösséget választja. Aligha lehet kétséges, hogy egy jövőbeli társadalom közösségeiként olyan közösségeket képzelünk el, melyek értékhomogeneitása a második típushoz áll közel.

Egyén és közösség konkrét viszonya tehát közösségekként különbözőképpen alakul. E viszonyok elemzése a történészekre tartozik. Egy — igen általános — megállapítást mégis tehetünk. A kapitalizmust megelőző társadalmakban minden egyén szükségképpen közösséghez tartozott. A társadalomhoz való viszony nem fejeződhetett ki másképpen, mint *közösségek közvetítésével*. Ami természetesen korántsem jelenti azt, hogy minden egyed *csak* ezen az úton viszonyult az össztársadalmi struktúrához, de mindenképpen azt, hogy ezen az úton *is* viszonyulnia kellett ahhoz. Még tovább mehetünk gondolatmenetünkben és hozzátehetjük, hogy amíg ezek a tradicionális társadalmak stabilak voltak, addig ezt a közösségi közvetítést egyedül, legalábbis alapvetően az a közösség hajtotta végre, melybe az ember beleszületett. Csak a tradicionális társadalmak hanyatlási periódusaiban, akkor, mikor a tradicionális közösségek kötelékei lazultak és nem adtak kellő biztonságot és támpontokat az egyed tájékozódásához, „kapcsolódásához", alakultak ki, illetve nőttek meg jelentőségükben a *választott* közösségek. (A már említett Epikurosz kertje vagy Krisztus és tanítványai.) Ekkor vált lehetségessé, hogy egyes egyedek — pozitív értéktartalommal, nem egyéniségük elvesztésével, hanem kiteljesedésével — otthagyhassák tradicionális közösségüket, hátat fordítsanak annak, hogy új közösségekbe léphessenek. Nem minden esetben volt ez szükséges, nem minden választott közösség követelte a tradicionális közösségi kapcsolatok feladását. Hogy visszatérjünk példáinkhoz: az Epikurosz kertje közösségének tagjává vált egyéniségek nem vetették el, hanem megerősítették ezzel azokat a kapcsolatokat, melyek őket születésükkel poliszukhoz kötötték, amikor azonban Saulus Paulussá vált, akkor hátat fordított az egész értékrendszernek, melybe beleszületett, és új közösségével *radikálisan* új értékrendszert, ideológiát és életformát választott magának.

A természeti korlátok visszaszorulása az integrációk vonatkozásában azt eredményezte, hogy — a kapitalista társadalomtól kezdve — *az ember nem születésénél fogva közösségi lény*. Az egyedek végigélhetik az életüket anélkül, hogy bárminő közösség tagjaivá válnának. De amennyiben kialakulnak közösségek — legyenek szélesebbek vagy szűkebbek, többé vagy kevésbé elérhetők —, ezek kivétel nélkül *szabadon választható közösségek* lesznek. Az, hogy az ember nem születésénél fogva közösségi lény, hogy közösségi lénnyé mindig választással válik — az emberiség fejlődésének *eredménye*, melynek visszavonása értékdevalváció. Így kísérletezett például a fasizmus azzal, hogy a szabadon választott közösség helyébe a közösségbe való beleszületettség kritériumát állítsa vissza, — miután másként lehetetlen volt, mítosz formájában. A „faj", illetve a „vér" közössége, melybe születni kell, mely megszüntethetetlen és ugyanakkor választhatatlan — volt hivatva a választott közösség helyébe lépni. A marxizmus értelmében viszont például egy proletár *nem annyiban* tagja a proletariátus felszabadítását célul tűző mozgalom, párt közösségének, *amennyiben* proletár, hanem amennyiben elér az *osztálytudat* fokára, amennyiben tudatosan tételezi osztálya és ezzel az egész emberiség felszabadítását (nembeli cél), és ennek alapján veti

alá magát az adott közösség érték- és követelményrendszerének. A proletariátusba való beleszületése pusztán alkalmassá teszi arra (miután rosszul érzi magát elidegenedettségében), hogy egy ilyen feladatot vállalhasson, egy ilyen közösséget választhasson. Itt tehát nincs jelen a „beleszületettség" gondolata.

Eddig individuum és közösség korrelációjáról beszéltünk; most szóljunk néhány szót ellentétük lehetőségeiről.

Hogy egyén és közösség ellentétes *kategória* lehet — ez a gondolat a közösségi társadalmaktól teljesen idegen volt. Tipikus az egyén és közösség harmóniája; az egyed spontánul elfogadta közössége értékrendszerét és elsajátításában alkalmazkodott azokhoz a mozgásterületekhez, melyeket a közösség számára biztosított. A partikularitás köré szervezett egyedek inkább azt a mozgásterületet keresték — persze messzemenően spontánul —, melyet a közösségi keretek és normák kritikátlan elfogadása ösztöneik, szükségleteik, vágyaik, érdekeik megvalósítása számára biztosított. Aki elvesztette közösségét, az elvesztette létfeltételeit is. A legnagyobb büntetés a közösségből való kitaszítás volt — ez egyes esetekben minden további nélkül az egyed pusztulásához is vezetett.

Igaz: egyén és közössége között ekkor is létrejöhettek és létre is jöttek *konkrét* ellentétek. Hiszen a „kitaszítás" (például az oisztrakizmosz) vagy egy ilyen ellentét megtorlása, vagy pedig megelőzése volt. Méghozzá két okból is létrejöhetett ez az ellentét. Akkor, ha az egyéniség éppen egyénisége pregnáns mivoltával, mások fölé emelkedésével veszélyeztette a közösség egyensúlyát, és akkor, ha valaki egyedi-partikuláris céljait (személyi sikerét, meggazdagodását stb.) a közösség érdekei és céljai fölé emelte, a közösséget eszköznek kezdte tekinteni saját céljai megvalósítására. (Persze: különböző társadalmi és politikai rendszerekben egészen más volt a konkrét mércéje annak, hogy valaki mikor lépte át azt a bizonyos „mértéket", hogy mikor vált értékből nem-értékké a közösség számára.) Ami az előbbi esetet illeti: a nagy egyéniségek „kivetése" — például Athénban — nem a demokrácia általános jellemvonása, hanem a *poliszközösségben* létrejött demokrácia konkrét sajátossága. Ami az utóbbi esetet illeti: itt többnyire névtelen, jelentéktelen és értéktelen egyedek „kivetéséről" volt szó. De a közösségek felbomlási korszakában a közösséget eszköznek tekintők között is lehettek és voltak jelentős — bár problematikus — egyéniségek (mint például Alkibiadész). A kitaszítás így nem ritkán (bár az esetek kisebbségében) *igazságtalan* is lehetett, a közösség sikereiben részeseket is sújthatta (ez volt éppen a kitaszítás rizikója). Ezzel a közösségek többé-kevésbé tisztában voltak. De a tévedés és az igazságtalanság lehetősége sem tette egy percre sem kétségessé, hogy a közösség prevenciója jogosult.

A közösségi társadalmakban a kitaszítás egyben értékítélet is. A kitaszítottnak sosem adnak „igazat", akkor sem, ha a konkrét kitaszítási akció igazságtalan volt. A természetes közösségek emberének tipikus katarzisa a közösségekhez való *visszatalálás*, akármilyen kemény is az, akármennyire is az egyéniség önmegalázásával jár; a természetes közösségekben a kitaszított egyén *elismeri* közössége jogát a kitaszításhoz még akkor is, ha magát kitaszítóinál morálisan magasabbrendűnek ítéli. Ezért tagadja meg Szókratész a szökést börtönéből s vállalja magára polisza büntetését, mely halálra ítéli.

Hogy egyén és közösség ellentétes *kategória* — ez a gondolat a polgári fejlődés terméke. *Apológiája* (méghozzá közvetlen apológiája) annak a társadalomnak, mely — mint láttuk — először teremti meg a közösség nélküli egyed lehetőségét. Eleve abból indul ki, hogy az egyed életének *bárminő* homogén értékrendszerhez való *bárminő* igazítása az egyéniség „csorbítása". Eleve abból indul ki, hogy igazi egyéniség csak az absztrakt *árutermelő* lehet, akinek társadalmisága post festa, áruja közvetítésével a piacon realizálódik. Az individuum fogalma szinonimmá lesz az *individualista* fogalmával. Az individualista — legjobb és legpregnánsabb példányaiban — az az individuum, aki úgy véli, hogy kizárólag saját önmegvalósítása és ennek tételezése „nembeli tevékenység", aki tehát azt vallja, hogy „az emberi nem én vagyok": az egyéniségfejlődés abszolút monarchája. De a társadalmi átlagot véve alapul: a közösségi „igazodás" megszűnése csak a partikularitás önzésének magabiztos „individualizmusát" szavatolta.

Mindez korántsem jelenti azt, mintha a romantika álláspontjára helyezkednénk, azaz az individuumfejlődés igazi lehetőségeit a már végleg elmúlt természetes közösségek világában pillantanánk meg. Csak annyit jelent, hogy leszögezzük: a polgári társadalom legnagyobb és legjelentősebb individualitásai többek között éppen azok voltak, akik nem „fogadták" el a közösségnélküliség világát, akik az egyéniségfejlődés valódi esélyeit a választott közösségek, az *újfajta* közösségek megteremtésében látták. Már a polgári fejlődés kezdetén is példamutatóak ezek a törekvések. Így mutatja be — példa- és eszményképpen — Rousseau azt a kis közösséget, melyet *Az Új Héloïse* hősei Clarens-ben alkottak maguknak, így Goethe a *Wilhelm Meister*-ben a Lothario körül kialakult baráti kollektívát. S azokban a szerencsétlen történelmi pillanatokban, mikor egyes egyének számára nem volt lehetséges „belépni" egy effajta közösségbe, a nagy egyéniségek telve vannak az elveszett közösség iránt érzett nosztalgiával, az elvesztett közösség keresésével (a kései Beethoven, Schubert, hogy példáinkat most a zene világából merítsük).

A választott közösségben természetesen másként alakulnak az egyén és közösség között létrejövő konkrét ellentmondások, mint a természetes közösségekben. Ezeket a különbségeket felsorolni e keretek között nem lehet. Csak arra utalunk, hogy — mivel a választott közösségek többnyire párhuzamosan egymás mellett léteznek — létrejöhet és gyakran létre is jön a közösség *újraválasztása*. A katarzis kifejeződhet egy ilyen újraválasztásban is és nem okvetlenül a közösséghez való visszatalálásban (bár ez az élettény is létezik és nem kis jelentőségű). A választott közösségben az egyén mozgásterülete már ezért is eleve nagyobb *lehet* (de gyakorlatilag nem mindig nagyobb), mint a természetesekben; továbbá az egyén sokkal jobban rányomhatja bélyegét a közösség tartalmára, mi több, értékrendszerének alakulására is. Ezzel a választott közösségben az oisztrakizmosz első típusa (a túl jelentős individuummal szemben alkalmazott) értelmetlenné és funkciótlanná válik; így van ez akkor is, ha még gyakran alkalmazzák. Megvan természetesen a funkciója — és meglesz, amíg közösségek létezni fognak — a második típusú oisztrakizmosznak. Azt az embert, aki a közösséget pusztán eszközként használja partikuláris céljai érdekében, mindig és minden közösség ki fogja taszítani (amennyiben egészséges, életképes stb.).

Az egyed „mi-tudata" — mint láttuk — együtt fejlődik „én-tudatával". Csak a tételezett egoista-individualistának nincsen „mi-tudata" — de ez nála nem kiindulópont, hanem *eredmény*, reflexió és életvitel eredménye. Az együttes kifejlődésre való utalással nem tagadjuk, hogy *a partikularitás affektív ereje az én-tudat esetében a hangsúlyosabb.* A „mi" is azzal nyeri legelementárisabb affektivitását, hogy az én *azonosítja* magát vele. Ez természetesen nemcsak a közösségek vonatkozásában van így, hanem bármilyen integráció, például egészen véletlen csoportintegrációk vonatkozásában is. A természetes közösségek megszűntével az egyedek gyakran azért keresik éppen a csoporthoz tartozást (akár tudatában vannak ennek, akár nem), hogy partikularitásukat ezen az úton „meghosszabbíthassák". A leggyávább és legügyetlenebb ember is győzhet, ha egy erős labdarugó-csapattal azonosítja magát, ha azt mondhatja: „mi győztünk".

A partikularitás köré épült egyednél a partikularitást magát homogén kategóriaként elemeztük. De a különböző partikuláris affektusok sem fejlődnek szükségképpen problémátlan egymásmellettiségben. Egy kérdésnél már utaltunk erre: említettük, hogy a legpartikulárisabb egyednek is szüksége van a világban-való-éléshez az önuralomra; mi más azonban az önuralom, ha nem a partikularitás megfékezése egy vonatkozásban? A partikuláris affektusok között is kialakul egy hierarchia; a „veleszületett" adottságok ereje, illetve gyengesége, továbbá a „világ", melyben ezeknek érvényesülniök kell, együttesen döntik el, hogy az egyén — természetesen többnyire spontánul — mely partikuláris affektusait fogja a másik (vagy mások) oltárán feláldozni. Az ilyen „áldozatok" — amennyiben nem az egyén individuummá emelkedéséről, hanem egyes partikuláris affektusok puszta megfékezéséről van szó — gyakran vezetnek úgynevezett „komplexumokhoz" is. Egyetértünk Blochhal, hogy *a „komplexum" mindig a partikularitás sérüléséből fakad;* az öntudattal bíró individuum ismeri motívumait, s úgy igyekszik egyéniségét követelményeihez alakítani, hogy tudomásul veszi a „vagyok, aki vagyok" tényét, ennek következtében lehetnek konfliktusai (önmagával is), de sosem komplexumai.

A partikuláris affektusok (és esetleg adottságok) egyszerű elnyomása, „gátlás alá helyezése" kettős funkciót szolgál. Egyrészt és mindenekelőtt a nembeli fejlődés érdeke. A tulajdon, az osztálytársadalmak, az elidegenedettség világában, mely — mint láttuk — szükségképpen többségében partikularitása köré rendeződött egyedeket termel, a *nembeli követelmények* — és mindenfajta társadalmi követelmények — *csak az egyed egyes partikuláris affektusainak, adottságainak egyszerű elnyomása, illetve „átirányítása" révén érvényesülhetnek.* Hogy nem ütheted agyon haragosodat, nem erőszakolhatsz meg bárhogyan bárkit, nem vághatod zsebre szomszédod aranyát — mindennek drákói módokon kellett érvényt szerezni — természetesen a mindenkori partikularitások sérülésével. Ezzel együtt és egyszerre a *„gátlás alá helyezés" magának a partikularitásnak is alapérdekévé vált;* nem tudta volna teljesíteni a partikularitás alapfeladatát: a világban való maga-fenntartását, ha nem válik más partikuláris affektusai elnyomásában társadalmi követelményekkel „együtt-cselekvővé". (Hozzá kell tennünk, hogy mikor partikuláris affektusokról beszélünk, korántsem pusztán

vagy elsősorban ősi ösztönökről szólunk, hanem az osztálytársadalmakban *kialakult* partikuláris motivációkról *is*, mint irigység, tulajdonszerzési vágy stb.)

Itt azonban két megszorítást kell tennünk. Egyrészt: bizonyos partikuláris affektusok (ösztönök) reguláláshának szükségszerűsége nem múlik el az osztálytársadalommal, hanem minden emberi együttélés feltétele. Ugyanekkor: a társadalmi normarendszerek tartalma és igénye, továbbá az affektusok értékelése *kölcsönhatásban* vannak egymással. Drákói normák esetében a társadalom — és a társadalom követelményeit interiorizáló egyed is — partikulárisnak *ítélhet* olyan motivációkat, melyeknek *nembeli tartalmuk* van, de melyek nembeli értékeit az uralkodó normarendszer negligálja. Campanella napvárosában például nem ismerik el a szabad párválasztás jogát; aki szabadon választ párt, azt az uralkodó társadalmi normarendszer alapján „szenvedélyei rabjának" tekintik. Holott kétségtelen — és nemcsak az utókor, de a kortársak egy része számára is —, hogy a szabad párválasztás önmagában nembeli értéket fejez ki; a nem magáért véve partikuláris törekvés tehát, csak *az adott normarendszer degradálta* azzá.

A partikuláris affektusok „elnyomását", illetve hierarchiájuk kialakítását, az elvárás csatornáiba való terelését elsősorban az erkölcs, a vallás és a jog végzi el. De ezek közül az első kettő — korántsem véletlenül — mindig a *mi-tudatra* épít. Miért?

A „mi"-t — legyen ez eleven közösség, választott közösség vagy csoport — az egyed saját „meghosszabbításának" tekinti; vagy eleve bizonyos *közös érdekei, céljai, szokásrendszerei* vannak azzal, vagy ez az egység a választás nyomán *alakul ki* — elemzésünk szempontjából ez most mindegy. A „mi-tudat" bázisa tehát korántsem az eszmei régiókban alakul ki, hanem nagyon is földi táptalajon. Az egyed egy integráció része; az integráció győzelmei *valóban* az egyed győzelmei, ha az integráció érvényt szerez érdekeinek, akkor a partikularitás is „hízik". Ha népem harcban áll egy szomszéd néppel, akkor amennyiben győz — az én kincsem is gyarapodik, amennyiben veszít — engem is rabláncra fűznek. A közösségem — ennyiben — tényleg én vagyok.

De — és ebben ismét tévednek az értelmes önzés elvének hívei — a „mi"-vel való azonosulás korántsem úgy jön létre, hogy az én számot vet nyereségeinek vagy veszteségeinek lehetőségével; a mi-tudat — legalábbis a közösségi társadalmakban (és a nemzetre vonatkozóan még napjainkban is) *spontánul* internalizálódik. A „mi"-ért, a közösségért — és itt térünk vissza a partikularitás ellentmondására — az egyed a legnagyobb áldozatokra képes. Annak tartalmára irányíthatja affektusait, odaadhatja vagyonát, feláldozhatja családját. *Az érdekközösségnek része van a tudat kialakulásában és megszilárdulásában, de nem szükségképpen van része minden egyes közösségre irányuló cselekedetben.* Az erkölcs és a vallás — mint erre utaltunk — nem utolsósorban a „mi"-nek erre az érdeket transzcendáló vivőerejére épít.

Tehát a partikuláris motiváció vagy affektus — határesetben — akár teljesen fel is áldozhatja magát a „mi" oltárán. *És mégsem mondhatjuk azt, hogy a mi-tudat és az ennek megfelelő cselekvés elegendő lenne a partikuláris magatartás megszüntetve megőrzéséhez.*

Mindenekelőtt: a „mi"-vel való azonosulás esetében a partikularitás felfüggesztése *csak* és kizárólag a saját integrációra vonatkoztatva érvényesül. Népem veszélyben

van — önként jelentkezem a harcra; sebesüléseket szenvedek, tűrök éhséget, fáradságot; de a legyőzött ellenfelet agyonkínzom, asszonyait meggyalázom, gyermekeit leöldösöm — mindez nagyon is megfér a „mi-tudattal" való teljes identifikálódással.

Sőt: a „mi-tudattal", közösségem cselekedeteivel való *teljes* azonosulás éppen *megnyithatja partikuláris affektusaim zsilipjeit.* Elvesztheten erkölcsi megértésemet és okosságomat azokkal szemben, akik ezt az identifikációt nem hajtották végre. Közösségem *nevében* kiélhetem saját legalantasabb *ösztöneimet* úgy, hogy önmagamat közben *nemesnek* érezzem. Bosszúm az igazságtevés alakját öltheti. A legpusztítóbban ez akkor jelentkezik, ha az integráció éppen nem kíván tőlem önfeláldozást, de nem csak akkor.

Az eddigiekben még zárójelbe tettük annak a közösségnek az értéktartalmát, mellyel az egyed önmagát azonosítja. Nyilvánvaló, hogy a „mi-tudat" partikularitást hizlaló vonásai akkor a legerősebbek, ha az adott közösség szemben áll a nembeli fejlődéssel, ha visszavonja annak értéktartalmait. Ebben az esetben ítéletünk még a személyi önfeláldozást sem veszi tekintetbe (mint például a náci „nemzetközösséggel" való azonosulás esetében). Egyenlő értéktartalom esetében viszont ítéletünk spontánul is azok azonosulását becsüli többre, akik egy vesztes üggyel identifikálódtak (itt a partikularitás áldozata a legnagyobb, itt az önkiélés legkisebb lehetősége): victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.

A „mi-tudat" és a „mi"-vel való identifikáció, illetve együtt-cselekvés tehát részben elnyomhatja (akár saját iniciatívára is) a partikuláris nézőpontot, adottságokat, affektusokat, másrészt kiélni engedheti azokat. Ugyanakkor — s ez megint csak a partikularitás motivációja — *könnyűvé* és *egyszerűvé* teheti a világ dolgaiban való tájékozódást. Ha például magyar vagyok, akkor jók azok a népek, melyek szeretik a magyarokat, rosszak azok, melyek magyarellenesek. Jó az, ami a magyaroknak jó. A magyarok a legkiválóbbak a világon etc. Ezek nagyon egyszerű sémák, melyeket minden különleges erkölcsi okosság nélkül el lehet sajátítani, s melyekkel biztos, hogy az adott közegben — ez esetben: a magyarok közegében — *sikerrel* lehet operálni, egyetértésre lehet találni, konfliktusokat lehet elkerülni stb.

Ez az identifikáció továbbá (mint erre már utaltunk) az én sikerességének *helyettese* is lehet. Ha nekem az életben semmi sem sikerült, akkor legalább népemnek voltak sikerei. Vagy fordítva: azért nem sikerül nekem semmi, mert azt a csoportot, melyhez tartozom, nem engedik érvényesülni. (Még ha mindkét állítás igaz is, akkor is a partikularitás nézőpontja az *egész* egyedi élet sikerességét, illetve sikertelenségét az integráció sikerességével, illetve sikertelenségével közvetlen kapcsolatba hozni.)

Az úgynevezett „nemzeti büszkeség" gyakorta szintén csak az előbbi partikuláris motiváció megjelenési formája. Persze nem mindig. Ha egy nemzet bizonyos tetteiben (pl. forradalmában) az emberiség élvonalába kerül, s ha ebben én is, a magam személyében részt veszek, akkor joggal lehetek büszke nemzetemre és joggal tekintem ezt személyi büszkeségnek; ilyenkor korántsem partikularitásom van munkában, hiszen nemzetem tetteit nembeli értékekre vonatkoztatom (ahogy a magam tetteit is). De ha nemzetem semmi különleges nembeli feladatot nem hajtott végre, akkor a nemzeti büszkeség nem más, mint partikularitásom meghosszabbítása

Büszke vagyok arra, hogy magyar vagyok: ez ugyanannyit jelent, minthogy büszke vagyok arra, hogy férfinak születtem; értéknek és rangnak tételezek valamit, ami független tőlem (beleszületettség véletlenének következménye), s aminek önmagában nincs értéktartalma. A büszkeség funkciója, hogy „mi-tudatom" közvetítésével fújjam fel partikularitásomat, annak jelentőségét (nem akármilyen ember vagyok, hanem magyar ember vagy férfi), s ezzel *helyettesítsem* azokat a tényleges értéktartalmú, valóban megerőltetést kívánó, valóban a partikularitás felfejlesztését, esetleg felfüggesztését kívánó tetteket és magatartásformákat, melyekre jogosan büszke lehetnék.

De a partikuláris motiváció még a fentieknél bonyolultabban és nagyobb kerülőutakon is részt vesz a „mi-tudatban". (Ez inkább a választott közösségek és csoportok esetében gyakori jelenség.) Ugyanis úgy, hogy ha egyszer már elköteleztem magamat egy csoportnak, illetve egy közösségnek, akkor a velük való azonosulás „fenntartása" életem védelme, korábbi magatartásom védelme, tehát önvédelem is egyben. Ha kiderülne, hogy az a közösség, mellyel azonosítottam magamat, nem érdemelte meg az azonosulást, hogy értéktartalmai problematikusak stb., akkor — így véli a partikularitás — hiába éltem; ragaszkodnom kell tehát az identifikációhoz és vissza kell vernem mindazokat a „kísértéseket", melyek ettől eltántorítanának. (Akár úgy is, hogy elpusztítom azokat, akik „kísértenek".) Azért mondottuk, hogy „így véli a partikularitás", mert az individuummá szerveződött egyén ilyen esetben sem veszti el életét. Képes tanulságokat levonni, a kudarcból is tanulni, s a tanulságoknak megfelelően alakítani egyéniségét és választásait is. Megjegyzem, hogy a partikularitás reakció-lehetőségeit korántsem akarjuk kimeríteni. Itt is csak egészen szűk perspektívából, a mi-tudat perspektívájából vesszük szemügyre. Ezért csak zárójelben jegyezhetjük meg, hogy az előbb leírt partikuláris reakcióval legalább egyenlő gyakoriságú, hogy az egyed hirtelen szembefordul a választott integrációval, szeretete tárgya gyűlöletének tárgyává válik; életét ebben az esetben úgy „védi", hogy minden ballépéséért a korábban választott integrációt vádolja; megint identifikálódik azzal, csakhogy negatív értelemben. (A szeretet gyűlöletté válása akkor, ha a szeretett dologról valami „kiderül", ha nem váltja be az egyed hozzáfűzött reményeit, különben a partikularitás egyik legegyetemesebb reakciója, s korántsem csak az integrációkra vonatkoztatva tipikus.)

Mindeddig érzékeltetni akartuk, milyen bonyolult az integrációval való azonosulás és a partikularitás viszonya. Most csak azt tennénk hozzá — ami különben a fenti elemzésekből következik is —, hogy *egyedül az integrációhoz való „felemelkedés", az integrációval való identifikáció, a „mi-tudat" sosem termel individualitást.* Ahogy a minden közösséget tagadó polgári individualista pusztán partikuláris igényeit fújja fel nembeliekké, úgy a közösségével feltétlenül azonosuló egyed feladja mindazokat a partikuláris affektusokat, melyek feladása az adott közösség igénye, és kifejleszti azokat, melyek a közösséggel való azonosulás ellenére vagy éppen annak közvetítésével szabadon burjánozhatnak. Különösen éles az *identifikáció és a partikularitás együttélése* a polgári társadalomban, *ahol az előbbi titkos, látens hasadás* nyílt hasadássá válik a burzsoá és citoyen már elemzett ellentétében. Az individuum nem hasad ketté egy magát a külső követelményeknek reflektálatlanul alávető egyedre és ösztö-

neit — az adott lehetőségek között szintén reflektálatlanul „kiélő" egyedre. Egy egységes személyiség egységes reakciói fejeződnek ki, mind a világra, mind önmagára való vonatkozásában. Egy ilyen életmód azonban — az individuumok életmódja — társadalmilag tipikussá csak az elidegenedés pozitív megszüntetésével válhat.

„Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és, mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között *az emberi nem lényévé* vált, csak ha az ember a maga »force propre-jait« *társadalmi* erőkként ismerte fel és szervezte meg, s ennélfogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a *politikai* erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció."[31]

[31] Marx: *A zsidókérdéshez.* — Marx—Engels: *Művei.* I. Kossuth, Bp. 1957. 371.

II. RÉSZ

MINDENNAPI ÉS NEM MINDENNAPI

hiába fürösztöd önmagadban,
csak másban moshatod meg arcodat

(JÓZSEF ATTILA)

1. A MINDENNAPI ÉLET HETEROGENEITÁSA

A mindennapi élet a legkülönbözőbb vonatkozásokban és aspektusokban heterogén: éppen ezért csak egyetlen középpontja lehet: ez maga az *egyed*, melyben ezek a legheterogénebb szférák, tevékenységformák stb. egységgé rendeződnek. Ebből következik, hogy a mindennapi élet nem szükségképpen önértékű; ahol az egyed kontinuitása véletlenszerű, egymásra halmozódott aspektusokból, tevékenységformákból jön létre, ott nincs a mindennapoknak *önálló* „értelmük"; ezt ugyanis csak *másban*, a történelemben, a történelmi folyamatban mint a társadalom szubsztanciájában nyerik el.

Nem vállalkozhatunk arra, hogy a mindennapi élet heterogeneitásának főbb — akár csak lényegesebb — vonatkozásait kimerítsük. Csupán egynéhányról emlékezünk meg. Mindenekelőtt: különböző, sokfajta emberi képességet vesz igénybe. Így látást, hallást, ízlelést, szaglást, tapintást. Majd: ügyességet, megfigyelőképességet, emlékezőképességet, okosságot, reakcióképességet. A legkülönbözőbb affektusok vannak benne munkában: a szeretet, gyűlölet, a megvetés, a szánalom, részvét, a rokonszenv és ellenszenv, az irigység, a vágy és kívánság, az undor, a szerelem és barátság, a lenézés és tisztelet stb.

Mielőtt tovább mennénk, vizsgáljuk meg az előbbi — teljesen véletlenszerű — felsorolást kissé behatóbban. Azonnal látni fogjuk, hogy *egyetlen nembeli objektiváció sem veszi mindezeket a képességeket és affektusokat igénybe.* Egy munkafolyamat igénybe veheti a látást és a tapintást anélkül, hogy szüksége lenne ízlelésre vagy szaglásra. De ha az *összes* munkafolyamatokat a maguk egészében vesszük szemügyre, akkor is elmondhatjuk, hogy a folyamatban az *affektusok fel vannak függesztve* (egészen kivételes, éppen nem a munka nembeli lényegére jellemző eseteket nem számítunk ide). Munkavégzés közben nem hajthat gyűlölet, megvetés, szerelem vagy sajnálat: ezeknek az affektusoknak egyszerűen *nincs közük* a munkafolyamathoz, annak sikerességéhez. De nézzük meg — hogy a legantropomorfabb objektivációt vegyük szemügyre — a művészetet. Egy konkrét műalkotás létrehozására nagyon is szükségem van a legkülönbözőbb affektusokra; de — hogy azonnal az ellentéttel folytassuk — a közvetlenül partikuláris affektusok mind a mű megalkotásából, mind annak élvezetéből ki vannak zárva. Ugyancsak: egy konkrét műalkotás létrehozásához szükségem van *vagy* látásra, *vagy* hallásra: de ha újfent a művészi produktumok összességét veszem szemügyre, akkor sincs hozzá szükségem ízlelésre és szaglásra. (A műélvezetnél tapintásra sem.) A tudományos alkotás egyáltalában nem veszi igénybe az ügyesség készségét; s a természettudomány éppen úgy felfüggesztheti az affektusokat, mint a munka.

Hogy a mindennapi életben legkülönbözőbb észlelési képességeink, készségeink vannak munkában, egyúttal azt is jelenti, hogy ezek *kihasználási foka*, azaz intenzitása jóval alatta áll annak, mint amire a magasabbrendű nembeli objektivációkra irányuló aktivitásainkban szükségünk van. Bizonyos szempontból kivétel a munka — de csak azért, mert az csak *egyik* vonatkozásban mindennapi tevékenység, *más* vonatkozásban viszont nem az. Minden embernek szert kell tennie bizonyos „ügyességre" (kora, a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helye szerint ennek az ügyességnek másban és újra másban kell megnyilvánulnia). Ma mindenkinek meg kell tanulnia a poharat fogni, minden sokemeletes házban lakónak tudnia kell a liftet kezelni stb. De nem mindenki *lehet* olyan ügyes, mint egy esztergályos, nem mindenki varrhat olyan ügyesen, mint egy varrónő, vagy rajzolhat olyan ügyesen, mint egy festő. Továbbá: a mindennapi életben az ügyességnek *sok mindenben* (sok mindenben viszonylag egyformán) kell megnyilvánulnia. A nembeli tevékenységek egyben-másban sokkal nagyobb ügyességet kívánnak, nagyobb intenzitást az adott készségben, de éppen egyben-másban. Az úgynevezett „sokmindenben" az egyes emberek összügyességi szintje ugyan magasabb lehet az emberek átlagánál, de mégsem mindenütt egyaránt intenzív.

Az *affektusokat* illetően a probléma sokkal bonyolultabb. Ezt már akkor is észrevesszük, ha az *intenzitás fokát* figyeljük meg. Harpagon sokkal nagyobb fájdalmat érzett pénzesládája vesztén, mint bárminő nemzeti katasztrófa láttán érzett volna; mi több: nincs olyan ember, aki ne érezne nagyobb gyászt egy hozzá közelálló szeretett ember pusztulásának, mint bárminő tragikus hős halálának láttán. Elmondhatjuk, hogy a *passzív érzelmi reakciók éppen a mindennapi életben a legintenzívebbek.*

Módosul a helyzet azonban az *aktív* — aktivitást kísérő, arra vonatkozó, azt kiváltó — affektív reakcióknál. Zseniálisan ismerte ezt fel Spinoza, aki élesen és egyértelműen különítette el az aktív és passzív indulatokat (az utóbbiakat nevezve szenvedélyeknek), és az emberi önmegvalósítást, a szabadságot kizárólag az aktív indulatokhoz kötötte. Természetesen: a mindennapi életben is vannak aktív, sőt nagyon is intenzív affektusok. Méghozzá *mind partikuláris*, mind pedig *individuális nembeliek.* De a mindennapi élethez nem elengedhetetlen az aktív szenvedélyek intenzitása. A nagy nembeli objektivációk létrehozása, az azokban való tevékenykedés azonban csak erős affektusokkal hatékony. Találóan mondta Hegel — a francia felvilágosítók nyomán —, hogy szenvedély nélkül semmi nagyot nem vittek végbe a történelemben.

A mindennapi és nem mindennapi affektusok között azonban nem elsősorban az intenzitáskülönbség dönt, nem is az értéktartalom (az individuum mindennapi affektusai lehetnek igen magas értéktartalmúak), hanem az affektusok *tárgya;* a cél, a törekvés, mely a szenvedélyt kiváltja. Ez a cél, tárgy, törekvés, szüli azután — különböző esetekben, különböző formák között — az úgynevezett „uralkodó szenvedélyt", melynek az egyed egyéb affektusait, törekvéseit, meggondolásait aláveti.

„Uralkodó szenvedély" a mindennapokban is létezik, de ha tárgyának forrása *kizárólag* mindennapi, szükségképpen passzív. Még így is inkább kivétel, mint szabály, hiszen az „uralkodó szenvedély" nem egyszerűen *egy* rendkívül intenzív affektus, hanem egy az egész életet „vezető" affektus.

Az emberek többsége nélküle éli le életét. Az esetek átlagában a mindennapokban különböző érzelmek differenciálatlan konglomerátuma alakul ki, melyek között nem „csinálnak rendet", melyek egyikéről-másikáról tudomást sem vesznek, másokat „racionalizálnak", újra másokat elnyomnak (mert szemben állnak az általuk elfogadott szokásnormákkal), megint másokat csak beképzelnek (mert harmonizálnak ugyanezekkel a szokásnormákkal). Az érzelmek hierarchiája (intenzitásuk szerint, illetve intenzitásukról alkotott képzetek szerint) a partikularitás köré, a partikularitás vágyai köré, szükségletei köré rendeződik; a nembeli értéktartalmak szerinti rendeződés csak ott és annyiban jön létre, ahol és amennyiben az egyedek szubsztanciális individuumokká alakulnak. Abban a nembeli objektivációban azonban, melyben az affektusok centrális szerepet játszanak — ugyanis a művészetben —, az affektusok hierarchiája mindig a nembeliség szempontjából jön létre. Minden művészi objektivációban megvan az érzék az affektuserő és affektus-értéktartalom megkülönböztetésére (gondoljunk József Attila *Nagyon fáj* című versére, ahol a költő erős értékfenntartással kíséri saját legintenzívebb szenvedélyeit). Olyan objektivációkban, ahol személyek vonatkoznak egymásra (mint amilyen a dráma vagy a regény), minden esetben figyelemmel kísérhető ez a kettős hierarchia (érték-, illetve intenzitáshierarchia), ahol is minden affektus végső soron értéktartalmán méretik meg.

Amilyen heterogének a mindennapi életben megnyilvánuló készségek, képességek, észlelési típusok, affektusok, — olyan heterogének a cselekvéstípusok is; jobban mondva: *miután a mindennapi élet egészen heterogén cselekvéstípusokat igényel, ezért bontakoznak ki ebben heterogén készségek, képességek, affektusok.* A cselekvési formák heterogeneitása nemcsak abban nyilvánul meg, hogy különböző fajtájúak, hanem abban is, hogy különböző jelentőségűek, továbbá, hogy más és más szempontból nagyobb vagy kisebb jelentőségűek. Étkezés, közlekedés, tisztálkodás, munka, pihenés, beszélgetés, szexuális érintkezés, játék, szórakozás, közösségi tevékenység (megbeszélés) — hogy csak néhány cselekvési típust soroljunk fel — jelentősége az emberek mindennapi életében koronként, rétegenként nagyon is változó. Vannak közöttük az élet fenntartásához mindenkor elengedhetetlenek és nem elengedhetetlenek, az egyéniség fejlődése szempontjából közömbösek és egyéniségfejlesztőek, értéktartalommal bírók és értéktartalommal nem bírók. Különböző (és újra csak: koronként és rétegenként, egyénenként is különböző) cselekvéstípusokat igényelnek maguk a *közösségkeretek*, melyek között a mindennapi életfolyamat lejátszódik (közösség, család) és azok a *személyes kapcsolatok*, melyek a mindennapi élet érzelmi feszültségét adják (melyek gyakran a mindennapi életvitel „molekulái" is), mint szerelem, barátság.

a) AZ „EGÉSZ EMBER" OBJEKTIVÁLÓDÁSA

A mindennapi életben tehát — hogy Lukács György kategóriájával éljünk — az *egész ember* vesz részt, illetve: a mindennapi élet cselekvésformái azok, amelyekben az *egész ember* kialakul.

A mindennapi élet a maga egészében *objektiválódás*. Olyan folyamat tehát, melyben az egyed mint szubjektum „külsővé válik", s melyben „külsővé vált" emberi

képességei tőle független életet kezdenek élni; „továbbhullámzanak" saját mindennapi életében, mások mindennapi életében úgy, hogy ezek a hullámok mindenkor — ha csak közvetítéseken keresztül is — beleolvadnak a nembeli-történelmi fejlődés hatalmas folyamába, s ehhez viszonyítva nyernek — objektív — értéktartalmat. Ezért mondhattuk, hogy a mindennapi élet a világtörténelmi folyamat bázisa. A bázis szót itt természetesen nem gazdasági értelemben használjuk. Nem értünk rajta mást, mint hogy a mindennapi élet konfliktusaiból nőnek ki a nagy össztársadalmi konfliktusok, az ebben felmerült kérdésekre igyekeznek választ találni, s mihelyt „kihordták" ezeket a konfliktusokat, újfent a mindennapi életbe térnek vissza, átalakítva, átstrukturálva azt.

A mindennapi élet — mint *minden* objektiválódás — *kettős* értelemben az. Egyrészt — ahogy az előbb leszögeztük — a szubjektum „külsővé válásának" állandó folyamata. Ugyanakkor: az egyed állandó *újrateremtési* folyamata. A külsővé válások végtelen folyamatában formálódik, objektiválódik az *egyed* maga is. Amennyiben objektivációi egyszintűek, „ismétlők", az egyed is ugyanazon a szinten reprodukálja önmagát; amennyiben objektivációi újak, újat tapintók, magasabb szintre emelkedők, a reprodukált egyén is magasabb szintű lesz. Amennyiben az objektivációk szétesők, nincs meg bennük az egység rendező elve, amennyiben csak „alkalmazkodások", internalizálások — az egyed a partikularitás szintjén reprodukálódik; amennyiben az objektivációk szintetizáltak és az egyéniség bélyegét hordják magukon, annyiban a mindennapi tevékenység objektiválódása — a szubjektum szintjén — az individuum. *Az objektiválódás mint állandó „külsővé válás" és az egyéniség mint objektiválódás tehát egymást tételező, kölcsönható, elválaszthatatlan folyamatok;* jobban mondva egyazon folyamat *két* eredményéről beszélhetünk.

Azt mondottuk, hogy a mindennapi élet a maga *egészében* objektiválódás.[1] Mint ilyen egy meghatározott szinten, nívón mozog. Ez a szint az adott *„világ", azaz az egész közeg, melybe az ember beleszületik, s melyben mozogni s melyet mozgatni „megtanul"*. A világ a maga készen kapott közösségével, integrációjával, mindenekelőtt ezek szokásrendszerével, a maga dolgaival, intézményeivel, ítéleteivel és előítéleteivel, a maga érzelmi telítettségével, érzelmi tartalmaival, a maga nevelésével, a maga technikájával, „használhatóságával" stb. Ha valaki kinyilvánítja elégedetlenségét az elosztás módjával szemben, igazságtalannak nevezve azt, akkor objektivációjának szintje maga az elosztási mód, továbbá az arra vonatkozó ítéletek, szokások, előítéletek. Lehet hogy szava termékeny talajra hull — például mások is éreztek magukban elégedetlenséget, de nem fejezték ki azt. Az első szó, amely kifejezte, hogy „igazságtalanság" — tovaterjed mások között, sokan kezdik az elosztást „igazságtalannak" tartani, esetleg az elosztás új módját követelni. Lehet, hogy ennek következtében megváltoztatják vagy módosítják az elosztást. Egy ilyen esetben az „igazságtalanság" puszta kimondása intézmények megváltoztatásában is kifejeződhet. (Persze: mindez túlságosan egyszerű séma. Korántsem pusztán *egy* embertől, hanem egyszerre az *egyesek sokaságától* szoktak az efféle változások kiindulni.) Előfordulhat, hogy a

[1] Erről a problémáról könyvünk III. és IV. részében fogunk részletesen beszélni.

szó: „igazságtalanság" — senkinél sem talál visszhangra; az elosztás módja elfogadott marad, mások nem érzik igazságtalannak. Az „igazságtalanság" kimondása ennyiben is objektiválódás, mivel jelzi az egyed magatartásának, álláspontjának, megnyilvánulásának a „világ" álláspontjától, megnyilvánulási formáitól való *különbségét*. Ha valakinek azt mondom, hogy „szeretlek", akkor érzelmem „külsővé válik", egy másik egyéniségében hat tovább, esetleg átalakítja a másik ember sorsát (akár elfogadja, akár visszautasítja szerelmemet), ugyanakkor többé-kevésbé átalakítja saját egyéniségemet is; minél nagyobb a szenvedély, annál inkább változtat saját személyiségstruktúrámon. Minden konkrét szerelem (konkrét érzelmi és erkölcsi tartalommal, cselekvési és magatartásformáival) *vonatkozik* (mint objektivációs rendszerre) a kor szerelmi szokásaira, érzelmi elvárásaira, érzelmekkel összefüggő magatartáselvárásaira és így tovább. De ugyanígy objektiválódás, ha így vagy úgy rendezem be a lakásomat, művelem meg a kertemet, nevelem gyermekeimet, ilyen vagy olyan módon szórakozom stb.

Azt mondottuk, hogy a mindennapi élet a maga *egészében* objektiválódás. Ez azonban — mindenekelőtt—nem jelenti azt, hogy *minden konkrét mindennapi tevékenység objektiválódás lenne*, s különösen nem azt, hogy *egyazon nívón, egyazon hatásfokkal*, mi több, „*hatássugárral*" bíró objektiválódás. Az alvás például a mindennapi élet elengedhetetlen, biológiai része — nem objektiválódás. Azaz: általában, az esetek átlagában nem az, de *lehet* az. (Teszem azt, ha például egy politikai fogoly a vizsgálati fogságban egészségesen alszik, akkor ez sokat mond pszichológiájáról és karakteréről, s ez „továbbhullámozhat" a többi foglyok között, hatással lehet magatartásukra.) A fogtisztítás nem ugyanolyan szintű és jelentőségű objektiválódás, mint egy lakás berendezése. (Az utóbbi komplexebb tevékenységet igényel, elvileg többet fejezhet ki egy egyéniségből, jobban hathat másokra.) A szóban (nyelvileg) történő objektiválódás átlagosan pregnánsabb, mint a gesztusban történő. De újra megszorítást kell tennünk: van eset, mikor egy pofon jobban kifejez egy egyéniséget, és jobban hat egy másik emberre, akár egy egész közösségre, mint a szavak (gondoljunk Makarenko legendássá vált pofonjára). Maguk a szavak sem egyazon szinten objektiválódnak. A „szép idő van" kijelentés kevésbé „hullámzik tova" a kijelentő szubjektivitását hordozva, mint mikor valaki rábeszél egy másik embert egy akcióra (mondjuk: házasságra). Mindezekből a példákból látható, hogy teljesen lehetetlen a köznapi tevékenységek típusait „objektiválódó" és „nem objektiválódó" típusokra felosztani. Hiszen nagyon gyakran éppen a konkrét szituációtól, az objektivációs „szintre" való vonatkozástól stb. *függ*, hogy *ugyanaz* a konkrét cselekvés hogyan és mennyiben objektiválódás.

E helyen szeretnénk a mindennapi élet két, szerintünk egyaránt téves és egyoldalú értelmezésével szembeszállni. Az egyik a mindennapokat azonosítja a *fogyasztással* (szemben mindenfajta termeléssel, mint munka, művészi, tudományos stb. tevékenység), a másik a *magánélettel*. Előrebocsátom azonban, hogy mindkét koncepcióban érzek jogos mozzanatokat; mindkettő ugyanis *az elidegenedett mindennapokból* indul ki, s azok tényleges tendenciáit általánosítja.

A „fogyasztás-elmélet" hívei nem a szűkebb értelemben vett ökonómiai fogyasztás-kategóriáról beszélnek. Ez ugyanis — mint „elhasználás" — szintén mozzanata

a termelésnek; Marx a termelésre vonatkozóan „termelő fogyasztásról" is beszél. A kategóriába *érték-akcentust* helyeznek; a fogyasztás ebben az esetben konzumpciós *viszonyt*, konzumpciós *magatartást* jelöl, passzív magatartást a világgal, tárgyakkal stb. szemben. Nem akarjuk tagadni, hogy a mindennapi életnek van affinitása a fogyasztáshoz. Már csak annyiban is, amennyiben a szűk értelemben vett fogyasztás a mindennapi élet keretei között történik. Továbbá annyiban is, amennyiben az egyed által felhasznált dolgok mennyisége a termelés fejlődésével párhuzamosan egyre inkább felülmúlja az adott egyed által előállított dolgokét. De — és itt az első ellenérvünk — a mindennapi cselekvésformák többsége *nem a dolgokra, hanem az emberekre irányul*, ahol is a „fogyasztás" fogalmának semmi értelme nincs. A másik emberhez (emberekhez) való viszony vonatkozásában a hatásnak vagy a hatni engedésnek semmi köze nincs az „elhasználás" kategóriához, tehát ökonómiai értelemben vett fogyasztásról ezekben az esetekben nem lehet szó. Továbbá — mint látni fogjuk — a munkának mint termelőtevékenységnek is van mindennapi vonatkozása, s ennek passzivitása, illetve aktivitása az elidegenedettség, illetve el-nem-idegenedettség függvénye. Ami az értékakcentusos, parabolikusan értelmezett fogyasztás-kategóriát illeti: itt is a mindennapi élet egy reális mozzanatát ragadják meg. A mindennapi cselekvési formáknak van a legnagyobb affinitásuk a passzivitáshoz. Miután lehetséges úgy „élni", hogy magatartásunk a partikularitás köré rendeződik, sőt, mindeddig az emberek többsége így is élt, ez — mint láttuk — azzal járt, hogy az emberek „alkalmazkodtak" a világhoz, melybe beleszülettek, nem alakítottak ki ehhez egyéni autonóm viszonyt, olyan aktív viszonyt, melyben az egyéniség totalitása objektiválódhatott volna, nem alakítottak ki tudatos viszonyt (autonóm, aktív viszonyt) a nembeliséghez. De ez a fajta „passzivitás" — mint elemeztük — már elidegenedési jelenség volt, már pusztán *történetileg* kapcsolódott a mindennapokhoz, nem *kategoriálisan*, amit jelzett az is, hogy *lehetséges* volt a mindennapokban is (különböző társadalmakban különbözőképpen) az individuális aktív életvitel megteremtése. — Ám ha el is ismerjük a „passzivitás" *túlnyomó* voltát a mindennapokban, akkor is tagadjuk ennek *feltétlen* jellegét. A mindennapi élet egésze — mint láttuk — szükségképpen objektiválódás, s mint ilyen, akkor sem passzív, ha egy összességében passzív magatartás alapján jön létre. Tehát legfeljebb *viszonylagos* passzivitásról beszélhetünk.

A „fogyasztás-elmélet" azonban nem egyszerűen az elidegenedett mindennapokból indul ki, hanem a modern kapitalista társadalmak elidegenedettségi *típusából* kiindulva határozza meg a mindennapok struktúráját. Kétségtelen, hogy a mai ipari társadalomban, ahol az emberek a társadalmi termeléstől kapják „készen" *mindazokat* az eszközöket, élvezeti cikkeket, magatartás-példákat és kliséket, melyek felhasználása és utánzása életüket kitölti, a fogyasztás (ökonómiai értelemben is) kiszélesíti területét a mindennapokon *belül*, s a passzivitás foka és szélessége is növekvő tendenciát mutat. (Riesman ezt részletesen elemzi a magányos tömegről írt könyvében.) Aktívabb a viszonyunk az általunk készített rongybabához, mint ahhoz a díszített baba-modellhez, mely a legújabb filmsztár-divatot utánozza, aktívabb a viszony a zenéhez, ha mi énekelünk vagy játszunk (mi *is* játszunk), mintha ezt csak lemezjátszón hallgatjuk stb. Minderről egyelőre csak annyit jegyzünk meg, hogy

e „passzivitás" semmi szükségszerű kapcsolatban nincs a technika fejlődésével, inkább azokkal a társadalmi viszonyokkal függ össze, melyek között a technika mai fejlődése végbemegy, ennélfogva nincs okunk azt képzelni, mintha a mindennapi élet „fogyasztóivá" alakulása az emberi történelem elkerülhetetlen végzete lenne. A mindennapi élet annyiban közeledik a (negatív értékakcentusos) fogyasztó-jelleghez, amennyiben a mindennap alanya partikuláris alany (s ebben nincs elvi különbség régi korok és a jelenkor között), s annyiban válik aktívvá, *nem fogyasztóivá* (pozitív értékakcentussal) *még az ökonómiailag a fogyasztáshoz tartozó területeken is*, amennyiben a mindennapi élet szubjektuma az individualitás.

Hogy a mindennapi életet azonosítsuk a „magánélettel" — ez látszólag egészen közel esik definíciónkhoz. Hiszen — ha empirikusan vesszük szemügyre — a mindennapi tevékenységek nagy része „magánéleti"; mi több, elmondhatjuk, hogy *ma*, a mi korunkban, *minden* az egyed reprodukciójához szükséges tevékenységi forma a „magánélet" köréhez tartozik.

Korunk status quója azonban újfent nem mond kategoriálisat a mindennapi élet egészéről. Mindenekelőtt azért nem, mert magán- és közélet kettéválása messzemenően történeti jelenség; társadalmilag *általánossá* a kapitalizmus kialakulásával válik. A közösségi társadalmakban (természetes közösségekben) élők mindennapjaihoz hozzátartozik a közösségi tevékenység; enélkül egyedi mivoltuk reprodukciója is lehetetlen volna. S mikor egy jövő társadalom lényegi viszonyaként szabadon választható közösségeket hiposztazáltunk, újfent olyan társadalmat tételeztünk, melyben az egyén mindennapjaihoz hozzátartozik a *legegyénibb* törekvéseket objektiváló közéleti tevékenység.

De nemcsak arról van szó, hogy a „közélet" (az el nem idegenedett közösségi tevékenység) is lehet mindennapi. Hanem arról is, hogy azok a tevékenységformák, melyeket magánéletieknek tekintünk, korántsem — elkülöníthető módon — a mindennapi élet tevékenységei. Egy „elefántcsonttoronyba" zárkózott művész egyszerűen hadat üzen a közéletnek — tekinthető-e ezért művészi tevékenysége mindennapinak? Mikor egy kisárutermelő paraszt gazdaságát gondozza, fiait a gazdaság gondozására neveli — nem magánéleti tevékenység ez? S vajon tekinthetjük ezt a tevékenységformát *a maga egészében* mindennapinak? Ez utóbbi kérdésről a munkával kapcsolatban még fogunk beszélni.

A magánélet a közélet fogalmával áll korrelációban, a mindennapiság a nemmindennapiságéval, a közvetlen magáértvaló nembeli tevékenységgel. A magánélet és közélet kettéválása *elvileg elidegenedési jelenség;* a magánélet mint *puszta* magánélet éppen annyira elidegenedett (ha más *módon* is), amennyire a magánélettől elszakadt közélet. *A mindennapiság és nem-mindennapiság differenciálódása* — mint erről már többször beszéltünk — *egyáltalán nem elvileg elidegenedési jelenség*, hanem a társadalmi és egyedi reprodukció sajátos dialektikájának terméke. A két kategóriapárnak azonban van *affinitása*. Miután a közösséghez, az integrációhoz való viszonyban alakul ki a nembeli magatartás a legelemibb és legátlagosabb módon, e cselekvésformák „leszakadása" az ember életéről, egyedi reprodukciójáról, igen jelentősen csökkenti a nembeli magatartás kialakulásának esélyeit a mindennapi életben is. *Magán- és közélet elszakadása tehát hizlalja a partikularitást, megnehezíti az individuummá szerve-*

ződést a köznapi élet szférájában. Nem e két kategóriapár azonosságáról kell tehát beszélnünk — hiszen, mint láttuk, ez egyáltalában nem releváns — hanem e két jelenség kölcsönhatásáról.

b) MINDENNAPI ÉS NEM MINDENNAPI GONDOLKODÁS

Nem tudunk továbbmenni a mindennapi élet heterogeneitásának elemzésében, mielőtt néhány szót nem szólnánk a *mindennapi gondolkodásról.* A mindennapi gondolkodás leválaszthatatlan a mindennapi élet tevékenységformáiról. Könyvünk harmadik részében — mely e tevékenységformákkal, azok struktúrájával, a mindennapok elsajátításának módjával foglalkozik — éppen ezért részletesen fogunk a mindennapi gondolkodásról *is* beszélni. Most csak a probléma kontúrjait rajzolhatjuk fel.

Ahogy a mindennapi élet heterogén, úgy a mindennapi gondolkodás is az. A különböző mindennapi tevékenységformákban megnyilvánuló gondolkodás közös jellemvonásai egyszerűen a mindennapiság tényéből fakadnak. Egyrészt abból a tényből, hogy heterogén tevékenységformákat kell a maguk egymásmellettiségében, viszonylag rövid idő alatt realizálni, másrészt abból a tényből, hogy különböző korokban, rétegekben, társadalmakban *mások* ezek a heterogén tevékenységformák, s ezért *más tudás* kell elsajátításukhoz és elvégzésükhöz. Az előbbi tényből születik a *mindennapi gondolkodás általános struktúrája,* az utóbbi tényből származnak *a mindennapi gondolkodás konkrét tartalmai.* Természetes, hogy ez a két tényező sosem él külön életet. Minden kor mindennapi gondolkodási struktúrája adott gondolati tartalmak struktúrája, és fordítva, a konkrét mindennapi gondolati tartalmak csak addig mindennapiak, illetve akkor válnak mindennapiakká, mikor beleilleszkednek a mindennapi gondolati struktúrába. Természetesen: nem minden tudás válhat mindennapivá, nem minden tudás „illeszkedhetik bele" a mindennapi gondolkodás strukturális rendszerébe. Ebben az esetben azonban *szaktudás* marad és nem is lehet *szükséges* egy adott társadalomba beleszületett ember puszta egyedi reprodukciójához. (Különben az elemi oktatás azért is vált kötelezővé, mert a mindennapi élethez szükséges tudás-készségeket alakította ki, az élet viteléhez tartozó tudás minimumát.)

A mindennapi gondolkodás *funkciója* a mindennapi élettevékenységek létéből fakad, tehát változatlannak tekinthető. A mindennapi gondolkodás *struktúrája* és a mindennapi gondolati *tartalmak* azonban változnak, de egészen más *történelmi tempóban.* A gondolkodás struktúrája nagyon lassan alakul és vannak egészen stagnáns mozzanatai is. A mindennapi gondolati tartalmak ehhez képest relatíve gyorsan változóak. Hogy ezeknek is van bizonyos konzervativizmusuk, „tehetetlenségük", az akkor derül ki, ha a tudományos gondolkodással vetjük össze.

A gondolati tartalmak „tehetetlensége" persze kettős irányú. E kettősség a mindennapi gondolati struktúrához való kötöttségéből fakad. Mivel az említett gondolati tartalmak — mint erről később majd beszélünk — messzemenően pragmatikus és ökonomikus struktúra tartalmai, eleve „tehetetlenek" mindazokkal a gondolati eredményekkel szemben, melyek ezt a pragmatikát meghaladják. E pragmatika

meghaladása a tudomány (filozófia) esetleges „intentio obliqua"-jában[2] jön létre, olyan gondolati tartalmak felfedezésében, melyek keresztezik magát a pragmatikát és a pragmatikában létrejött antropocentrikus tapasztalatot, továbbá a mindennap egyedének (partikuláris vagy individuális egyedének) szükségleteit, érdekeit.

Mit jelent ez a kettős irány? Leegyszerűsítve a következőket. Amennyiben az intézményesített vagy egyéb — a mindennapokat meghaladó — objektivációk elvileg elidegenedettek (állam, jog), vagy az elidegenedés magasabb formáit képviselik (teológia), akkor ezekkel *szemben* a mindennapi gondolkodás pragmatizmusa úgy jelenik meg, mint a „*természetes emberi ész*", mint a normalitás mércéje. Amennyiben azonban ezek az objektivációk mélyebb kapcsolatot reprezentálnak a nembelivel (miként a művészetben vagy a nagy filozófiai produkciókban), amennyiben intentio obliquájuk egy a valóság megragadásából fakadó dezantropomorfizálást képvisel (miként a modern természettudományokban), annyiban a mindennapi gondolkodás tartalmai — világmagyarázó elvekként kezelve — úgy jelennek meg, mint *előítéletrendszerek*, és a „common sense" negatív értékakcentust kap. — Hozzá kell tennünk, hogy ez a kettősség — legalábbis kihegyezett, explicit formáiban — újkori jelenség. S ezért nem véletlen, hogy az újkorban kezd kialakulni a mindennapi gondolkodáshoz való *ideologikus viszony*. Az antikvitásban minden tudományos gondolkodás — többé-kevésbé — a mindennapi tapasztalatra visszavonatkoztatható[3] volt, ahogy a példamutató erkölcsi magatartás a mindennapi etikai status quo „tiszta" megjelenési formája. Szókratész (a platóni dialógusokban) mindig a mindennapi tapasztalatból, a mindennapi gondolkodásból indít; kérdve kifejtő módszerének, bábáskodásának éppen ez a feltétele. A mindennapi gondolkodásban adott tényeket „növeszti fel" filozófiai elméletté, lett légyen az az elmélet a természetre vonatkozó, metafizikai, ismeretelméleti, etikai, esztétikai, politikai. Ez a „felnövesztési lehetőség" a közösségi társadalom *statikus* jellegéből fakad (s ez a statikusság össztársadalmi jelenség). — Mihelyt a társadalmi fejlődés dinamikussá válik — nagyjában és egészében a reneszánsztól kezdve —: először az eredeti akkumulációban, majd magasabb szinten, a termelés végtelen folyamatának beindulásával (ahol is a fejlődés tempója állandóan

[2] Itt szeretnénk előzetesen leszögezni, hogy milyen értelemben használjuk az „intentio recta", illetve „intentio obliqua" kategóriáit. Az előbbin értendő minden tudás, mely vagy a mindennapi tapasztalatok egyszerű rögzítésével, csoportosításával, rendszerezésével jön létre, vagy azok „felnövesztésével", homogén elméletté való kovácsolásával. Az előbbi tudomány, illetve filozófia *alatti*, az utóbbi már *lehet* filozófiai, tudományos gondolkodás. De mindkét esetben vissza lehet vonatkoztatni az eredményt a tapasztalatra. — Utóbbin értendő minden tudás, mely *nem* a mindennapi tapasztalatból lett felnövesztve, hanem csak nembeli objektivációk már kialakult gondolati struktúrájából jön létre. Az intentio obliqua által létrehozott elmélet egy típusa azonban visszavonatkoztatható a tapasztalatra még akkor is, ha onnan fel nem növeszthető, második típusa *elvileg* vissza sem vonatkoztatható csak következményeiben. Az intentio obliqua — mindkét típusában — vörös posztó a „common sense" számára.

[3] Ezzel nem akarjuk tagadni, hogy az antik spekulatív filozófia *egyes iskoláiban* már megjelent a tapasztalatra vissza nem vonatkoztatható „intentio obliqua". Gondolunk elsősorban az eleáta lételméletre. Azt a zénóni apóriát, mely szerint Akhilleusz nem éri utól a teknősbékát, semmiféle tapasztalat nem igazolhatja. E fejlődés okát és sajátosságait azonban e munka keretei között nem elemezhetjük.

gyorsuló) az effajta „felnövesztés" egyre problematikusabbá válik. Az új lehetőségek (termelésben, politikában stb.) minduntalan új, eddig sosem volt reakció-módokat követelnek, és (mint erről már beszéltünk) nincs többé természetes közösség, melynek rögzített értékhierarchiája az erkölcsi tartalmú döntések számára biztos bázist nyújtana. Az intentio obliqua, a mindennapi tapasztalatokkal „keresztben álló" elmélet és cselekvési mód egyszerűen életszükségletté, a *társadalom életszükségletévé* válik. A természettudományok dezantropomorfizálódásának folyamán az intentio obliqua általánossá vált a természetszemléletben is, sőt, itt érte el csúcspontját. A mindennapi gondolkodás azonban *sosem* tudja meghaladni az intentio rectát, mert különben elszakadna a recta ratiótól (a mindennapi gondolkodási struktúrától) s ezzel meg is szűnne mindennapi lenni.

Már a társadalmi dinamizmus kialakulása előtt is voltak a valóságnak olyan szférái, melyekben nemcsak a mindennapival szemben álló, de abból levezethetetlen gondolkodási típusok alakultak ki. A jogi gondolkodás és a mindennapi gondolkodás viszonylatában ez a szétválás már akkor végbement, mikor az államiság de facto elszakadt a közösségtől, tehát a klasszikus Rómában; nem véletlen, hogy az antik gondolkodástípusok közül a római jog gondolkodását asszimilálta leginkább a polgári társadalom. De a gondolkodástípusok *összességét* ez a leszakadás a reneszánsz korától jellemezte. Szinte párhuzamosan az erkölcs, a politika, a csillagászat és a fizika területén. A Machiavelli *Fejedelmé*ben előadott koncepció erkölcs és politika viszonyáról olyan megoldásokat tartalmazott, melyeket semmiféle Szókratész semmiféle mindennapi ember mindennapi gondolkodásából nem tudott volna „levezetni".[4] Bacon az *Új organon* idolumok-elméletében *módszertanilag* akarja kiküszöbölni a tudományos gondolkodásból a köznapi gondolkodás pragmatizált antropomorfizmusát; Galilei pedig a fizikában hirdeti meg az intentio obliquát, méghozzá nemcsak felfedezéseinek tényével, hanem tudatos polémiával is. Hogy a modern fizikai gondolkodás Galilei óta — „keresztben áll" a mindennapi gondolkodással, az már közhellyé vált. Ezért csak arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy ugyanez a folyamat jellemző — a továbbiakban — a filozófiára. Az ember egész magatartásának racionalizációja (Spinoza *Etikáj*ában), minden emberi cselekvésnek az egoizmusból való levezetése (Hobbesnál, majd Helvétiusnál), a kategorikus imperatívus (Kantnál) — bár korántsem dezantropomorfizál, de ugyanúgy meghaladja a mindennapi tapasztalatot. Ugyanez vonatkozik Marx történetfilozófiájára (a marxi elidegenedési elméletre) is.

Az intentio obliqua — ismételjük — annyit jelent, hogy a nem mindennapi gondolkodás tartalmai a mindennapi gondolkodás tapasztalattartalmainak egyszerű meghosszabbításával, rendszerezésével, partikularitástól, véletlenszerűségtől, egyénre vonatkoztatott antropocentrizmusától való „megtisztításával" ki nem alakíthatók. Ez azonban korántsem jelenti azt, mintha az intentio obliqua révén kialakult nem mindennapi gondolkodás tartalmainak *semmi közük* nem volna a mindennapi élethez és gondolkodáshoz. Mivel az idetartozó *konkrét* kérdéseket még elemezni fog-

[4] Machiavelli és Bacon erre vonatkozó fejtegetéseinek elemzését részletesen lásd *A reneszánsz ember* c. könyvemben.

juk, egyelőre csak a következőket jegyezzük meg. A mindennapi gondolati tartalmakhoz mint *előítéletekhez* (és nemcsak zavaros képzetekhez!), mint hamis túláltalánosításokhoz való viszony *is* — a mindennapi élet velejárójaként, *tényként* — tételezi a mindennapi gondolkodás tartalmait. A modern természettudományokról most nem beszélünk, mert itt a problémák egészen másképp vetődnek fel, de beszélhetünk a társadalomelméletről, filozófiáról. A mindennapi élet, ennek gondolkodása a történelem nyugvó bázisa, és nincs — nem is lehet — olyan társadalomelmélet, mely ettől elvonatkoztathatna. Illetve, amennyiben egészen elvonatkoztat, annyiban abszurdumokhoz kell jutnia, mint Kantnak azzal az állításával, hogy a letétet nem lehet elsikkasztani, mert az ellentmond a letét fogalmának. Ebben az esetben azonban teljesen jogos eljárás a filozófussal *szemben* a mindennapi élet tapasztalataira hivatkozni. Ennek klasszikus példája Diogenész, aki — mint tudjuk — Zénón állítását — mely szerint a mozgás csak látszat — azzal cáfolta meg, hogy fel-alá járkált. Hogy ellenpéldát hozzunk: a marxi történetfilozófiához nem lehet a mindennapi gondolkodás, tapasztalat meghosszabbításával „eljutni". Amit Marx a lét és lényeg elszakadásáról mond, az — ebben a történetfilozófiai általánosságban — semmiféle mindennapi tapasztalatból le nem vezethető. Egyetlen munkás sem juthat el intentio rectával az elidegenedés történetfilozófiai koncepciójához; de mindegyik eljuthat — ha egyszer már megismerte, elsajátította a tapasztalatától *függetlenül* létrejött marxi koncepciót — intentio rectával, saját tapasztalatainak általánosításával, „megtisztításával" (tehát *nagyon is szókratikus* módon) saját kizsákmányoltságának, osztálya kizsákmányoltságának, elidegenedettségének felismeréséhez és ahhoz a törekvéshez, hogy ezt megszüntesse, tehát az osztálytudathoz. Nincs olyan jelentős filozófiai elmélet vagy társadalomelmélet, mely ne irányulna a mindennapi élet és gondolkodás átalakítására — intentio recta segítségével —; természetesen az elméleten múlik, hogy ezt mint egyesek önnevelését vagy mint osztályok öntudatra ébredését képzeli-e el.

Említést tettünk a mindennapi gondolkodás *antropomorfizmusáról.*[5] Ebben a kategóriában voltaképpen három — a mindennapi gondolkodásban többnyire differenciálatlan — kategória rejlik: az antropologikusság, antropocentrikusság és a szűkebb értelemben vett antropomorfia.

Az *antropologikusság* egyszerűen annyit jelent, hogy a mindennapi életben és gondolkodásban nem tudunk elvonatkoztatni észleléseink „éppígylététől"; ez a mindennapi gondolkodásnak nem „hibája": a mindennapi gyakorlatban *elengedhetetlen* ez az emberi észleléshez való kötöttség. Kitűnően tudhatjuk, hogy a föld forog a nap körül, hogy a nap nem „bújik" el a felhők mögé; mégis a nap „felkelése" és „lenyugvása", a felhők mögé való „elbújása" az, ami értelmesen irányítja mindennapi tevékenységünket. Ha felkel a nap, akkor fel kell kelnünk nekünk is; ha lenyugszik, akkor vacsorázunk; ha elbújik a felhők mögé, akkor esőkabátot veszünk fel.

[5] A mindennapi gondolkodás antropomorfizmusának elemzését l. Lukács György: *Az esztétikum sajátossága.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1965. I. fejezetében. Nem térünk ki gondolatmenetünkben a mindennapi élet (és gondolkodás) pragmatizmusára, mely az itt elemzett jelenségekkel szoros kapcsolatban van, minthogy ezt a mindennapi gondolkodás struktúrájának analízise kapcsán könyvünk harmadik részében tárgyaljuk.

Egyáltalán nem kell tudnunk azt sem, amit tudunk, hogy helyesen cselekedjünk. Nem kell ismernünk a fényvisszaverődést, hogy piros lámpánál ne keljünk át az úttesten; s amennyiben ismerjük, a lámpa akkor is konkrét „pirosságában" jelez számunkra valamit; sosem gondolunk ilyenkor arra, amit különben a piros színről „tudunk". A technika fejlődésével a mindennapi élet „jelzései" között egyre nagyobb számmal szerepelnek olyan szerkezetek, melyek a tudomány termékei. *De csak akkor lehetnek mindennapi életünk és cselekvésünk részei, ha észlelésünk velük kapcsolatban, rájuk vonatkoztatva ugyanolyan antropologikus, mint a „tiszta" természeti jelenségek esetében.* Ma nem a naphoz igazítjuk felkelésünket, hanem az órához. Tudjuk, vagy nem tudjuk, hogy az óra (mint időtartam) maga is antropomorf, egyszerű „beosztás" — ez nem érdekel bennünket. Hét óra van, fel kell kelni — a mindennapi életben csak ennek van jelentősége. Ahelyett, hogy megnéznénk, elbújt-e a nap a felhő mögé, meghallgathatjuk a rádióban a meteorológiai intézet jelentését; antropologikus beállítottságunkon ez mit sem változtat.

A mindennapi életnek és gondolkodásának ez az antropologikussága tehát *egyaránt* érvényesül, bármilyen fejlett vagy fejletlen a tudomány, technika. Továbbá *egyaránt* érvényesül — legyen a mindennapi élet szubjektuma partikularitás vagy individualitás.

Az *antropocentrikusság* vonatkozásában azonban egy megszorítást kell tennünk. A mindennapi élet közvetlenül az egyed reprodukciója: tehát *teleológiája egyedre vonatkoztatott.* Magamat akarom fenntartani, az életre vonatkozó általános kérdéseim is saját életemből, saját élettapasztalatom vonatkozásában merülnek fel. *A mindennapi élet „antroposza" tehát az az egyed, aki mindennapi életét éli.* A mindennapi élet antropocentrikussága *más*ra irányul, mint a filozófia, a művészet, a társadalmi tudományok antropocentrikussága. Az utóbbiak intenciója elsősorban *az emberi nem* (illetve azok az integrációk, termékek, melyekben az ember nembelisége megtestesül). Ami tehát a nembeliséget illeti: erre vonatkozóan — ha paradoxként hangzik is — inkább azt állíthatjuk, hogy a mindennapi élet a *legkevésbé* antropocentrikus.

Az antropocentrikusság vonatkozásában (szemben az antropologikussággal) már jelentős különbség van aközött, hogy partikularitás vagy individualitás a mindennapi élet szubjektuma. Igaz, hogy a legfejlettebb individuum mindennapi élete is saját fenntartására vonatkoztatott — más tevékenységei már meghaladják mindennapi életét. Miután azonban az individualitást saját partikularitásához való distanciált viszonya jellemzi, s miután ezt a distanciát a nembeliségre való irányítottság alakítja ki, az individuum antropocentrikussága — ha egyedre vonatkoztatva is — tartalmazza az emberi nemhez való tudatos viszonyt.

Ami az *antropomorfizmus* szűkebb fogalmát illeti: a mindennapi élet struktúrája (melyről majd a következő fejezetben lesz szó) hajlamossá teszi az embereket arra, hogy az egész valóságot (a társadalomét és a természetét) saját mindennapi életük *analógiájára* képzeljék el. Hozzá kell tennünk, hogy amíg olyan *nembeli* objektivációk — mint művészet és tudomány — nem hatolnak le a mindennapokba, nem válnak a mindennapi tudás részeivé, szerves tartozékaivá, addig a mindennapi élet nehézkedése *szükségképpen* vezet ehhez az antropomorfizmushoz. Ebben a vonatkozásban egymás mellett említettük a művészetet és a tudományokat (természet- *és* társada-

lomtudományokat), s beszélhettünk volna a filozófiáról is. Mindezzel nem tagadtuk, hogy ezeknek a különböző objektivációknak különböző viszonyuk van az antropomorfizmushoz általában. A művészet maximálisan antropomorf, amennyiben az ember világát mint az ember teremtményét ábrázolja; antropomorfizmusa (akárcsak antropocentrizmusa) a nembeliségre vonatkozik. A nembeliségre vonatkoztatva *antropomorfabb* a mindennapi gondolkodásnál. A mindennapi gondolkodás — éppen a mindennapi élet pragmatikus struktúrájának analogikus kivetítése következtében — gyakran *fetisisztikus:* elfogadja „késznek" a dolgokat és intézményeket úgy, ahogy vannak, és zárójelbe teszi genezisüket. A művészet, mely az intézmények, társadalmi viszonyok genezisét, az individuumok genezisét is ábrázolja, többnyire éppen *egy esszenciális, nembelivé emelt antropomorfikusságot állít a mindennapi gondolkodás „helyi", provinciális antropomorfizmusával szembe.* Ha a mindennapi gondolkodás az ember közvetlen mindennapi tapasztalatát extrapolálja, akkor a művészet megkérdőjelezi ezt a kapcsolatot; „beállítja" az ember életét, problémáit és konfliktusait egy mindenkori „egész" életébe, problémáiba és konfliktusaiba. Az egészhez viszonyítva — és arányítva — tükröződik a mindennapi életét élő ember „konfliktusainak" esetleges provincializmusa, kicsinyessége. A műalkotásban és műélvezésben történő „nembelivé emelkedés" (melyről még beszélni fogunk) tehát úgy antropomorf, hogy *megszüntetve őrzi meg csupán a mindennapi gondolkodás antropomorfizmusát.* Nincs itt terünk arra, hogy a filozófiának és a társadalmi tudományoknak a mindennapi gondolkodáshoz való viszonyát elemezzük; ez — minden különbség ellenére — hasonló erővonalakkal ábrázolható, mint a mindennapi gondolkodás és a művészet viszonya. A természettudományokban — és a természettudományok kialakulása előtt gyakorta a természetfilozófiában — másról *is* van szó. A természettudomány nemcsak a mindennapi élet analogikus „kivetítését" nem tűri, de *nem tűri az ember nembeliségének a természetbe való kivetítését sem.* Például a tételezett teleológia ábrázolása nélkül, az alternatíva tényének figyelembevétele és kidolgozása nélkül nincs művészet, de filozófia és társadalomtudomány sem. Viszont a természettudomány dezantropologizáló tendenciája kiveti magából mindezeket az emberi kategóriákat; a természethez való nembeli viszony felfedéséhez a természetnek az emberi nemtől absztrahált — vagy legalábbis erre *törekvő* — vizsgálatára van szükség.

Egyetlenegy ideológiai forma van, melynek lényegi tartalmához tartozik a mindennapi élet analógiájára felépített világkép: ez pedig a *vallás.* Az istentől „készen kapott" világ képzete, a teremtettség gondolata a mindennapi gondolkodásra jellemző antropomorfián nyugszik. Ez a fajta antropomorfia azután a különböző vallásoknál egészen különbözőképpen jelenik meg; lehet az isteni világ egyszerűen az emberi világ „tükre", mint a polisz-vallásoknál, lehet messzemenően spiritualizált, mint a kereszténységben. De minden vallás tartalmazza a transzcendencia és az egyed *közvetlen* kapcsolatát, méghozzá egy bizonyos *önkényen* alapuló közvetlen kapcsolatát. (Legfejlettebb formában a kereszténység „különös gondviselésében" és a „kegyelem" kategóriájában.) Mindez természetesen nem zárja ki, hogy a különböző vallásokon belül *mindig* kialakulnak *nembeli-antropomorf* vonatkozások (pl. a vallás erkölcsében). A későbbiekben még bőven lesz szó a vallás és a mindennapi élet viszonyáról. Most — csupán az antropomorfia viszonylatában — annyit kívánunk megjegyezni,

hogy a vallás *nem* megszüntetve őrzi meg a mindennapok antropomorfizálását a nembeliben, hanem fordítva: *a nembeli értékeket „rendezi" a köznapi gondolkodás antropomorfizmusának sémájába.*

Említettük, hogy a mindennapi gondolkodás antropologizmusa minden ember számára egyaránt szükségszerű, továbbá, hogy ennek antropocentrizmusa is az — noha más típusú az antropocentrizmus a partikularitás és megint más típusú az individualitás esetében. Kérdésünk most a következő: szükséges-e, hogy a mindennapi gondolkodás mindig és mindenkor a fentebbi (szűkebb) értelemben antropomorf legyen?

Úgy hisszük, hogy erre a kérdésre jogunk van „nem"-mel válaszolni. Az embereknek ugyanis nem kell ahhoz tudósoknak vagy filozófusoknak lenniök, hogy közvetlen környezetük, továbbá mindennapi tevékenységük közvetlen tapasztalatainak az egész világra való analogikus kivetítésétől megszabaduljanak. Ha így volna, akkor a szűkebb értelemben vett antropomorfizmus szükségképpen megszüntethetetlen volna. Ugyanis sosem lesz olyan világ, melyben minden ember mindenben tudós lehet, sosem lesz olyan világ, melyben bárki megszüntethetné saját mindennapi életét. Ahhoz azonban, hogy ez a szűkebb értelemben vett antropomorfizmus ne legyen többé a mindennapi gondolkodás alapstruktúrája, elégséges, ha az embereknek olyan általános *világnézetük, világképük* van, mely lehetővé teszi saját mindennapi tapasztalataiknak az emberiség élete és életszükségletei, tapasztalatai, az emberiség elért gondolati és tudásfoka eredményeibe való „rendezését". Hogy ez nem utópia, mutatja az is, hogy efféle mindennapi életre már volt példa a világtörténetben. Így az epikureusok — minden különleges tudományos ismeret nélkül — képesek voltak arra, hogy tételezzék a világegyetem függetlenségét az emberi céloktól, akaratoktól, hogy — ami az antropomorfizmustól való megszabadulás szempontjából nagyon fontos — elfogadják feloldhatatlan természeti szükségszerűségként az egyed teljes megsemmisülését, a halált, hogy kijelöljék saját mozgásterületük, szabadságuk lehetőségét az adott világban s ezt realizálni törekedjenek. Ez pedig elégséges volt ahhoz, hogy gondolkodásuk egészéből — mindennapi gondolkodásukból is — száműzzék a szűkebb értelemben vett antropomorfizmust.

Egy antropomorfizmustól ment mindennapi gondolkodás lehetséges, de — és ez lényeges megszorítás — csupán individuumok számára. A partikularitása köré rendeződött életnek *szükséglete* a szűkebb értelemben vett antropomorfizmus. Ez a szükséglet a *vallási szükséglet* egyik alapja is. Amíg tehát a társadalmi egyedek többsége partikuláris egyed, amíg a mindennapi élet viteléhez elégséges, hogy a partikularitás legyen ennek szubjektuma, addig a szűkebb értelemben vett antropomorfizmus az emberi élet megszüntethetetlen jellegzetessége. Megszüntethetetlen nemcsak a közembernél, hanem például annál a tudósnál is, aki köznapi életét partikularitása alá rendezi. Aki dezantropomorfizál szűkebb szakmai tevékenységében, még gondolkozhat antropomorf módon mindennapi életében (és a mindennapi gondolkodás antropomorfizmusát kivetítheti olyan valóságterületekre is, melyek nincsenek kapcsolatban szűkebb tudományos „szakmájával"). *Amíg vallási szükséglet létezik, amíg vallás létezik, addig nem beszélhetünk a köznapi élet antropomorf gondolkodásától való megszabadulás reális lehetőségéről.* A mindennapi gondolkodás

heterogeneitása mindaddig abban is kifejeződik, hogy *differenciálatlanul* „keverednek" benne dezantropomorfizált és antropomorf világképek és gondolati „mozzanatok".

c) MINDENNAPI ÉLET ÉS TÁRSADALMI STRUKTÚRA

Leolvasható-e a mindennapi életről és gondolkodásról egy adott kor társadalmának struktúrája, továbbá az a fok, melyet a nembeli fejlődésben reprezentál?

Erre a kérdésre valószínűleg csak az emberiség fejlődésének nagyon primitív, a magántulajdon kialakulását megelőző korára vonatkozóan lehet „igen"-nel válaszolni — és az „igen" akkor is pusztán megközelítő lesz.

Miután — mint tudjuk — a társadalmi munkamegosztás, a „természetadta" munkamegosztás kialakulásától fogva egy adott társadalom embereinek mindennapi élete messzemenően differenciált, ahol is a differenciáció rendező elvei az osztály, réteg, közösség, rend stb. — egy adott ember, mi több, egy adott osztály átlagának mindennapi élete és gondolkodása sem mondhat — elvileg — *egészet* az adott társadalom összstruktúrájáról, a nembeliség fejlődésének fokáról. A jobbágy mindennapi élete éppen úgy nem fejezheti ki „egészen" a feudalizmus lényegét, mint ahogy a lovag mindennapi élete sem. A magántulajdon pozitív megszüntetésével éppen egy olyan társadalmi rendet tételezünk, melyben ez a diszkrepancia megszűnik, melyben az egyes ember közvetlenül az egész társadalomra, az emberiségre vonatkozik, s melynek egyedi életéről — a fenti értelemben — a nembeli fejlődés leolvashatóvá válik.

De mikor a feltett kérdésre — egyelőre — „nem"-et mondottunk, nemcsak a munkamegosztásra gondoltunk, hanem arra is, hogy az adott társadalmat, annak helyét a nembeli fejlődésben az objektivációk összessége s ezek egymáshoz való viszonya fejezi ki és reprezentálja. A termelés és elosztás elért foka és mikéntje, a művészet és tudomány szintje, az intézmények szerkezete s a bennük való emberi tevékenykedés típusai: ezekről olvasható le *elsősorban* az, hogy milyen társadalomról van szó, s hogy mit „ad" ez a társadalom az emberiségnek, vagy mit „vesz el" az emberiség eddig elért fejlődéséből. Világos, hogy nincs és nem is lehet olyan társadalom — az elidegenedés visszavételekor sem —, melyben pusztán a mindennapi életek összessége reprezentálhatná a nembeli objektivációkat.

A „nem" válasz azonban a továbbiakban azonnal feltételesnek fog bizonyulni. Az egyedek az adott világba születnek bele s az adott világ — legalábbis a közvetlen környezetükben megjelenő adott világ — követelményrendszereit kell elsajátítaniok ahhoz, hogy élhessenek. Ezt az adott világot *nem* a mindennapok vagy legalábbis *nem csupán* a mindennapok teremtették. Az egyedek mindenekelőtt egy adott termelési és elosztási struktúrába születnek bele. Továbbá: olyan szokásrendszerekbe, melyek — többé-kevésbé — kifejezik a termelési és elosztási struktúrát, továbbá az erkölcsi fejlődésnek azt a fokát, melyet az emberiség elért. A tudományos és művészi objektivációk egy része sosem jut el bizonyos korok bizonyos rétegeinek mindennapi életébe. De egyszerűen *nem létezik* olyan mindennapi élet, melyben például a művészi objektiváció *semmiféle* szerepet ne játszana (ma pedig nincs olyan minden-

napi élet, melyben a tudományos objektivációk ne játszanának semmiféle szerepet). Hogy milyen termelési és elosztási rendszer internalizálódik a mindennapokban, hogy milyen erkölcsi elvek és gyakorlatok válnak a mindennapi élet szükséges tartozékaivá, hogy *mennyire* játszik szerepet a mindennapokban a művészet és tudomány, s hogy *milyen* művészet és tudomány az, mely ezt a szerepet játssza — mindez nagyon *sokat mond* egy adott társadalmi összstruktúráról és a nembeli fejlődés elért fokáról. Ennyiben a mindennapokban is tükröződik a nembeli fejlődés (vagy visszafejlődés) és onnan *is* leolvasható.

A mindennapi élet és gondolkodás alapstruktúrájáról azt mondottuk, hogy viszonylag stagnáló. De ez a viszonylagos stagnáció nem jelenti azt, hogy ne módosulna, vagy új elemekkel, vonatkozásokkal ne gyarapodna. Az antropomorfizmust elemezve éppen az előbbiekben beszéltünk a szűkebb értelemben vett antropomorfizmus megszűnési lehetőségéről. Vajon nem mond-e a társadalom egészéről sokat, hogy abban bizonyos rétegek bizonyos individuumai számára kisebb vagy nagyobb mértékben lehetséges a partikularitás köré rendezett mindennapiság meghaladása és a szűkebb értelemben vett antropomorfizmustól, a vallási szükséglettől való megszabadulás? A „beszélgetés" — mint erről még beszélni fogunk — korántsem minden társadalom minden rétegének életviteléhez szükséges kategória; nem mond-e a társadalom humanizáltságának fokáról sokat, hogy milyen rétegekben és mennyire teszi szükségessé a beszélgetést? A szerelem élettényе nem mindig létezett. Nem jellemző-e, hogy mely korok „szülték" a szerelem élettényét s tették bizonyos fokig „kötelezővé" a mindennapi élet vitelében? Nem jellemez-e egy társadalmat, hogy egy olyan primitív élettény, mint például az iskolázás, a mindennapi élet részévé vált? S a példákat lehetne szaporítani.

De elsősorban nem is a mindennapi élet és gondolkodás struktúrájában felmerülő új tényekről szeretnénk beszélni, hanem a mindig létezett tények tartalmának, elsősorban *értéktartalmának* megváltozásáról. Ez az értéktartalom már a *szokáskultúrában* is kifejeződik. Hogy miképp táplálkozunk, étkezünk és mit, hogy hol lakunk és hogyan rendezzük be lakásunkat — ebben *is* kifejeződik az emberi nem humanizálódása. A természeti korlátok visszaszorításának szinte közvetlen tükre, hogy mely társadalmak biztosítják minél szélesebb rétegek számára az emberhez méltó szokáskultúra egyszerű lehetőségeit. De a mindennapi életben kifejeződő értéktartalmak milyenségének legfőbb tükre mégis az emberek közötti *közvetlen-személyes* viszonyok alakulása. Marx teljesen akceptálta Fourier gondolatát, mely szerint az emberiség értékfejlődése leolvasható *férfi és nő viszonyának* alakulásáról. Ahogy a puszta szexualitást felváltotta a szépség megkívánása, a szépség megkívánását az „amour passion" — magának a szexualitásnak értéktartalma is megváltozott, egyre „emberibbé" vált, az embernek a természethez való viszonya humanizálódott. De az „amour passion"-on belül is egészen különböző értéktartalmú kapcsolatok lehetségesek. A leghumanizáltabb, legkevésbé partikuláris ez a viszony akkor, ha kihal belőle a „bírás", a birtoklás vágya, tehát ha valóban két egyenlő individualitás, egyenlően szabad ember választott és kölcsönös szenvedélyévé válik. Bizonyos, hogy társadalmi átlagban a „bírásvágy" akkor tűnik majd el a szerelemből is, amikor az emberek érzékeinek, ösztöneinek összessége nem fog többé a „bírás" vágya köré

központosulni. Kivételképpen (és a kivételek száma nagy lehet) azonban már korunk mindennapi életében is lehetséges effajta kapcsolat.

Itt szeretném megjegyezni, hogy az úgynevezett „speciális" szokáserkölcsi csoportok kialakulása olyan korok jellemzője, melyekben magántulajdon és elidegenedés uralkodik. Ez vonatkozik az úgynevezett „nemi erkölcsre", „munkaerkölcsre", „üzleti erkölcsre" stb. Ugyanakkor a speciális szokáserkölcs csoportok minden egyes korban jelzői annak, hogy az emberiség, illetve ennek osztályai és csoportjai — az elidegenedésen belül ugyan — meddig jutottak el a humanizálódásban, hol és milyen határokat szabnak mindennapi életükben a partikularitás törekvéseinek, milyen „mozgásterületet" biztosítanak a partikuláris motivációknak, nyilvánuljanak meg ezek még az állatvilágból örökölt ösztönökben vagy a bírás vágyában, vagy mindkettőben.

A mindennapi élet azonban nemcsak az erkölcsben, hanem számtalan más vonatkozásban is tükrözi — bizonyos mértékben, saját keretei között — a társadalmi status quo hic et nunc-ját. Részletesen beszéltünk a korábbiakban arról, mennyire jellemző egy adott korra, hogy osztályai, rétegei milyen mértékben élnek „közéletet" mindennapi tevékenységük során, vagy mennyire szorulnak vissza az úgynevezett „magánéletbe". Hasonlóképpen fejeződik ki a mindennapokban a technika fejlődése is. Hogy fakanállal vagy alumíniumkanállal eszünk-e, szekéren vagy villamoson közlekedünk-e, ez kétségtelenül „tükre" a technikai fejlődés állapotának. Természetesen ez megint nem jelenti azt, mintha a termelés (mint objektiváció) fejlődési állapota a mindennapokról közvetlenül leolvasható lenne. A klasszikus kapitalizmusra éppen az volt a jellemző, hogy hihetetlen gyorsasággal fejlődő technikájának a mindennapi életet könnyítő termékeiben az emberiség elenyésző kis százaléka részesült; a rongyokban járó emberek éppen úgy „hozzátartoztak" a rohamosan fejlődő textilgyártáshoz, ahogy az éhező emberek az élelmiszeripar kialakulásához. Köztudomású, hogy a modern kapitalizmusban ez a helyzet megváltozott: az emberek átlagának mindennapjaiba is viszonylag gyorsan „lekerülnek" az új technika által teremtett dolgok és eszközök. Mindez szintén „mond" — nem is keveset — a technika fejlettségi fokáról. Hozzá kell tennünk, hogy a fent említett ellentét a klasszikus kapitalizmus és a modern kapitalizmus között *nem elvileg* mond mást a mindennapi élet és technika viszonyáról. Móricz novellájában, a *Kiserdei angyalok*ban a nyomortanyák lakói is a villamosra „lógnak fel", s nincs a mai Amerikában sem olyan mindennapi élet, melynek technikájáról a nukleáris fejlődésben elért eredmények leolvashatók lennének.

Említettük, hogy sosem volt olyan mindennapi élet, melyben a művészetnek *semmi* szerepe nem lett volna; az ének és a ritmika a legprimitívebb emberek mindennapi életének is szerves része. Persze megint nem mindegy, hogy a művészetnek mely ágai tartoznak hozzá egyes osztályok embereinek mindennapjaihoz, ahogy az sem mindegy, hogy milyen ezeknek a műalkotásoknak a színvonala. Firenze lakói például egy olyan „világba" születtek, melyben a legkisebb ember is állandóan a legnagyobb műremekek között élt; a középkor emberei templomaikban nap nap után a képzőművészet remekeivel találkoztak s a kor legjobb zenéjét hallgatták. Köztudomású, hogy mennyit mond a kapitalizmus egész szerkezetéről, hogy benne

— ha fokozatosan is — először a történelemben mereven elvált „magas" művészet és kommersz művészi termelés; hogy a kizsákmányolt néposztályok mindennapi művészi élménye egyre inkább eltolódott a népi művészettől a giccs és belletrisztika felé. A művészi objektivációk szintje mellett tehát az *is* jellemző egy társadalomra, hogy a magas szintű objektivációk mennyire válnak minden ember mindennapjainak részévé. — S hogy a tudományról is szóljunk néhány szót: itt a kapitalizmus adta fejlődési tendencia bizonyos értelemben fordítva fut a művészetével. Mert nem volt előtte sosem olyan kor, melyben a tényleges tudományos nóvumok annyira lehatoltak volna a köznapok gondolkodásába, mint a kapitalizmus fejlődésétől kezdődő korszakban. Ez akkor is igaz, ha tudomásul vesszük, hogy a *szakadék* az összes elért tudományos eredmények és a mindennapokba lehatoló tudományos eredmények között állandóan növekszik.

Láthattuk tehát, hogy a társadalmi struktúra és a nembeliség fejlődési szintje nem olvasható le közvetlenül az emberek mindennapi életéről — még akkor sem, ha a mindennapi életek össztársadalmi átlagát vesszük szemügyre. Láthattuk azonban azt is, hogy a mindennapi élet mindig mond valamit az össztársadalmi struktúráról és a nembeli fejlődésről, hogy a „leolvasáshoz" *hozzátartozik* a mindennapi életlehetőségek számbavétele.

Kérdésünk most az — s ez a kérdés az előbbiből következik —, hogy vajon a fejlődés, a társadalmak „egymásra épülése", az értékkibontakozás kifejeződik-e a mindennapokban?

Erre a kérdésre megint egyszerre nemmel és igennel kell válaszolnunk.

A mindennapi élet *nem fejlődött*, amennyiben — az elidegenedés körülményei között — az emberek átlagánál a partikularitás köré rendeződött, tehát az emberek átlagának saját mindennapjaihoz való viszonya — alapjában — azonos maradt. De *fejlődött*, amennyiben a mindennapi élet tartalmaiban, a mindennapi élettevékenységek tartalmában bizonyos fokig és mértékig mindig kifejeződik az össztársadalmi értékfejlődés. Enélkül ez az össztársadalmi értékfejlődés — mivel az emberi történelem embermilliók mindennapi tevékenységére épül — nem is jöhetne létre. Ha erre azt válaszolják nekünk, hogy ez az értékfejlődés ellentmondásos, hogy egyes értékek kibontakozását, ugyanakkor mások elsorvadását mutatja, akkor azzal érvelhetünk, hogy a fejlődés össztársadalmi szinten, az össztársadalmi objektivációk szintjén is ellentmondásos, egyes szférákban értékkibontakozással, más szférákban értéksorvadással jár. Hogy a mindennapi életben túlnyomó-e az értékkibontakozás a sorvadással szemben vagy fordítva, hogy mely területeken bontakoznak ki és hol sorvadnak el értékek, hogy ez az értékkibontakozás és sorvadás az össztársadalomra vonatkozik-e vagy egyes osztályainak köznapi életére, s hogy mely osztályainak köznapi életére — ez az egyszerű tény is *része* annak, hogy az adott társadalmat a nembeliség szempontjából mennyire tartjuk értékkibontakoztatónak, illetve értéksorvasztónak. A mindennapi élet egyáltalán nem utolsó komponens abban, hogy miképp ítélünk meg egy társadalmat, ellentmondásai az össztársadalmi fejlődés ellentmondásai. A társadalom humanizálása, az elidegenedés megszüntetése nem utolsósorban annyit is jelent, hogy az össztársadalom értékkibontakozása közvetlenül és szükségképpen vonja maga után a mindennapi élet — most már individuumoktól

vezetett és egyértelmű — értékfejlődését. Ez — mint láttuk — akkor sem fogja azt jelenteni, hogy az össztársadalmi fejlődést egyszerűen le lehet olvasni a mindennapi életről.

d) A HOMOGENIZÁLÁS

Mondottuk, hogy a mindennapi élet egyik lényeges jellemvonása annak heterogeneitása: egymáshoz képest heterogén szférák, cselekvéstípusok világában zajlik, egymáshoz képest heterogén képességeket és készségeket igényel. A mindennapi életben tehát — ismételjük — az egész ember vesz részt. A szférák, az objektivációk, melyek között az egyed mindennapjaiban tevékenykedik, *egymáshoz* képest heterogének. Ez azonban nem zárja ki, sőt feltételezi azt, hogy vannak többé-kevésbé homogén szférák és objektivációk is; minél inkább tárgyiasult-nembeli az adott objektiváció, annál homogénebb. *A leghomogénebb nembeli objektivációhoz való viszony is lehet egy messzemenően heterogén mindennapi élet része, ha az egyed ehhez mindennapi tevékenységei közepette viszonyul.* Például a jog az államiság viszonylag homogén objektivációja; viszont a joghoz (államisághoz) való viszony lehet egy mindennapi élet-mozzanat anélkül, hogy az vesztene heterogeneitásából.

Homogeneitás és heterogeneitás egymáshoz való viszonya az egyed képességeit, készségeit, szenvedélyeit illetően is viszonylagos. Beszéltünk arról, hogy ezek a készségek, szenvedélyek egymáshoz képest is heterogének. De minél fejlettebb az individualitás, minél egységesebb a mindennapi életében tevékenykedő egyed, annál inkább homogenizálódnak képességei és készségei: az egységes egyéniség homogén struktúra. Mindez azonban nem változtat azon, hogy a különböző — heterogén — cselekvéstípusok e különböző készségek és szenvedélyek közül mást és mást vesznek jobban igénybe, s hogy ezért a mindennapi életben a heterogenizálódás még a leghomogénebb individuum esetében is létrejön.

Mind e viszonylagosság ellenére jogunk van — Lukács György nyomán — a *homogenizálódás folyamatát* a mindennapi életből való „kilépés" kategóriájának tekinteni. A homogenizálódás ebben az értelemben nem annyit jelent, hogy az individuum egy homogén struktúrára való vonatkozásában tevékenykedik (ezt, mint láttuk, megteszi mindennapi életében is), azt sem jelenti, hogy önmagát homogenizálja, hanem azt, hogy egy individuum *egy* adott homogén szférában, illetve objektivációban „szívódik fel", tevékenységét *egy* objektív homogén szférára koncentrálja. Ebben az esetben az egyed mindig *közvetlenül* vonatkozik a nembeliségre; *intenciója* az adott homogén szférában testet öltött nembeliség. Ami, ismételjük, egyáltalán nem teszi szükségessé a „nembeliség" fogalmának ismeretét; az intencionált ügynek, szférának „csupán" *objektíve* kell a nembeli értékfejlődést hordoznia. Ebben az esetben az ember cselekvése nemcsak közvetetten, hanem közvetlenül is az összemberi praxis alkotórésze; a szubjektum „egész emberből" — hogy megint Lukácsot idézzük — „ember egésszé" változik. *Az „ember egész" olyan individualitás, mely minden erejét és képességét egyetlen — homogén szférában megtestesülő — feladat megoldására összpontosítja.* A homogenizálás folyamatában létrejövő emberi tevékenység mindig

aktivitás (nemcsak pszichikailag, hanem ismeretileg és erkölcsileg is az), teremtés és újat teremtés.

A homogenizálódás a mindennapokból való „kilépés" kritériuma és — hangsúlyoznunk kell — *nem szubjektív kritérium.* Ahogy az egyedi élet nem lenne újrateremthető mindennapi élet az ebben szükséges heterogén tevékenységformák nélkül, úgy a magáértvaló nembeli objektivációk nem lennének újrateremthetők a homogenizálódás folyamata nélkül. *Maguknak a homogén szféráknak és objektivációknak újrateremtési folyamata követeli meg parancsolóan a homogenizálódást.* Ha egy társadalomnak szüksége van államiságra és jogrendszerre, akkor nem élhet egy napig sem tovább, ha nincsenek olyan emberei, akik életük egy korszakában vagy egész életükben „beledolgozzák" magukat a jog homogén struktúrájába és megtanulnak ennek alapján gondolkozni. Ha egy társadalomnak szüksége van természettudományra, akkor kell, hogy legyenek (kisebb vagy nagyobb számban) olyan individuumai, akik elsajátítják az egyes szaktudományok homogén rendszerét és megtanulnak abban „mozogni" — ezzel kívül kerülve a mindennapi életen és a mindennapi gondolkodáson is. Ha egy társadalomnak szüksége van olyan tettekre, melyek messze túlemelkednek a mindennapok szokáserkölcsén, melyek közvetlenül a nembelire irányuló erényeket, hősiességet követelnek, akkor kell, hogy legyenek benne „erkölcsi zsenik", olyanok, akik morális motívumaiktól vezettetve az erkölcsi objektivációkba emelkednek. Ha a fenti homogenizálódások kellő számban és mértékben nem jönnek létre, akkor az adott társadalom objektív szükségletei kielégítetlenek maradnak, a magáértvaló objektivációk nem tudják önmagukat reprodukálni. A homogenizálódás tehát — ismételjük — nem szubjektív kritérium, még akkor sem, ha mi a jelenséget — mivel a mindennapi élettel való kontrasztjában vizsgáljuk — az egyed oldaláról fogjuk megközelíteni.

A későbbiekben a homogenizálódási folyamatot a különböző magáértvaló nembeli objektivációk vonatkozásában külön-külön fogjuk megvizsgálni, ezért egyelőre csak azt jegyezzük meg, hogy *a homogenizálódási folyamat — attól a homogén objektivációtól függően, melyhez homogenizálódunk — különböző mérvű, típusú és intenzitású.* Így tehát amennyiben kritériumait felsoroljuk, tudnunk kell, hogy ezek a kritériumok a maguk összességében *nem minden homogenizálódási folyamatra* és *nem egyforma intenzitással* érvényesek.

Melyek ezek a kritériumok? Mindenekelőtt egy homogén nembeli objektivációhoz való *közvetlen* viszony; továbbá az ahhoz való *tudatos* viszony; végül az ahhoz való *aktív* viszony. Majd: az *egyetlen* feladatra való *összpontosítás.* Az egyetlenség lehet szó szerinti (pl. egy műalkotás létrehozása vagy élvezete), de lehet szélesebb értelmű is: jelenthet „egytípusú", „egy feladattal összefüggő" összpontosítást is. Ami a koncentrációt illeti: ez lehet *minden* emberi erő, képesség koncentrációja, lehet azonban *néhány, az objektiváció igényelte* képesség koncentrációja más képességek egyszerű felfüggesztésével. További kritérium: a *partikularitás* „megrostálása". Ez lehet újra minden partikuláris motiváció felfüggesztése (mint a morális-nembeli tevékenységeknél), lehet a partikuláris nézőpont felfüggesztése (mint művészi vagy tudományos tevékenységnél), lehet pusztán azon *egyes* partikuláris törekvések felfüggesztése, melyek „keresztben állnak" az adott objektivációba való „felszívódás-

sal" (így a munkafolyamatban). Végül — az előbbiekkel összefüggésben — kritériumként kell említenünk személyiségünk, gondolkodásunk, élményeink, törekvéseink, képességeink *általánosítását*. (Hogy *melyeket* általánosítjuk, az messzemenően attól a szférától függ, amelyhez homogenizálódunk.) Már itt meg kell jegyeznünk, hogy a mindennapi életen való felülemelkedés még nem szükségképpen jelenti a mindennapi gondolkodáson való felülemelkedést is, és fordítva: a mindennapi gondolkodásból való kiemelkedés nem jelenti szükségképpen a mindennapi élet intencióin való felülemelkedést.

Már ebből is látható, hogy a homogenizálódási folyamat — megint az objektivációtól függően és a homogenizálódás mértékétől függően — valóban *folyamat*. Továbbá az is, hogy tevékenységtípusaink nem csoportosíthatók mindig és mindenkor a „mindennapi", illetve a „nem mindennapi" rubrikájába. Az átmeneti típusok létezése azonban mit sem csorbítja a „homogenizálás" kritériumának érvényességét.

A mindennapi és nem mindennapi tevékenység és gondolkodásformák között ugyanis nem emelkedik kínai fal. A magáértvaló nembeli objektivációk mindig a mindennapoktól indulnak ki, hogy oda is térjenek vissza. S ami igaz az össztársadalmi fejlődésre, az igaz az egyed fejlődésére is. Az egyes ember is állandó mozgásban van mindennapi és nembeli tevékenységei között. Ebben a folyamatos hullámmozgásban (és korántsem pusztán a mindennapokban) formálódik egyszerre és egyúttal az ember világa és maga az ember.

2. A MINDENNAPITÓL A NEMBELIIG

A következőkben konkréten szeretnénk elemezni a mindennapi élet és a közvetlenül-tudatosan nembeli tevékenységek egymáshoz való viszonyát. A mindennapiság és nembeliség „együttéléséből" kiindulva egészen a tisztán magáértvaló nembeli objektivációkig fogjuk figyelemmel kísérni a mindennapiság és a nem-mindennapiság hullámmozgását.

a) A MUNKA

A munkáról mindeddig kétértelműen beszéltünk; hol a mindennapi tevékenységformák között emlegettük, hol a közvetlen nembeli tevékenységek sorában. S valóban, a munka mindkettő; mint munkavégzés a mindennapi élet szerves része, mint munkatevékenység közvetlen-nembeli objektiválódás. Marx két kifejezést is használ megkülönböztetésükre: az előbbit „*labour*"-nek, az utóbbit „*work*"-nek nevezi. (Hogy miért vált a labour szinonimmá az elidegenedett munkavégzéssel, azt a későbbiekben látni fogjuk.)

Azok, akik a munkában a konkrét *munkafolyamatot* elemezték, szükségképpen nem különböztették meg a munkavégzést és munkatevékenységet. A munkafolyamat analízise nagyon régi; már Arisztotelész is tudta, hogy ez célszerű emberi tevékenység, melyet az ember a cél előzetes tudatában hajt végre, melyben személye és tárgya közé eszközöket iktat, melyben alkotóan alkalmazkodik az átalakítandó tárgyhoz s végül is új tárgyi objektivációt teremt. Korántsem a munkafolyamat elemzését kell e téren Marx nóvumának tartani, hanem azt, hogy megvizsgálta: milyen konkrét körülmények között megy végbe a konkrét munkafolyamat, hogyan realizálódik ez mint munka az össztársadalom számára („work") és ugyanakkor mit jelent ez az egyed, azaz a munkás szempontjából („labour").[6] Marx számára a work leválasztása a labour-ről (Ricardo koncepciója) vagy a „labour" leválasztása a „work"-ről (Fourier munka-játék elmélete) egyaránt hamisnak tűnt.[7]

[6] Az olvasó számára már ebből is világos, hogy a „work" és „labour" fogalmait egészen más szempontból különböztetjük meg, mint H. Arendt (*The human condition*. University Press, Chicago 1958.), aki bennük két különböző magatartásformát látott.

[7] Mindezzel nem azt állítjuk, hogy Marx munkaelméletének újszerűsége kimerülne a fent leírtakban. Koncepciója arról, hogy az emberiség munkájával teremtette meg önmagát, hogy a munkafolyamat szerkezete végső soron minden emberi tevékenység „modellje", hogy a munka a természettel való anyagcsere, a természeti korlátok állandó visszaszorítása stb. még a munka filozófiai fogalmához tartozik. Mi azonban nem vehetünk figyelembe mást, mint ami közvetlenül tárgyunkra vonatkozik.

aa) Mi a kritériuma — első megközelítésben — annak, hogy a munkafolyamat „work", tehát a mindennapi életet transzcendáló társadalmi-nembeli tevékenység? Az, hogy *használati értéket* termel mások számára. Ez nem szükségképpen jelenti azt, hogy a terméket de facto mások használják, de azt mindenesetre jelenti, hogy mások is használhatják. Az árutermelés körülményei között a társadalmiság-nembeliség csak az árucsere közvetítésével realizálódik, s így minden munka egyúttal elvont munka is, mely *értéket* (csereértéket) termel. De akár árucsere közvetítésével realizálódik a munka társadalmisága, akár közvetlenül (mint Marx ezt a kommunizmusra vonatkoztatva tételezte) a munkaterméknek *társadalmi szükségletet* kell kielégítenie, továbbá az előállításához *társadalmilag szükséges munkaidőt* kell megtestesítenie. Ha a munka nem elégít ki társadalmi szükségletet, illetve a munkatárgy előállítása meghaladja a társadalmilag szükséges munkaidőt, akkor többé nincs szó „work"-ről, bár messzemenően szó lehet „labour"-ről.

Álljunk meg azonban egy pillanatra. Egyelőre megadtuk a „work" fogalmának egy marxi meghatározását, de ha most ennek alapján kívánnánk a különböző társadalmi tevékenységeket „munkának", illetve „nem munkának" minősíteni, a legnagyobb fokú zavarossághoz jutnánk. E marxi meghatározás ugyanis a munkáról *ökonómiai értelemben* beszélt, a termelésről, a társadalom és természet anyagcseréjéről szólt. Ez természetesen a munka „alapfogalma" hiszen a termelőtevékenység minden másfajta munka bázisa.[8] Szociológiailag (a mi tárgyalási szempontunkból) szintén feltétlen kiindulópont (ezt később látni fogjuk), de nem kimerítő. Eszerint ugyanis munkának kellene tekintenünk egy üzemi könyvelő tevékenységét (munkája nem produktív ugyan, de közvetve részt vesz az értéktermelésben), ám semmiképpen nem tekinthetnénk munkának egy oktatási osztályon dolgozó tisztviselő tevékenységét. Csoportosítások és osztályozások végtelen (és haszontalan) dzsungeljében vesznénk így el.

Megkísérelhetjük tehát — második megközelítésben — a „work" kategóriáját a munkamegosztás struktúrájával kapcsolatba hozni. Ennyiben egy adott *társadalom reprodukciójához szükséges minden közvetlenül társadalmi cselekvést, illetve objektivációt munkának tekinthetnénk.* Ennyiben — átvitt értelemben — megőrizhetjük az első megközelítésből eredő következtetést. Ugyanis azt, hogy munkának („work"-nek) csupán az nevezhető, ami mások számára „hasznos" abban az értelemben, hogy az adott társadalom számára elengedhetetlen funkciót tölt be, továbbá azt, hogy ezt a társadalmi normának megfelelően (megfelelő idő alatt, megfelelő szinten) kell elvégezni (ez helyettesíti a társadalmilag szükséges munkaidő fogalmát). Ebben az esetben beletartozik már kategóriánkba a tanácstisztviselő tevékenysége, de a művészé, a tudósé stb. is. (A művészé annyiban, amennyiben műve társadalmi szükségletet elégít ki — akár remekmű, akár ponyva —, akkor azonban nem, ha saját asztalfiókjának dolgozik.)

Ez a megközelítés — kitűzött célunk szempontjából — megfelelőnek látszik, egy kétségtelen bökkenővel. Ahogy ugyanis az ökonómiai munkafogalom túl szűknek

[8] Könyvünk harmadik részében — a magánvaló nembeli objektivációról beszélve — a munkáról csak ennek alapfogalmával kapcsolatban fogunk szólni.

bizonyult, a szociológiai túl tágnak. Ez utóbbi szerint a király (mikor uralkodik) szintén munkát végez, sőt: munkának tekinthető az is, mikor a nemesek a felkelt parasztok ellen hadba vonulnak. (A példa különben egyáltalán nem szélsőséges, hiszen a klasszikus középkori munkamegosztásban a hadviselés a nemesek kötelessége volt.) Túlságosan nivellálódik a társadalom anyagi alapját megteremtő és a társadalom anyagi termelésében részt nem vevő osztályok tevékenysége. Megpróbáltunk azonban mégis ezzel a fogalommal operálni, annak tudatában, hogy túl széles volta miatt nem pontos és hibák forrása lehet.

A „work" effajta széles értelmezése ellen elsősorban mindennapi tudatunk tiltakozik. Mindennapi munka-fogalmunk meglehetősen távol áll attól, amit a fentiekben összefoglaltunk. Ha megkérdezünk valakit, mi az, hogy „munka", a legnagyobb valószínűséggel azt fogja rá válaszolni: „amit el kell végezni". A köznapi szóhasználat — és gondolkodás — ebben nem tesz különbséget az „amit valakinek el kell végezni" és az „amit kényszerből végzünk el" között. Ennek a mindennapi bölcsességnek művészi megjelenítése Mark Twain példázata a *Tom Sawyer*-ből; amíg a kerítést kényszerből kellett megfesteni, addig munka volt, — mihelyt meg kellett vásárolni a festéshez való jogot, azonnal privilégiummá (és játékká) vált. Pedig ugyanazt a kerítést festették meg és ugyanúgy (a munka objektív produktuma nem változott). — De a mindennapi tudatban a munka nem egyszerűen „kényszert" jelent — fogalma tartalmazza a kényszer *okát* is. A munka „kenyérkereset", „pénzkereset", tehát az a tevékenység, melyet végeznünk kell, hogy megélhessünk. Végül a munkán — úgyszintén a mindennapi gondolkodás — az „elhasználódást" is érti; a munkát nem egyszerűen végezni kell, nem egyszerűen megélhetés céljából kell végezni, de rendszeresen, naponként, meghatározott ideig, s ezért elhasználja, kiszívja az ember erőit, képességeit.

A munka köznapi fogalmát lehet empirikusnak, részlegesnek tekinteni, de korántsem „ostobaságnak".[9] Igaz, kétségtelenül nem fedi a „work" ökonómiai vagy szociológiai fogalmát, a filozófiai munkafogalomról nem is szólva. Egyszerűen leírja ugyanis azt, amit az emberek életében a munka *de facto* jelent. Ez az empirikus leírás helyenként „keresztben is állhat" a tudományosan reflektált fogalommal (pl. a házimunkát, ami szociológiailag nem munka, munkának tekinti), de gyakorta ki is fejez belőle nem keveset. A „munka az, amit végezni kell" kijelentésben benne foglaltatik a társadalmi munkamegosztás objektív kényszere; a „kenyérkereset" az egyén oldaláról reflektál az értéktermelés tényére; az „elhasználódást" (agy, ideg, izom elhasználását a munkaerő működésének folyamatában) pedig Marx is a munka egyik döntő jellegzetességének tartotta. Ami a mindennapi munkafogalom „empirizmusának" sajátossága, az nem másból származik, mint hogy a „work" fogalmát a „labour" szemszögéből alkotja meg.

Eddig megpróbáltuk a „work" kategóriáját gazdaságilag, illetve szociológiailag megközelíteni. Láttuk, hogy a munka mint „work" közvetlen nembeli objektiválódás, melynek alapja a termelőfolyamat, természet és társadalom anyagcseréje, eredménye a társadalom anyagi és totális reprodukciója. A munka termékei mindig az

[9] A későbbiekben a köznapi szabadságfogalomról fogunk hasonló vonásokat kimutatni.

általánosság bélyegét viselik magukon s mit sem mondanak az egyedi alkotóról. (Amennyiben egy objektiváció mond valamit az egyedi alkotóról — pl. egy művészileg megépített híd —, azt már nem munkaobjektiváció funkciójában teszi.)

bb) Vizsgáljuk meg most röviden a „labour" fogalmát. — Tudjuk, hogy a mindennapi élet az egyed reprodukciója. Ahhoz, hogy önmagukat mint egyedeket reprodukálhassák, az embereknek — az emberek többségének — *munkát kellett végezniök.* A munka tehát szükséges az egyed reprodukciójához — *ennyiben a munka mindennapi tevékenység.* Hivatkozhatnának velünk szemben arra, hogy mindig voltak nem dolgozó társadalmi rétegek. De ezek éppen azért tehették meg, hogy nem dolgoznak, mert a társadalom túlnyomó részének egyedei számára a munkavégzés a mindennapi élet elengedhetetlen tartozéka volt.

Ha azt mondottuk, hogy a munkavégzés mindeddig az egyed mindennapjainak szerves része volt, akkor ezzel nagyon keveset mondtunk. A mi századunk Európáját és Amerikáját kivéve úgyszólván mindig és mindenkor a munkavégzés uralta a mindennapi életet, *a munkavégzés volt az, ami köré a mindennapi élet egyéb tevékenységformái csoportosultak.* Az emberek „arcuk verítékével keresték kenyerüket". Egy parasztgyerek számára a felnövekedés mindenekelőtt a munkához való felnövést jelentette; a szokások többsége a munkára vonatkozott; az emberi kapcsolatok nagy része a munka folyamán szövődött; a házasságok a munka számára köttettek, a gyermekeket megint a munka számára nevelték; az erkölcsi fogalmak nagy része a munkára összpontosult; még az ünnepek többsége is valaminő formában a munkát idézte. — Egy napi tizenkét órát dolgozó textilgyári munkás mindennapi életét elsősorban az határozza meg, hogy tizenkét órát kellett dolgoznia. A „maradék" idő egyéb tevékenységének formáit messzemenően szabta meg az, hogy mennyi volt a maradék idő, hogy mennyire használta el a 12 óra munka, milyen egyéb tevékenységformákra volt egyszerűen ideje és lehetősége. Nem kétséges, hogy a munka más helyet tölt be ma a mindennapi tevékenységformák összességében a munkaidő csökkenése *és* a munkaintenzitás növekedése következtében. Az egyre több „szabadidőben" komplexebb mindennapi tevékenységek végzésére nyílik lehetőség (persze csak *lehetőség);* ugyanakkor a munka intenzitásának növekedése *csökkentette az egyéb mindennapi tevékenységeknek a munkaidő alatti végzését* („közben" nem lehet beszélgetni, táplálkozni, kapcsolatokat kötni, énekelni stb.). Azonban azon a tényen, hogy a munkavégzés a mindennapi élet szerves része (mert nélküle nem tudjuk életünket fenntartani, mert egyéb mindennapi tevékenységeinket mint alapvető tevékenység — rendezi), ez mit sem változtatott.

Az, hogy a munka együtt és egyszerre mindennapi tevékenység és a mindennapiságon túllépő közvetlen nembeli tevékenység — a munka ontológiai sajátosságaihoz tartozik. Egyáltalán nincsen *szükségszerű* kapcsolatban elidegenedésével. Más mindennapi tevékenységek is lehetnek elidegenedettek vagy el nem idegenedettek: így — mint erről már beszéltünk — nő és férfi viszonya is lehet tulajdon és tulajdonos kapcsolata és lehet két szabad individuum kapcsolata is: de bármelyik a kettő közül, egyaránt a mindennapi élet része. A középkori jobbágy, akinek mindennapjait voltaképpen egészében kitöltötte a munkavégzés, a munkafolyamat szempontjából

kevésbé elidegenedett munkát végzett, mint a mai — esetleg napi 6 órát dolgozó — gyári munkás.

Mégsem véletlen, hogy Marx a „labour" fogalmát többnyire az elidegenedett munkavégzés kategóriájának szinonimájaként használta. Az, hogy a munka mindig az egyed fenntartását is szolgálja, hogy mindig a mindennapok egyik rendező tevékenysége, még nem mond semmit arról, hogy ebben a munkában az ember jól vagy rosszul érzi magát, hogy munkatevékenységét — mely mint a természet és a társadalom közti anyagcsere mindig a szükségszerűség birodalma marad — bizonyos képességei kibontakozási területének érzi-e vagy sem. A kapitalista társadalom kialakulásától fogva azonban a munka elidegenedése a végsőkig kiéleződik. Elvonják a munkástól „termelésének tárgyát" (Marx) és termelési eszközeit. Ezek mint idegen társadalmi hatalom tulajdonai jelennek meg a munkással szemben. Saját tárgyiasult munkája mint „idegen lényeg, mint a termelőtől független hatalom" termelődik; miközben a társadalom egyre növekvő gazdagságát termeli, ő maga mindinkább elszegényedik. Mindezzel együtt és egyszerre idegenedik el a munkatevékenység: „a munka a munkás számára *külsőleges*, azaz nem tartozik lényegéhez."[10] Ennek, továbbá *A tőké*ben részletesen elemzett gyáripari viszonyok konkrét milyenségének következtében a munkavégzés a mindennapi élet *szervetlen részévé*, átkává válik. „Ezért nem szükséglet kielégítése, hanem csak *eszköz* a rajta kívül levő szükségletek kielégítésére"[11] — írja Marx. Majd: „Az lesz tehát az eredmény, hogy az ember (a munkás) már csak állati funkcióiban — evés, ivás és nemzés, legfeljebb még lakás, ékesség stb. — érzi magát szabadon tevékenynek, emberi funkcióiban pedig már csak állatnak."[12] A munkafolyamat tehát továbbra is az ember alapvető nembeli tevékenysége marad; de azzal, hogy a munka mint a mindennapit transzcendáló nembeli tevékenység feltétlenül elidegenedik, a *munkavégzés* elveszti az önmegvalósítás minden formáját és pusztán, *kizárólag* az egyedi egzisztencia fenntartására, a mi kifejezésünkkel: pusztán a partikularitás fenntartására szolgál. Mert mi más a nembeli tartalmától megfosztott evés, ivás és nemzés szükséglete, ha nem a partikularitás legelemibb életszükséglete? A munkavégzés tehát mindenkor az egyedet, az egyed életét termeli és termeli újjá; az elidegenedett munkavégzés azonban csak a partikularitást termeli újjá. *A „labour" mint elidegenedett munkavégzés a partikularitás munkavégzése, a partikularitás mindennapi életének része.*

Az egyedi életre vonatkozó intenció *minden* munkavégzésben benne van — enélkül nem lehetne a mindennapi élet része sem. De az egyedi életre vonatkozó intenció egyáltalán nem szükségképpen az „evésre, ivásra, nemzésre", egyáltalán nem szükségképpen a *puszta* létfenntartásra vonatkozik. Viszont egyedül az, hogy nem a puszta létfenntartásra vonatkozik, még nem jelenti az elidegenedettség felszámolását. Már beszéltünk arról, hogy a modern társadalomban — a kapitalistában is — a termelő munkás életszükségletei egyre sokoldalúbbakká lesznek. De ezek a sokoldalú szükségletek nem szükségképp az individualitás fejlődésének mutatói — jellemzők lehet-

[10] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok* 47—48.
[11] I. m. 48.
[12] Uo.

nek a partikularitás „hízására" is. Ma a munkás — például Amerikában — nemcsak azért dolgozik, hogy megéljen, hanem azért, hogy az adott életnívó átlagának megfelelő szükségleteinek összességét kielégítse; hogy legyen rádiója, televíziója, autója, családi háza, hat gyereke. De míg a szükségletek a bírás szükségletére redukálódnak, amíg a *bírás* szükséglete uralja a létszükségleteket, addig a partikularitás a mindennapi élet alanya, s addig a munkavégzés is a partikularitás fenntartását szolgálja. Hogy milyen konkrét kapcsolatok vannak az össztársadalmi struktúrában a munkavégzés elidegenedettsége és a szükségletek bírásra való koncentrálása között, annak elemzésére itt nem térhetünk ki.

A „labour" elidegenedettsége akkor sem szűnik meg szükségképpen, ha a munkás jól érzi magát munkavégzés közben. A „human relations" manipulatív tudománya — mely éppen a „labour" kellemessé tételére irányul — pusztán az elidegenedettség tudatának megszüntetését célozza, nem magának az elidegenedettségnek a megszüntetését. A „labour" elidegenedettsége ugyanis nem szüntethető meg egyedül a munkafolyamatban, hanem csak az össztársadalmi struktúra átalakításával (a kommunizmus irányában).

cc) Beszéltünk arról, hogy a munka „work" és „labour" egysége. E két mozzanat ugyanannak a folyamatnak két mozzanata, az emberiség összfejlődése szempontjából, illetve a dolgozó egyed szempontjából tekintve. Hozzá kell azonban tennünk, hogy bár a társadalmi fejlődés egészében minden munka egyszerre és egyúttal „work" is és „labour" is, kivételképpen létrejöhetnek olyan munkatevékenységek, melyekből az egyik vagy a másik mozzanat hiányzik. Tiszta „work"-nek tekinthető az egyetlen rétegben sem általános, az egyed reprodukciójához nem szükséges „társadalmi munka" (mint a kommunista szombatokban). Ez azonban csak „kivételes történelmi pillanatokban" jellemző, mivel a reprodukció „normális" körülményei között a társadalmi munka úgy van megosztva, hogy az a mindennapi „labour"-ök közvetítésével realizálódjék. Tiszta „labour"-ről akkor beszélünk, ha egy adott munkavégzés hozzátartozik az egyed mint partikularitás vagy akár az egyed mint individualitás mindennapos reprodukciójához, de termékei vagy sosem kerülnek bele a társadalmi vérkeringésbe, sosem válnak mások számára általánosan és tipikusan használhatókká, vagy olyan módon kerülnek bele, hogy ez mélyen alatta marad a társadalmi termelés és elosztás adott időben elért szintjének (kitakarítom a lakásomat, babákat csinálok barátaim gyerekei számára stb.).

A „work" és a „labour" megkülönböztetése Marx számára a kommunista társadalom perspektívája szempontjából is igen fontos. Hogy milyen lesz a „work" — annak konkrét szerkezete, egyszerű vagy bonyolult volta —, arról Marxnak különböző elképzelései voltak; különböző elképzelései voltak a munkamegosztás megszűnéséről is. A „work" perspektívájából gondolatmenetének egy tendenciája világosan kivehető; az ugyanis, hogy a munka — legalábbis mint a természet és társadalom közötti anyagcsere — mindig is a *szükségszerűség birodalma* marad. A „labour" jövőjéről is különbözőknek látszanak elképzelései. Ifjúkorában a munkamegosztási struktúrán belüli konkrét munkák állandó váltogatására gondol; a *Grundrisse*-ben arra, hogy az ember kilép a termelőfolyamatból; *A tőké*ben az egyszerűre redukált

munkák gyors (kevés munkaórát igénybe vevő) elvégzésére a termelőfolyamaton belül. Itt is van azonban — éppen úgy, mint a „work" esetében — egy állandó mozzanat: ez pedig az, hogy a munka *életszükségletté* válik. Nem látszik valószínűnek, hogy az érett Marx ugyanazon okát látta volna a munka életszükségletté válásának, mint Fourier. A *Grundrisse*-ben kifejtett marxi koncepció legalábbis élesen ellentmond annak a feltevésnek, mely szerint a társadalmi termelőtevékenységben való részvétel nélkül az ember képességei nem tudnak sokoldalúan kibontakozni. A munka „életszükségletté válása" többek között annyit jelent, hogy a képességek ezen kibontakozásához szükséges, hogy az ember életének egy részét igénybe vegye az a fajta figyelemösszpontosítás, az anyagi és szellemi erőknek az a céltudatos igénybevétele, mely a munkát jellemzi (mind a fizikai, mind a szellemi munkát). A munka „életszükségletté válása" azonban nemcsak a munka kategóriája, hanem — méghozzá elsődlegesen — szociális kategória. Olyan embereket tételez, akik nem tudnak élni anélkül, hogy a javak létrehozásában (valamilyen formában) részt ne vegyenek, akik számára elképzelhetetlen egy pusztán „fogyasztói" viszony a társadalomhoz. A munka „életszükségletté válása" elsősorban a szabad individuumnak a „labour"-höz való erkölcsi viszonyát jellemzi. Az ember ebben a tételezett jövőben is azért dolgozik, mert nem tud enélkül élni; de nem azért, mert mint partikularitás nem tudja magát enélkül fenntartani, hanem mert mint szabad individualitás nem tudja magát enélkül reprodukálni. S ekkor mindenfajta elidegenedés megszűnik az egyed oldalán — nem függetlenül a „work" alakulásától s a „labour" konkrét formáitól, de nem is azok egyszerű függvényeképpen.

A munkatevékenység kettős arculatát figyelembe véve három kérdést kell feltennünk. 1. Lehet-e a munkavégző szubjektum tisztán partikuláris? 2. Lehet-e a munkát tisztán mindennapi tudattal végezni? 3. Mit jelent a munkafolyamatban a homogenizálás?

dd) Az első kérdésről beszélve, mindenekelőtt körül kell azt határolnunk. Ugyanis ebben az általánosságban egyértelmű „nem"-mel kellene rá válaszolnunk. Fejtegetéseink kiindulópontján leszögeztük, hogy minden emberi egyed partikuláris és mint olyan magánvalóan nembeli. A magánvaló nembeliség kritériumaként akkor pusztán odavetve jeleztük, hogy többek között a munkára és a nyelvre gondolunk. Mostani problémánkkal kapcsolatban erről egy kissé részletesebben kell szólnunk.

A magánvaló nembeliség természetesen minden partikuláris emberi tevékenységet jellemez, amennyiben *emberi* tevékenység. A munkának, nyelvnek és szokásnak van azonban egy — különböző szinteken, de egyaránt érvényesülő — sajátossága, melyből nembeliségük specifikus tartalmát nyerik.[13] Ez pedig abban áll, hogy minden nyelvi kifejezés, minden szokásrealizáció, minden munkatevékenység *általánosítás;* az ember — mindháromban — különböző partikuláris adottságait, szándékait, impulzusait egyfajta általánosság szintjére emeli; s az általánosság szintjét mindhárom esetben az objektivációs szféra adja meg: ez az, ami az egyedet az álta-

[13] Könyvünk harmadik részében lesz szó a nyelv és a szokás konkrét funkciójáról a mindennapi életben.

lánosításban „vezeti". Az objektivációs szintnek való megfelelésben nyilvánul meg az ember társadalmisága. A szokástól most itt eltekintünk, mert a szokásobjektiváció betartásába, illetve be nem tartásába messzemenően belejátszik az erkölcsi, illetve politikai általánosítás mint tudatosan nembeli homogenizálódás, s ez ellentmondhat a spontán magánvaló-nembeli általánosításnak. A nyelvnél és a munkánál azonban csak egészen kivételes — társadalmilag nem tipikus — esetekben játszik az erkölcsi, illetve politikai objektivációhoz való általánosító felemelkedés efféle hátráltató, ellensúlyozó szerepet (pl. szándékos szabotázs a hadiiparban). Az objektiváció-szintnek való „megfelelés" itt az általános norma. Az általánosítás kritériuma a nyelvnél a társadalmiság adott szintjén való kommunikációképesség, a munkánál a szükségletet kielégítő produktum létrehozása.

Ha azonban első kérdésünket úgy értelmezzük, hogy vajon tisztán partikularitás köré épült emberi magatartás képes-e társadalmi szükségletet kielégítő produktumot létrehozni, akkor a kérdésre már „igen"-nel kell válaszolnunk. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy *minden* munka — különösen, ha a „work" fogalmát a társadalmi munkamegosztás alapján, tehát szélesebben fogjuk fel — elvégezhető partikuláris magatartással, de azt mindenesetre jelenti, hogy az emberiség eddigi fejlődésében szükséges munkák hatalmas többségének elvégzéséhez elegendő volt a partikuláris egyedek létezése.

Igaz: minden munkában létrejön bizonyos emberi képességek nembelivé általánosítása. Hogy ez mennyire történik meg, az messzemenően függ a konkrét munka természetétől. Minél komplexebb egy munkafajta, minél több hozzáértést és megfontolást kíván, minél több készséget és képességet vesz igénybe, annál inkább általánosítja az egyedi, partikuláris adottságokat nembeliekké. Minél egyszerűbb a munka, minél kevesebb készség koncentrációját követeli, minél mechanikusabban, monotonabban végrehajtható, annál kevésbé általánosíthatók a partikuláris adottságok, illetve annál egyoldalúbban általánosíthatók; mi több, annál inkább jön létre a munkafolyamatban in abstracto termékeny partikuláris adottságok *elsorvasztása* is. A partikuláris adottságok általánosíthatóságának lehetősége, illetve a partikuláris adottságok elsorvasztásának mértéke nagymértékben a munkamegosztás függvénye; függvénye annak a helynek, melyet az egyed az adott munkamegosztásban elfoglal.

E keretek között nem térhetünk ki a munkamegosztásnak (továbbá a munkamegosztás típusainak) az elemzésére. Csak azt szeretnénk leszögezni, hogy a munka ott általánosít a legegyoldalúbban, ott sorvaszt el partikuláris adottságokat is a legradikálisabban, ahol a munkafolyamat szellemi és fizikai „oldala" is szétszakad, s az egyed munkája egyetlen — összefüggéséből kiszakadt — részmunka elvégzésére szorul: bizonyos manufaktúrákban, továbbá a modern gyáriparban a futószalagrendszerig bezárólag.[14]

Mikor azt mondottuk, hogy munka, nyelv és szokás nem teszi szükségessé a partikularitás meghaladását, akkor nem mondottunk többet, mint hogy nem jön ben-

[14] E folyamat elemzését lásd *A tőke* I. kötetében; a modern futószalagra vonatkozóan pedig lásd G. Friedmann: *Problèmes humains du machinisme industriel.* Gallimard, Paris 1946. 54.

nük — szükségképpen — létre a tudatos viszony a nembeliséghez, illetve az egyed partikuláris önmagához. (Ha ez nem így volna, akkor partikularitásra épült élet egyáltalán nem is létezhetne.) A munkában mindig jelenlevő általánosítás korántsem mond ennek ellent. Az általánosítás ugyanis *képességáltalánosítás*, de nem *személyiségáltalánosítás;* ha valamely munka elvégzése előtt fel akarom mérni, hogy képes vagyok-e rá, akkor mindig egy vagy több képességemet (erő, ügyesség, tapasztalat) mérem fel, és sosem „viszonyulok" egyéniségemhez mint olyanhoz. Illetve, ha ez megtörténik, akkor már belép az erkölcs, akkor már a munkához való erkölcsi viszonyról és nem magáról a munkáról van szó.

Azon túlmenően, hogy munka partikularitás köré rendezett életben is végezhető, arról is szólnunk kell, hogy a munka *motivációi* között igen gyakoriak a partikulárisak. Ezt fejezik ki — többek között — a munka köznapi fogalmai is. Az emberek többnyire muszájból dolgoztak, azért, hogy alapvető életszükségleteiket kielégíthessék, hogy „kenyeret keressenek". Az eszménykép a „Schlaraffenland" volt, ahol a szükségleteket munka nélkül lehetett kielégíteni, és még a sült galamb is az ember szájába röpült. A tulajdonos azért dolgozott, hogy vagyonát növelje, munkájának motívuma tehát a „bírás" volt. A munka tárgyáért (föld, termelőeszközök) folytatott harc, a munkahelyért, az előmenetelért folytatott harc a partikuláris motivációk megnyilvánulásának egyik alapvető területe.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a munkavégzésnél *kizárólag* a partikuláris motivációk vannak működésben. Lehetnek erkölcsi motívumaim is: tekinthetem a munka elvégzésének pontosságát, kifogástalanságát a *tisztesség* és *becsület* kritériumának. Lehet esztétikai motivációm is (egy igazi remeket szeretnék előállítani). Ez az attitűd a modern gyáriparban sem vész el egészen. Ezért írja József Attila, hogy „bár munkádon más keres — dolgozni csak pontosan szépen, ahogy a csillag megy az égen, úgy érdemes". De a motivációk „kombinatív volta", etikai és esztétikai mozzanatai mit sem változtatnak azon, hogy a partikularitás az, ami munkában van.

Ezzel kapcsolatban még egy dologra kell figyelmeztetnünk. A munka teleologikus szerkezetéből folyik, hogy a munkafolyamatban célunkat valósítjuk meg: „sikerül" előállítanunk azt a terméket, melyet elképzeltünk. A *sikeresség* pedig mindig örömérzettel jár — nemcsak a munkában, hanem az élet bármely területén. Ez a sikeresség is tölthet be motivációs szerepet; aki már egyszer érezte a „nekem ez sikerül" örömét, az — többek között — azért fog újra effajta vállalkozásba, hogy megismétlődjék a sikeresség érzése. A sikerességérzés lehetősége természetesen a különböző munkatípusoknál egészen különböző.

ee) Válaszoljunk tehát most második kérdésünkre, mely így hangzott: lehet-e munkát tisztán mindennapi tudattal végezni?

Hogy kérdésünkre értelmes választ adhassunk, kénytelenek vagyunk a „work"-öt az *első* értelemben használni, tehát használati értéket előállító objektivációs tevékenységet értünk rajta. Ha ugyanis a munkamegosztásból származó „work"-kategóriából indulnánk ki, akkor értelmetlenségek és különbségtételek végtelen sorához jutnánk, s ez a mi problémánk szempontjából irreleváns.

Miért értelmes, ha a választ a „work" első értelmére szűkítjük. Azért, mert — mint láttuk — az egész előtörténet folyamán az emberiség hatalmas többsége számára de facto ez volt *a* munka: ez töltötte ki az emberek mindennapjait. S ha így értelmezzük a „work"-öt, akkor válaszunk is egyszerű lesz. *A termelőfolyamaton belül végzett munkák hatalmas többségét mindig mindennapi tudattal végezték.* Azért mondottuk még itt is csak azt, hogy „hatalmas többségét", mert a modern gyáriparban, ahol a munkafolyamat szellemi és fizikai oldala is kettéválik, a munkafolyamat szellemi oldalának egy részét (ti. a természettudományosat) nem lehet már mindennapi tudattal végezni.

Mit értünk azon, hogy a munkát — a fenti megszorításokkal — mindennapi tudattal végezték? Mindenekelőtt azt, hogy a mindennapi gondolkodás struktúráját a munkavégzésben nem kellett meghaladni.[15] Másodszor (s ez az előbbivel összefügg): a munkavégzés elsajátítása egyszerű tapasztalatátadással történt. Továbbá: a munkatapasztalatok egyes — ha össze is függő — tapasztalategységekre estek szét, melyek nem kapcsolódtak homogén struktúrává. Végül: a munkában használható fogalmak pragmatikusak voltak és a munkafolyamatban betöltött funkcióból alakultak.

A modern gyáriparban a munkavégzés tudata lassan kezd elszakadni a mindennapi tudattól, persze munkatípusonként egészen különbözőképpen és egészen más színvonalon. Hogy mi a munka perspektívája a mindennapi tudathoz való viszony szempontjából, azt kevéssé tudnánk előre megjósolni. Valószínűnek látszik, hogy amilyen mértékben csökken a munkafolyamat szellemi és fizikai oldalának szétválása, olyan mértékben növekszik a szakadás a modern ipari üzemben végzett munkához szükséges tudat és a mindennapi tudat között.

Le kell azonban szögeznünk, hogy annak a kérdésnek, vajon a munka — mint „labour" — része-e a mindennapi életnek vagy sem, *semmi köze* nincs ahhoz a kérdéshez, hogy vajon mindennapi tudattal végezhető-e vagy sem. A munka — mint „labour" — mindenképpen a mindennapi élet szerves része, akármilyen tudattal végzik is. Ezt nem a jövő „dönti el", hanem elvileg így van. A tudós munkája ma is egy, a köznapi tudattól elszakadt homogén objektivációban történik, anélkül, hogy mindennapi tevékenység-vonatkozása megszűnnék létezni.

ff) Válaszoljunk most — röviden — a harmadik kérdésre. Mit jelent a munkafolyamatban a homogenizálás? Itt megint — elvileg — tartanunk kell magunkat a „work" fogalmának első meghatározásához, különben — éppen úgy, mint az előbbi esetben — kérdésünk értelmét veszti.

A munkafolyamatban is „vezet" bennünket az objektivitás: méghozzá az a konkrét anyag, munkatárgy, melyen dolgozunk. De sosem egy szféra vagy egy objektiváció-komplexum vezet bennünket, hanem mindig csak a *konkrét* munkaeszköz, a *konkrét* munkatárgy. Nem azért, mintha a munkatárgyak világa nem lenne objektív szféra, hanem azért, mert az ehhez való tudatos viszonyra nincs szükség a munkafolyamatban. Éppen ebből következik, hogy az az általánosítás, melyet személyünkön végrehajtunk — amikor dolgozunk —, mindig egy vagy több képesség,

[15] A mindennapi gondolkodás struktúráját a következő részben elemezzük.

készség általánosítása, nem pedig személyiségáltalánosítás, még nem is egész gondolkodási struktúránk „átemelése" egy más médiumba. Megtörténik tehát a homogenizálódás pszichológiai mozzanata: minden erőnket koncentráljuk az adott feladat elvégzésére, felfüggesztjük mindazokat az ösztönzőket és motivációkat, melyek az adott feladatra való koncentrálódást akadályozzák. Ugyanakkor semmiféle szférába, objektivációs komplexumba fel nem emelkedünk, semmiféle nembeliséghez tudatosan nem viszonyulunk. Efféle koncentrációs folyamat különben nemcsak a munkában jöhet létre, hanem a játékban is. A munkafolyamatban tehát objektíve nembeli tevékenységet végzünk, anélkül, hogy az „egész ember" ebben „ember egésszé" emelkednék.

Itt tehát átmeneti típusról van szó a köznapi életben szokásos homogenizálódási csomópontok (pl. a nemi aktus) és a közvetlen-tudatos-nembelire irányított homogenizálódási típusok között (pl. művészet). Az előbbitől elválasztja, hogy nem a szükséglet, hanem egyedül a tárgy és az eszköz vezeti, az utóbbitól, hogy a tárgy, melyhez homogenizálódik, nem teszi szükségessé az emberiség felhalmozott élettapasztalataihoz való tudatos viszonyt. Ha gyakorlatilag el lehetne választani a kettőt, akkor azt mondanánk, hogy amennyiben Michelangelót a márvány és a véső „vezeti", annyiban munkát végez, amennyiben az emberiség mindeddig kialakult „világa" (erkölcse, érzelmei, a korszituáció) s ezekhez való tudatos viszony vezeti, annyiban művészetet alkot.

b) AZ ERKÖLCS

Az erkölcsről a következőkben csak olyan mértékben fogunk beszélni, amennyire elengedhetetlen a mindennapi élet elemzése szempontjából.[16]

Mindenekelőtt két negatív megállapítást kell tennünk. Először is azt, hogy az erkölcsöt *nem tekintjük különálló szférának*, hanem olyan jelenségnek, mely minden szférában immanens. Másodszor azt, hogy az erkölcsöt *nem tekintjük ideológiának* sem. Az erkölcsnek — mint látni fogjuk — *van ideológiai mozzanata és vetülete;* mindenekelőtt a koherens elméletek, melyek az erkölcs összefüggő értelmezését adják; a szűkebb értelemben vett *etikák;* továbbá egy adott kor főbb erkölcsi követelményeit összefoglaló rendszerek (legyenek azok pusztán szóbeliek vagy írottak): az *erkölcsi kódexek.* Az utóbbiak — individuumok esetén az előbbiek is — a mindennapi élet megszervezésében is szerepet játszanak. Az erkölcs azonban priméren *gyakorlati viszony*, mely cselekvésekben és a cselekvésekre vonatkozó döntésekben és magatartásokban fejeződik ki.

Az erkölcs az *egyedi magatartás és döntés* viszonya a társadalmi-nembeli követelményekhez. Miután az egyedi magatartás viszonya a társadalmi-nembeli követelményekhez a valóság minden szférájára jellemző, az erkölcs is *minden emberi viszonyban* jelen lehet. Mivel azonban a különös szférákban — a társadalmak adott fejlett-

[16] Az etikával kapcsolatos elképzeléseim alaposabb kifejtését lásd *A szándéktól a következményig.* Magvető. Bp. 1970.

ségi szintjén — különbözőek a társadalmiság, nembeliség által kirótt követelmények és feladatok, az ezekhez való viszony sem lehet ugyanaz. Ez a különbség kifejeződik — többek között — az *erkölcsi kollíziókban* is.

A cselekvés erkölcsi tartalma több — bár egymáshoz kapcsolódó — tényező függvénye. Ezek: a *partikuláris motivációkon való felülemelkedés*, azoknak a *céloknak, tartalmaknak (értékeknek) a kiválasztása*, melyekhez partikularitásomból felemelkedem, az adott követelményekhez való felemelkedés *állhatatossága*, végül e követelmények *alkalmazási képessége* a konkrét, egyes esetben, az egyedi szituációban, egyedi konfliktusban.

Vizsgáljuk meg röviden e négy tényezőt külön-külön.

aa) Az erkölcs alapsémája: a partikuláris szükségletek, vágyak, törekvések *alávetése* a társadalmi követelményeknek. Az alávetés formája egészen különböző lehet. Csak néhány jellegzetes irányt jelölünk meg. Történhet a partikuláris motivációk, effektusok egyszerű elfojtásával, mikor az elfojtás *tartalmát* és *irányát* a maga egészében a spontánul elfogadott társadalmi követelményrendszer irányítja; történhet hasonlóképpen, de nem puszta elfojtással, hanem úgy, hogy a háttérbe szorított partikuláris szükségletek egyszerűen elsorvadnak, a spontánul elfogadott szokások betartása megszokássá válik; történhet úgy, hogy a szintén spontánul elfogadott szokásrendszerek alapján a partikuláris vágyakat azokba a csatornákba terelik, melyekben kiélhetik magukat anélkül, hogy veszélyeztetnék az adott közegben való sikeres önfenntartást. Mindezekben az esetekben a partikuláris egyed erkölcséről beszéltünk. De létrejöhet az egyed tudatos distanciált viszonya is saját partikularitásához, melyben az általa kiválogatott értékrendszer szempontjából alakítja partikuláris motivációit és adottságait, egyeseket elnyomva, másoknak bizonyos mozgásteret engedve — olyan mozgásteret, mely nem hátráltatja a nembeli értékek megvalósítását. Miután — mint láttuk — az elidegenedés körülményei között a partikularitás köré épült élet az általános-átlagos, az emberiség előtörténetében az erkölcs első funkcióját nagyjában és egészében a partikuláris vágyak elfojtásával, spontán elsorvasztásával vagy „átirányításával" teljesítette. Most már talán világosabb, miért mondottuk elemzéseink kezdetén, hogy az a jelenség, amit a pszichológia „komplexumnak" nevez, *partikuláris reakció a partikularitás megsértésére*, s egyáltalán nem jellemző az individualitásra. Mikor Freud az emberi pszichét három — egymástól lényegében független — entitásra, a „Valami"-re, az „Én"-re és a „Felettes Én"-re osztotta fel, akkor csak a partikuláris egyedet vette figyelembe, és azt is történetellenesen. Nem figyelt fel ugyanis arra a tényre, hogy a vágyak, illetve szükségletek maguk is történetiek, méghozzá mind az emberiség vonatkozásában, mind egyedi vonatkozásban. Egyes vágyak, melyek ősapánkban még virulensek voltak, ma fel sem lépnek bennünk — elfojtanunk se szükséges tehát őket. De még személyes vágyaink is „elhalhatnak" a megszokás folyamatában (s ekkor — mint mondottuk — még mindig nem szükségképpen haladtuk meg a partikuláris magatartás nívóját). Nem kétséges azonban, hogy elemzésében Freud egy valóban tipikus esetet ragadott meg; a partikuláris motívumrendszer elfojtása s a partikuláris én erre való — különböző formákban megnyilvánuló — partikuláris reakciója igen elter-

jedt jelenség. De — mint mondottuk — elidegenedési jelenség és nem a psziché vagy akár az egyed egészének ontológiai lényege.

A társadalom mindenkor *megkövetelte* az egyedtől, hogy alkalmazkodjék követelményrendszeréhez, hogy vesse alá annak magát; de sosem követelt *többet* az egyedtől, mint hogy *egyszerűen* vesse alá magát — a társadalom szempontjából (kevés kivételtől eltekintve) mindegy volt, hogy ezt mint partikularitás vagy mint individualitás teszi-e. Csak a nembeli fejlődés szempontjából lényeges, hogy kialakult — és kontinuus maradt — az utóbbi típus is.

A partikuláris affektusok s motívumok puszta alávetése a társadalmi-közösségi követelménynek azonban *még nem erkölcs;* ez csupán az erkölcs elengedhetetlen előfeltétele. Erkölccsé akkor válik, ha ez az alávetés internalizálódik, egyedi motivációvá lesz, tehát ha a társadalmi követelmény úgy jelenik meg, mint az egyednek *önmagával szemben támasztott követelménye*, melyet — természetesen — más egyedekre is spontánul vagy tudatosan alkalmaz.

Az ősi társadalmakban ezért csak előerkölcsről beszélhetünk. Ott a társadalmi viszonyok oly kezdetlegesek, az előforduló eshetőségek száma még olyan csekély, hogy ki lehetett olyan követelményrendszert dolgozni, mely minden konkrét egyes esetre vonatkozott. Mihelyt kialakultak a bonyolultabb társadalmi integrációk, a sokféle — egymással szemben heterogén — szférák, osztályok, rétegek stb., ilyen követelményrendszer kidolgozása eleve reménytelenné vált. *Társadalmi szükségletté* vált tehát azoknak a *legelemibb elveknek* a kidolgozása, melyeket az egyes egyedek internalizálnak, melyeket a különböző szférákban, az előre ki nem számítható egyes esetekben *maguk tudnak alkalmazni.* A „legelemibb" persze nem szükségképpen jelent általánosságot (voltak közöttük egyes szférákra vonatkozó nagyon konkrét követelmények is), nem jelent szám szerinti korlátozást sem. Egyszerűen annyit jelent, hogy minden társadalmi alakulatban, csoportban, osztályban és rétegben kialakultak azok — az adott integráció számára, önfenntartása számára legalapvetőbb — követelmények, melyeket az embereknek, egyedeknek azért kellett magukévá tenniök, hogy tudják bármely esetben „mihez tartani magukat".

A heterogeneitás nyilván csak egyik oka volt az erkölcs kialakulásának. A másik — amiről már beszéltünk —, hogy voltaképpen az osztálytársadalmak kialakulásakor szakad le az egyed a közösség köldökzsinórjáról, válik önálló entitássá (egyelőre az adott közösségen belül), tehát partikularitás és nembeli-általános szétszakadása, lehetséges konfliktusa is ennek a korszaknak a szülötte. Éppen ezért, mert a partikuláris egyednek más — egyedi — céljai, szükségletei is lehettek, mint az adott közösségnek, kellett a közösség követelményeit internalizálni, volt szükség — a jog kialakulásával egyidőben — az erkölcs megjelenésére is.[17]

Ha tehát azt mondjuk, hogy az erkölcsben kifejeződik az egyed viszonya a társadalmi-nembeli követelményhez, akkor itt mindkét tényezőre hangsúlyt fektetünk: a társadalmi-nembeli követelményre egyrészt és az egyedi viszonyra másrészt. Akármennyire is a partikularitás nembeli-társadalmi követelményeknek való egyszerű alávetéséről van szó, ez az alávetés nem megy végbe harc nélkül; az embernek „urrá

[17] Az erkölcsi és jogi követelmények gyakran differenciálatlanul is megjelennek.

kell lennie magán", hogy az elfogadott követelményeknek eleget tehessen. Akármilyen fejletlen is — az individualitás szempontjából — ez az egyed, a harc saját „ösztöneivel" magán visel valaminő egyéni vonást; márcsak azért is magán kell viselnie, mert — mint láttuk — az egyes emberek partikuláris adottságai nagyon különbözőek.

Az erkölcs *internalizált* (megint legalábbis társadalmi átlagban), de természetesen nem *önkéntes*. A „moral insanity" nem társadalmi lény. Minden embernek *kell* bizonyos tartalmú erkölcsöt internalizálnia, különben nem ember. Azt mondottuk, hogy „bizonyos tartalmú erkölcsöt" — de ezzel már az erkölcs második karakterisztikájának problémájánál vagyunk.

bb) Az ember beleszületik egy bizonyos környezetbe, mely egy bizonyos társadalmi (nembeli) követelményrendszert közvetít az egyed felé. Nagyon ritka — szélsőséges — azonban az az eset, amikor ez a követelményrendszer feltétlenül egynemű. Később lesz arról szó, hogy minden társadalom (az emberiség előtörténetében) alapjában kétféle követelményrendszerrel operál: elvont és konkrét normák rendszerével; az elvont és konkrét normák ritkán esnek egybe; különbségük gyakran ellentmondássá élesedik. Az emberek — mint látni fogjuk — alapvetően a konkrét normákat „követik" — de internalizálják az elvont normákat is, gyakran nem is érzékelve a kettő közötti különbséget (ellentmondást). De mindig fennáll annak a lehetősége *minden* egyed számára, hogy ezt a különbséget (ellentmondást) érzékelje, s hogy az egyik normarendszert a másik *ellenében* fogadja el; miközben az egyiket internalizálja, a másikat elveti. A középkori eretnekmozgalmak etikája az újtestamentum követelményrendszeréhez igazodott; az eretnekmozgalmakat választó egyedek felismerték az ellentmondást a korabeli kereszténység konkrét normái és a kereszténység alapjául szolgáló biblia normái között (melyek abban az időben elvont normákként funkcionáltak); odaálltak tehát az egyik mellé, miközben elvetették a másikat.[18] Az egyik norma- (érték-) rendszer elvetése és a másik elfogadása természetesen mindig konkrét társadalmi célkitűzések és törekvések erkölcsi kifejezője.

De mikor az erkölcs lényegéhez tartozónak valljuk a társadalmi normarendszer „megválasztását" is, nem pusztán elvont és konkrét normakövetelmények diszkrepanciájára gondolunk. Különböző társadalmi osztályok — osztályokon belül rétegek — követelményrendszerei eltérhetnek egymástól; eltérő társadalmi érdekeik, igényeik, céljaik másfajta konkrét erkölcsi tartalmakat állítanak előtérbe. Nos: ilyen rétegerkölcsök közötti választás lehetősége majdnem minden, a klasszikus fejlődést reprezentáló társadalomban nyitva áll az egyed előtt. Aki patríciusnak született, az még közelíthetett erkölcsi elveiben és magatartásnormáiban a plebejusokhoz — gondoljunk a Gracchus-testvérekre.

A természetes közösségekre alapult társadalmakban azonban az erkölcsi magatartások differenciája még nem jelentette az értékhierarchia megbontását. Beszéltünk arról, hogy ezekben az integrációkban az értékhierarchia mindig rögzített volt.

[18] A középkori emberek többsége természetesen nem észlelte ezt az ellentmondást, vagy ha észlelte is, nem választott a két normarendszer között, hanem összeegyeztette azokat.

A „tiszta" társadalomban ez is megszűnik. Itt az egyed mozgásszabadsága a *saját* erkölcse megválasztásában messzemenően megnövekszik. Nemcsak különböző rétegek erkölcsei között „válogathat", nemcsak a konkrét erkölcsi követelmények és elvont normák között, de internalizálhatja elmúlt korok etikai követelményrendszerét is (mely magáértvaló nembeli objektivációkban, mint művészet, filozófia jelenik meg számára), és — szélső esetben — a saját osztályával szemben álló osztály társadalmi követelményeihez is igazodhat. Az adott társadalmi talajon tehát „megválaszthatja" a maga erkölcsét, s ezen belül kialakíthat egy egyedi értékhierarchiát is.

Amikor tehát egy egyed erkölcsét megítéljük, sosem pusztán azt vizsgáljuk, hogy mennyire internalizált egy társadalmi normarendszert, hogy mennyire tudta partikuláris motívumait annak segítségével kanalizálni, hanem azt is, hogy milyen *értéktartalmú társadalmi normarendszert* választott ki magának — természetesen azok között a keretek között, melyek között *választhatott*. Az utóbbi megszorítás nagyon fontos, hiszen a választás mindig egy adott — szűkebb vagy tágabb — lehetőségmezőben történik.

De ha az internalizált erkölcs „választásáról" beszélünk, még ennél is tovább kell mennünk. Tételezzük — absztrakcióképpen —, hogy egy egyed csak egyetlen társadalmi normarendszert internalizálhat, és hogy nincs ellentét konkrét és elvont normák között. Ebben az esetben is elmondhatjuk a következőket. Nincs olyan társadalmi normarendszer, amelyhez való igazodás ne járna *kiválasztással*. A keresztény erények rögzítettek voltak; de hogy valaki melyeket internalizálta inkább, hogy lényegéhez inkább a caritas állott-e közel vagy az eretnekek üldözése — az újfent messzemenően sokat mondott az egyedről. *Minden kor egyedei közül azokat érezzük erkölcsi tartalmukban legpozitívebbeknek, akiknél a személyes „kiválasztásban" az adott társadalmi követelmények internalizálása és egy nembeli erkölcsi érték internalizálása találkozott,*[19] tehát akik olyan — vagy leginkább olyan, vagy elsősorban olyan — értékeket internalizáltak az adott követelményrendszerekből, melyek objektíve az emberiség erkölcsi fejlődése felé mutattak. (Ezért áll különben közelebb a ma emberéhez Hektór Akhilleusznál.)

cc) Az erkölcs harmadik sajátosságának, az *állhatatosságot* tekintettük. Ez nem egy érték a sok közül, hanem az, amit más szóval a „karakter erejének" nevezhetünk. Az erkölcshöz — lényege szerint — ugyanis nemcsak a partikuláris motivációk legyőzése, ill. kanalizálása és az internalizált értékek relatív megválasztása tartozik hozzá, hanem ennek *folyamatossága* is. A társadalom számára erkölcsileg értéktelen vagy alig értékes az olyan egyed, aki a partikuláris indítékon egyszer, egyetlen konk-

[19] Mégegyszer hangsúlyozzuk, hogy az „érték" sokkal szélesebb fogalom, mint az „erkölcsi érték". Az értékkiválasztás alapján jön létre az individuum, de az korántsem szükségképpen erkölcsi. Ennek ellenére a nembeli értékválasztás — még ha az nem is erkölcsi értékválasztás — erkölcsileg sem közömbös. Egy nagy szenvedély — például szerelem — választása *szembekerülhet* egy adott kor döntő erkölcsi tartalmának választásával, s ennyiben adott körülmények között, konkréten, még *negatív* erkölcsi megítélés alá is eshet. Mégis értékmozzanatot tartalmaz, s ez az értékmozzanat objektív.

rét aktusban emelkedik felül. Aki csak egyszer ad kenyeret az éhezőnek, és többé soha, csak egyszer bátor (egy speciális motívum következtében, például azért, hogy tetsszen egy nőnek), és máskor mindig gyáván viselkedik stb., aki nem folyamatosan „tartja magát" az adott követelményekhez, annál internalizálásról nem beszéltünk. Karaktererő nélkül nincs erkölcsi magatartás. Ezért mint speciális emberi tulajdonságot akkor is respektáljuk, ha nem közvetlenül értékes, nembeli célok megvalósulására irányul. Az individuummá alakuló ember tudatosan szokott dolgozni jellemességének fejlesztésén.

dd) Végül néhány szót kell szólnunk az „alkalmazási képességről". Említettük, hogy az erkölcs szükséglete — többek között — éppen abból jött létre, hogy a heterogénné vált társadalom képtelen volt követelményrendszerét az egyes esetekre lebontani; az egyes esetekre való „lebontás" tehát az erkölcs alapvető társadalmi funkciója. Mit jelent azonban ez a „lebontás"? Jelentheti az egyes eset egyszerű besorolását az általános követelmény alá. Az ember úgy cselekszik, ahogy a követelmény megszabja, úgy ítél meg másokat, ahogy ez megszabja. Csakhogy a szituációk végtelen sokfélesége következtében, a konfliktusok egyedi tartalma, ennek bonyolultsága következtében az effajta besorolás szinte lehetetlenné válik. Az egyednek meg kell találnia — magának kell megtalálnia —, hogy az általános követelményből *mi tartozik a konkrét szituációra, és hogyan tartozik arra.* Ennek megítélése követeli az „erkölcsi érzéket", amit az intellektualizáló Arisztotelész fronézisnek (okosságnak) nevezett.

ee) Az egyedi magatartásnak a társadalmi-nembeli követelményekhez való viszonya tehát ebben a négy mozzanatban fejeződik ki. Mind a négy mozzanat érinti az egyed cselekedeteinek három fő motívumrendszerét: *a szükségletet (vágyat), a megszokást és a megismerést.* Mind a szükségletnek (vágy, ösztön), mind a megszokásnak, mind a megismerésnek vannak affektív kísérői; affektusaim mindhárom motivációs típusban megjelenhetnek. A legerősebb affektív bázisa azonban kétségtelenül a szükségleteknek van — legalábbis átlagosan és az emberiség eddigi történelmében. A klasszikus affektuselméletek azért innen is vezetik le őket és csak post festa alkalmazzák a megszokásra és a megismerésre.

Mind a szükséglet (vágy, ösztön), mind a megszokás, mind a megismerés kifejezheti a partikularitásra épült egyedet, de lehet a nembeli értékek individuális hordozója is. A „kombinációk" itt végtelenek, melyek megközelítésére is csak egy személyiségelmélet adhat teret. Csupán azt szeretnénk itt leszögezni, hogy a három motivációs típus minden egyednél — legyen az partikuláris vagy individuális — strukturált *egységet* képez. Például az egyik társadalmi követelményrendszer internalizálása számomra fontosabb szükségletek kielégítését teszi lehetővé, mint a másik: ezért választom az egyiket és nem a másikat. Nem vagyok képes az adott szükséglettel szemben tartós ellenattitűdöt kialakítani: ezért az egyes esetekben úgy bontom le a normákat, hogy azok ezeket a számomra legfőbb szükségleteket ne sértsék. Megszokásból lehetek állhatatos vagy állhatatlan; megszokásból ítélhetem meg az egyes tettet (pl. puszta analogizálás alapján); megszokásból emelkedhetem túl parti-

kularitásomon; megszokásból tarthatom magam ahhoz a követelményrendszerhez, melyet először sajátítottam el stb.

A megismerésről néhány szót külön kell szólnunk. Mindenekelőtt: ahhoz, hogy cselekvésünket szabályozhassuk, vagy hogy másokéit — erkölcsileg — megítélhessük, egyszerűen szükségünk van az erkölcsi fogalmak és parancsok *ismeretére*. Aki nem tudja, hogy létezik jó és rossz, az nem is tud különbséget tenni közöttük. Továbbá: ahhoz, hogy valamely helyzetben helyesen tudjunk cselekedni (vagy más cselekedetét helyesen tudjuk megítélni), szükségünk van nemcsak az erkölcsi elvek és ítéletek ismeretére, de a cselekvés *körülményeinek ismeretére* is. Mikor Marx azt írta, hogy a tudatlanság démon, s hogy ezért joggal ábrázolták az antikvitásban a tragikum forrásaként — erre, a körülményekre vonatkozó tudatlanságra gondolt. Továbbá: mikor cselekszünk, igyekszünk kiszámítani tetteink következményeit (a következmény legalább annyira beleszámít tetteink erkölcsi tartalmába, mint szándékaink). A következmény „kiszámítása" természetesen nemcsak a megismerés kérdése; előre nem látható tényezők (mások cselekedetei stb.) ellentétére fordíthatják a legjobban kiszámított tettet is. Annyit mindenesetre elmondhatunk, hogy az előre látható következmények átgondolása beleszámít az erkölcsi szándék és következmény *viszonyának* megítélésébe is, s az erkölcsi magatartás egyik alaptényezője. Végül — de nem utolsósorban — a társadalom egészére, annak értékeire, tendenciáira vonatkozó ismeretek is messzemenően belejátszanak egy tett (vagy ítélet) erkölcsi tartalmába.

Mikor azt mondottuk, hogy az erkölcsnek nincs külön szférája, tehát hogy minden — egyedi magatartást igénylő — tettnek van erkölcsi tartalma, nem állítottuk, hogy nincsenek *tisztán erkölcsi motivációjú tettek*. Még az *egész* életnek is lehet erkölcsi motivációja (tisztességesen akarok élni, az a célom, hogy becsületes ember legyek stb.), hát még az egyes tetteknek. De az életek (és a tettek is) többnyire vegyes motivációjúak. Az emberek többnyire nem „bátrak akarnak lenni", hanem szolgálni akarják hazájukat, megnyerni ezt vagy azt a csatát, képviselni egy ügyet, sikert elérni, hatalmat szerezni, mindezt különböző „kombinációkban" — és ezért bátrak. Júlia boldog akart lenni Rómeóval — és ettől elválaszthatatlanul vált erkölcsi példaképpé.

Abból indultunk ki, hogy az erkölcs primér sémája: a pusztán partikuláris motivációk alárendelése a társadalmi követelményeknek. Ebből a prioritásból kiindulva nem tarthatjuk véletlennek, hogy *minden erkölcsi fogalmunk* a partikuláris vágy — *különböző követelményekből, értékekből eredő, különböző affektusokra, szükségletekre vonatkozó* — alávetését általánosítja. Bátorság, igazságosság, mértékletesség, jószívűség, önzetlenség, jótékonyság — s a példákat lehetne szaporítani — mind olyan értékeket fejeznek ki, melyek egy vagy több partikuláris affektus folyamatos (állhatatos) alárendeléséből erednek. Mert mi az — priméren —, hogy „bátornak lenni"? Nem más, mint életünk, épségünk, egészségünk, tulajdonunk féltésén úrrá lenni valami érdekében; mit jelent „igazságosnak lenni"? Nem mást, mint vonzalmainkon, beidegződött szokásainkon, előítéleteinken úrrá lenni; mit jelent „mértékletesnek lenni"? Élvezetre való törekvésünkön és szerzési vágyunkon uralkodni; miért érték az önzetlenség? Mert hozzátartozik, hogy más (vagy mások) ügyét, érdekeit, vágyait előnyben részesítsük a sajátjainkkal szemben. Ezek az erkölcsi fogalmak (értékfogalmak)

azért is húzódnak végig az egész emberiség történetén, mert az erkölcsnek erre az alapvető mozzanatára vonatkoznak. Ezen nem változtat az a tény sem, hogy minden erkölcsi érték (fogalom) kialakulása korhoz kötött, s hogy az egyes fogalmak (értékek) *jelentősége* egy kor értékrendszerében — és az egyes ember sajátos értékhierarchiájában — messzemenően változó.

A társadalmi követelményrendszerek „kiválasztása" azonban elsősorban nem egy vagy több adott erkölcsi fogalomhoz való kapcsolódásban nyilvánul meg, hanem e fogalmak *konkrét tartalmában*. Például a „hűség" mint erkölcsi fogalom nem tartalmaz egyebet, mint hogy nem hagyok el valamely ügyet, embert, közösséget stb. pillanatnyi vagy tartós előnyért, hogy a nehéz helyzetekben s a vesztésben is kitartok mellette. De a „hűség" még nem mond semmit arról, hogy *mit teszek, ha két különböző tartalmú, típusú hűség kerül konfliktusba;* ha például a között kell választanom, hogy egy emberhez *vagy* egy eszméhez legyek hű, a hazámhoz *vagy* a családomhoz legyek hű stb.

Mikor Kant tagadta az erkölcsi konfliktusok létezését, akkor csak az erkölcs primér mozzanatát, a partikuláris affektusok motivációs alárendelését vette figyelembe. Mert valóban: ha ez lenne az erkölcs, az erkölcsi választás egyedüli tartalma, akkor erkölcsi konfliktusok nem léteznének. Hiszen akkor csak a partikuláris vagy az erkölcsi melletti döntés között lenne konfliktus; s ez valóban *nem* erkölcsi konfliktus, mert az egyik oldalon erkölcsön kívüli tényezők állnak. Nem tagadjuk, hogy nagy számmal vannak az életben — elsősorban éppen a mindennapi életben — ilyen természetű összeütközések; ilyenkor érvényesíthető a kategorikus imperatívus is; a partikuláris motiváción felülemelkedni valaminő nembeli erkölcsi értékkövetelmény érdekében valóban általános maxima. De éppen az a sajátos, hogy a nem mindennapi, a mindennapokon túlemelkedő erkölcsi tartalmú döntések többsége nem a partikularitás és a nembeli-társadalmi követelmény egyszerű összeütközéséből ered. Az esetek többségében itt *különböző nembeli követelmények ütköznek össze*, különböző tartalmú értékfogalmak — de egyaránt értékfogalmak! —, különböző eszmények, de egyaránt társadalmi-nembeli eszmények. Ezekben az esetekben létezik *erkölcsi konfliktus*, hiszen mindkét oldalon erkölcsi értéktartalmú cselekvéslehetőségekkel van dolgunk. S ilyenkor lehetetlen a kategorikus imperatívus alapján dönteni. Mert a különböző, de egyaránt értéktartalommal bíró tevékenységek között egyik sem válhat általános maximává (akkor kizárná az erkölcsi tartalmú választásból a másikat). Különben éppen az erkölcsi konfliktusok eldöntésénél (és nem a partikuláris motiváción való puszta túlemelkedés eseteiben) van a legnagyobb szerepe annak, hogy a nembeli fejlődés szempontjából mi a választott értéktartalom jelentősége, továbbá itt van a legnagyobb szerepe az erkölcsi okosságnak, a konkrét szituáció helyes felmérésének is.

Mondottuk, hogy éppen a köznapi életben legátlagosabb a partikuláris motiváción való puszta túlemelkedés. Itt funkcionál leginkább a norma, mely szerint „ne engedj vágyaidnak". S minél partikulárisabb az ember, annál inkább. Ha nem verem a feleségemet, ha az éhezőnek kenyeret adok, ha beleegyezem abba, hogy fiam rossz partit kössön, ha nem állok bosszút a nekem ártó szomszédon, — éppen ezekben a legprimérebb köznapi döntésekben és magatartásokban nincs voltaképpeni erkölcsi

konfliktusról szó. Ez uralja — a konkrét normák betartásával együtt, illetve azzal kölcsönhatásban — a mindennapok etikáját.

Abból indultunk ki, hogy a puszta erkölcsi fogalmak a maguk elvontságában mindig a partikuláris motiváción való túlemelkedést jelzik. Hozzá kell azonban tennünk, hogy az emberek mindennapi életükben elsősorban *nem erkölcsi fogalmakkal, hanem erkölcsi ítéletekkel kerülnek szembe.* Az erkölcsi fogalmak csak az erkölcsi ítéletek sorozatában összegeződnek. (Az etikában természetesen az út fordított, de ez már nem erkölcs, hanem az erkölcs mimézise.) Az emberek nem azt tanulják meg, hogy mi a „jóság", hanem hogy „X. Y. jó, mert segít másokon", nem azt, hogy mi a „bátorság", hanem hogy „X. Y. bátran viselkedett, jól megadta nekik, nem szaladt el" stb. Tehát nem egyszerűen erkölcsi fogalmakat kapnak „készen", hanem az erkölcsi fogalmak *sajátos értelmezését*, azt a sajátos értelmezést, melyet egy adott osztály, réteg, közösség konkrét normarendszerében kapott. Ha egy adott norma-, illetve követelményrendszer és szokásrendszer ellentmondásos, akkor természetesen az erkölcsi fogalmak értelmezése is egymástól eltérő vagy egymásnak ellent is mondó ítéletekben fog megjelenni.

ff) Minden erkölcsi tartalmi viszonynak két „oldala" van: egy *szubjektív* és egy *objektív* („szubjektív" természetesen nem a „szubjektivitás", hanem a „szubjektumhoz tartozó" értelmében). Jobb terminológia híján ezt a két oldalt Kant után fogjuk megjelölni. A szubjektív oldalt ezentúl *moralitásnak*, az objektív oldalt *legalitásnak* nevezzük. (Az elnevezés elfogadása korántsem jelenti e két tényező egymáshoz való viszonyának kanti interpretációját). *Erkölcsnek* azt fogjuk nevezni, ahol *mindkét* oldal, mind a moralitás, mind a legalitás oldala egyszerre és együtt adva van.

Minden cselekvésnek — mint láttuk — (amennyiben lényeges emberi viszonyokra vonatkozik) van erkölcsi tartalma. Az erkölcsi tartalom mércéje az a négy mozzanat, melyről az előbbiekben beszéltünk. Mind e négy mozzanat az egyedi cselekvésnek a társadalmi-nembeli követelményekhez való viszonyát jelzi, melyekben a társadalmi-nembeli követelmények objektíve mint *normák* funkcionálnak. Ennyiben lehet a cselekvés erkölcsi tartalmát „*normatívnak*" tekinteni — de *csak* ennyiben. Nem szükséges, hogy ez az egyedek tudatában követelmények formájában *fogalmazódjék* is meg. A normakövetés például lehet teljesen spontán is — a mindennapi élet vitelében többnyire az is.

Vizsgáljuk most meg a két „oldalt" egymástól viszonylag függetlenül. Mindenekelőtt: az úgynevezett „normatív" karakter mindkét oldalon adva van, vagy legalábbis adva lehet. A legalitás követelménye (ha elvonatkoztatnak a moralitástól) az egyedhez képest külső követelés, úgynevezett „Müssen". A moralitás követelménye (ha absztrahálunk a külső követeléstől) a belső követelés, az úgynevezett „Sollen". Hozzá kell azonban tennünk, hogy nem létezik olyan cselekvés, melyben csak az egyik vagy csak a másik „oldal" lenne jelen. Egy olyan cselekvés, melyet *kizárólag* külső követelésre hajtanak végre, *kényszerű* cselekvés. De nem létezik olyan kényszerű cselekvés, melyben az egyén igenlésének vagy tagadásának, hozzájárulásának vagy megtagadásának *semmi* szerepe nem volna. Ugyanígy abszurd egy puszta „Sollen" alapján létrejött cselekvésformát elképzelni. Az értékeket, normákat, az

erkölcsi fogalmakat az egyed mindig abból a világból meríti, melybe beleszületik. Még ha el is veti egy adott társadalom egész értékrendjét, akkor is lehetetlen, hogy ebből semmiféle részértéket ne internalizáljon, s ne ezek jelennének meg — ha egészen más jelentőséggel is — a moralitás követelményeiben. Vagy ne azokat az értékeket internalizálja, melyek — ha nem is az adott társadalom értékrendszerében — a nembeli objektivációkban tükröződő követelményrendszerekben lennének újra csak adottak. Nincs tehát tiszta legalitás vagy tiszta moralitás alapján történő cselekvés. Ugyanakkor kétségtelen, hogy az emberek egyes cselekedeteiben az egyik (objektív), más cselekedeteiben a másik (szubjektív) mozzanat *dominál*, vagy hogy egyeseknél az egész magatartást a maga folyamatosságában vagy a moralitás vagy a legalitás uralja.

Hogy a moralitás vagy a legalitás mozzanata dominál-e, az természetesen sokat mond az emberről *és* a világról, melybe az ember beleszületett. Olyan társadalmakban, melyekben a konkrét társadalmi-közösségi követelmények többé-kevésbé hordozói a nembeli értékeknek, nem jön létre a moralitás uralma. A szubjektív oldal kiéleződése az erkölcsi tartalmú cselekvésben olyan korokra jellemző, melyekben explicitté válik a társadalmi és nembeli értékek diszkrepanciája, s ahol éppen a legfejlettebb individuumok tesznek — magatartásukban — hitet a nembeli értékek mellett a konkrét — uralkodó társadalmi értékrendszerek ellenében. Ezek az úgynevezett „moralisták". Elég, ha a filozófiatörténet két tipikus moralistájára, Szókratészre és Rousseau-ra utalunk, hogy ez az összefüggés világossá váljék. Szókratész moralista voltának bázisa a polisz bomlása volt, a polisz-közösség értékvesztése, Rousseau moralista voltának bázisa pedig az, hogy a XVIII. század Franciaországában kibontakozó polgári értékrend a hagyományos értékek visszavételének tűnt (és valóban az is volt, mint ezt a *Kommunista Kiáltvány* tömör klasszicitással össze is foglalta). Hozzá kell tennünk, hogy mind Szókratész, mind Rousseau tisztában volt azzal, hogy a moralista típusa bizonyos fokig „abnormális", amennyiben *egy normától eltérő társadalmi szituációra való reakció*. Szókratész eszménye egy olyan polisz volt, melyben nem kell moralistának lenni (ennek érdekében manifesztálta saját moralista magatartását), Rousseau eszményképe az olyan közösség, melyben nincs szükség „erényre", mert elegendő benne a „jóság" (a nem moralitásra kiélezett erkölcsi tartás). *Az új Héloïse*-ban egy ilyen közösség megrajzolására vállalkozott is. — Az emberiség előtörténetére azonban természetesen egyáltalán nem a moralista típusa a jellemző; jellemző inkább az az ember, akinek erkölcse a legalitás irányába hajlik, aki egyszerűen adott értékeket internalizál — különösebb meggondolás és distancia nélkül. Ez túlnyomó elsősorban a mindennapi élettevékenységek erkölcsi tartalmában.

A társadalmi-közösségi követelmények internalizálása azt a folyamatot jelzi, melyben a „Müssen" „Sollen"-né változik. Nem tudjuk részletesen kifejteni, csak megemlítjük azt a tényt, hogy ez az internalizálás másképpen történik a partikularitásra állított élet, és másképpen az individualitásra állított életvitel esetében. Már említettük, hogy a partikularitásra állított élet esetében az a tipikus, hogy az egyed egyszerűen elnyomja vagy a „megengedett" csatornáiba tereli partikuláris szükségleteit. Ezzel szemben az individualitás „neveli magát", kultiválja azokat a tulajdonságokat,

melyeket értékeseknek ítél és distanciálja magát másoktól. Sokkal fejlettebb nála az erkölcsi „okosság", hajlékonyabban alkalmazza — éppen az előbbi következtében — a követelményrendszereket az egyes esetekre, inkább „választ" a különböző értékek és követelmények között, inkább hajlamos egyéni értékhierarchia kialakítására. Kivételt itt éppen a moralista képezhet, holott kétségtelenül individualitás; a puszta moralitásra való beállítottság is ellene dolgozhat az okosságnak, éppen annyira — ha egész más módon is —, mint a partikuláris megszokás.

Hogy az erkölcs a társadalmi-nembeli követelmények internalizálását jelenti és hogy tartalmaz normatív mozzanatot, ti. az internalizált követelményeknek való „megfelelés" mozzanatát, azt mutatja az is, hogy egyik központi kategóriája a *lelkiismeret*. Darwin utalt arra, hogy olyan primitív közösségekben, melyekben nincs egyedi viszony az általános követelményekhez, hanem egyedi szituációkra is kiterjedt követelményrendszerek funkcionálnak, nem alakul ki a lelkiismeretfurdalás, csupán a szégyenérzet. Lelkiismeretre csak ott van szükség, ahol az egyed más közegbe, más társadalmi követelményrendszerek közé kerülhet, s ezekben kell a régi, internalizált, „enyémmé" vált követelményeknek megfelelően helytállni. A más környezet felerősíti a lelkiismeret mozzanatát ott is, ahol már kialakult. (Gyönyörűen ábrázolja ezt a folyamatot Thomas Mann József és Putifárné történetében.)

A lelkiismeret — leegyszerűsítve — a nembeli követelmények megjelenése a szubjektumban. Nem erkölcsi „érzék" és korán sincs szükségszerű kapcsolatban a spontaneitással. Sőt: nem véletlenül kapcsolódik a „lelkiismeret" fogalma a legtöbb nyelvben az *ismeret* kategóriájához (Gewissen, conscientia, conscience stb.). A lelkiismeret csak jó és rossz *ismeretében* funkcionálhat; a jóról és a rosszról való tudás az ami benne explicitté válik. (Természetesen mindig egy *konkrét* jóról és rosszról való tudás.) Nem hiába nevezte Adam Smith „pártatlan bírónak". A pártatlanság mindenekelőtt annyit jelent, hogy nem fogja a partikularitás pártját. De jelenthet annyit is, hogy nem fogja azoknak a követelményrendszereknek a pártját sem, melyek az egyed internalizált követelményrendszereitől eltérnek, azoktól idegenek.

gg) A társadalmi-nembeli követelményrendszerek két *különböző szinten* lépnek az egyeddel szembe; az *elvont normák* és a *konkrét normák* szintjén. Ha leegyszerűsítve akarnánk a két normatípust egymástól elkülöníteni, akkor azt mondhatnánk, hogy az *elvont norma mindig az általános-nembeli, a konkrét norma az adott társadalmi követelményrendszerek hordozója.* Az elvont normák követelmények formájában rögzítik az emberi értékfejlődés kontinuus eredményeit; nem a megfogalmazás általánosságában rejlik általánosabb érvényük, hanem tartalmaik általánosságában. Ez természetesen korántsem jelenti azt, hogy az elvont normákban kifejezett követelmények szükségképpen „örökérvényűek". Kifejeződhetnek bennük olyan követelmények is, melyek elengedhetetlenek voltak egy hosszú időszakaszban — például az egész előtörténetben — bizonyos értékek kibontakozásához, az „igazi történetben" azonban érvényüket vesztik. (Például a „ne lopj" nélkül nincs társadalmi együttélés egészen a magántulajdon pozitív megszüntetéséig, ami még mindig csak távoli perspektíva.) Az elvont normák nem mint elvont normák születnek; éppen úgy egy adott társadalom konkrét követelményeképpen lépnek a történelem színpadára, mint a konk-

rét normák. Elvontságuk kontinuitásukban, állandósodásukban nyilvánul meg; gyakran csak post festa derül ki, hogy mely normák estek az emberiség fejlődésének irányvonalába, s melyek voltak csak korhoz kötöttek, csak részlegesek.

Mint mondottuk: az emberek egyszerre sajátítják el az elvont és konkrét normákat. A „légy becsületes" vagy „légy bátor" követelményét a maga elvontságában éppen úgy, mint azt a számos konkrét követelményt, mely a bátorság *mikéntjére* vonatkozik. A mindennapi életre éppen az jellemző, hogy az emberek nem vesznek tudomást konkrét és elvont normák különbségéről, esetleges ellentétéről, az elvont normákat csak úgy és annyiban sajátítják el, amennyiben ezek a konkrét normarendszerekben megjelennek. *A mindennapi élet tehát a konkrét normák érvényességének területe.*

A konkrét normarendszer nem más, mint *szokásrendszer*, mely az egyeddel szemben követelményformát ölt (vagy ölthet). A német „Sitte" szó igen jól fejezi ki sajátosságát; mi ezentúl „*erkölcsi szokásrendszernek*" fogjuk nevezni. Az elvont normarendszer azonban éppen nem szokásrendszer; olyan értékeket hiposztazál, melyek ugyan megjelennek az egyes szokásokban, de melyeket a szokások, az erkölcsi szokásrendszerek *ki nem merítenek*. A „légy becsületes" követelményét egyetlen olyan erkölcsi szokásrendszer sem fejezheti ki a maga egészében, melyben az adott társadalom konkrét becsületértékelése tükröződik. A „ne ölj" egyike a legismertebb elvont normáknak; azonban nincs egyetlen társadalmi szokásrendszer sem, mely ezt a normát valóban ki is merítené, meg is valósítaná. Minden társadalom (réteg) követelményrendszerében szerepelnek olyan követelmények, melyek alapján ölni *kell*. A párbaj megvívása a konkrét erkölcsi rendszerben követelmény; a vérbosszú is a becsület dolga; az ellenséget a csatatéren megölni — szintúgy követelmény. Ez a példa mutatja, hogy az elvont és konkrét normák között feloldhatatlan ellentétek feszülhetnek; nem egy általános-nembeli értékkövetelményt az osztálytársadalmak idején egyetlen réteg, osztály, társadalom sem tartott be, mi több, követelmény (erkölcsi szokásrendből fakadó követelmény) volt be nem tartani. Az elvont normák rendszerét, melyről láttuk, hogy az emberi fejlődés során kialakult egyetemes-nembeli értékeket hordozzák, a továbbiakban *morálnak* fogjuk nevezni.

Az erkölcsi szokásrendszer és a morál ellentéte tehát az etika síkján fejezi ki a diszkrepanciát az egyes konkrét osztálytársadalmak és osztályok fejlődése és az egyetemes-nembeli vagy legalábbis folytonosságban érvényes értékek között.

Azt mondottuk, hogy a mindennapi életben az ember nincs tudatában ennek a diszkrepanciának. A mindennapi életen való felülemelkedésnek — az etika síkján — egyik legfőbb sajátossága éppen az, hogy az egyed a diszkrepancia tudatára jut. Tudatára jut annak, hogy amit ő „becsületességnek" nevezett, ismert meg, nem szükségképpen fedi a „becsületességet" mint olyat, hogy a párbaj is sérti a „ne ölj" követelményét stb. A mindennapi életen való effajta felülemelkedésnél persze szó sincs arról (vagy csak kivételképpen), hogy az egyed a morál elvont követelményét állítsa a szokáserkölccsel szembe. Inkább arról van szó, hogy a morál követelményével való konfrontálás egyik *eszköze* annak, hogy egy adott erkölcsi szokásrendszertől egy másik felé forduljon, vagy a sajátját tudatosan vállalja; hogy felismerje az erkölcsi szokásrendszerek relativitását, mulandó jellegét, és új rendszerek felé orientálódjék.

A felismerés — és következménye — tudatos vállalásával az erkölcs újfent a mindennapi élet szerves részévé lesz, de most már az individuum mindennapi életévé.

hh) Az, hogy a morál úgy jelenik meg, mint csak részben realizálható vagy egyszerűen mint a „megvalósíthatatlan", hogy egyetlenegy konkrét erkölcsi szokásrendszer sem eshet vele teljesen össze, az *erkölcs elidegenedésének megjelenési formája.* Az erkölcs elidegenedése nem egyik vagy másik erkölcsi „oldalban" nyilvánul meg, hanem az osztálytársadalmak erkölcsi struktúrájában *általában.*

Mit jelent ugyanis a konkrét normarendszerek és az elvont normarendszer szétválása? Először is azt, hogy a nembeli értékfejlődésnek a legáltalánosabb, legelvontabb követelményrendszerekben kell rögződnie s magán kell viselnie a megvalósíthatatlanság bélyegét. A morálban az emberiség legegyetemesebb értékei jelennek meg követelményképpen, de mint *az emberek konkrét életével, életlehetőségeivel szembenálló,* azokra nem alkalmazható vagy csak részben alkalmazható követelmények. Ez korántsem annyit jelent, hogy a morál az „a jó", amit „a rossz" világban nem lehet realizálni. A morál realizálása a világban, úgy *ahogy az van,* gyakran embertelen, komisz. Ki meri mondani az éhezőnek a gazdag ember éléstárában, hogy ne lopjon? Ki meri mondani Hamletnek, hogy ne ölje meg a trónbitorló királyt? A morál elvont követelményei, az elvont-nembeli követelmények nem veszik figyelembe és nem is vehetik figyelembe a konkrét embert, aki konkrét viszonyok és lehetőségek között él, a nembeli követelményeket mint valaminő kardot forgatják a halandók feje fölött. És ezért jaj azoknak, akik ezeket a követelményeket *tényleg* maradéktalanul meg akarják valósítani. Mindenekelőtt halálra vannak ítélve, mert nem tudnak többé mozogni közegükben, és nem tudják mozgatni ezt a közeget. Továbbá végzetes erőszakot tesznek saját partikularitásukon — de individualitásukon is —, mely mégis a konkrét normarendszerrel való kölcsönhatásból táplálkozik. Hozzá kell mindehhez tennünk, hogy pusztán az elvont normarendszer „alkalmazása" nem is lehetséges, többnyire egy vagy más konkrét erkölcsi követelményt azonosítanak egy vagy más elvont normával, és így próbálják azt megvalósítani.

De csak az elvont normarendszer elidegenedett-e? Nem: az elvont normarendszer elidegenedettsége, a morál elidegenedettsége csak tükre, kifejezője a konkrét normarendszerek, a szokáserkölcsök elidegenedettségének. Ugyanis a társadalmaknak nincs egységes szokáserkölcse. (Csak ott van viszonylag egységes szokásrendszer, ahol egy közösség egy adott réteget integrál.) Az osztálytársadalmak erkölcsi szokásrendszerének összstruktúrája messzemenően az adott osztály (réteg) érdekeinek, azaz az adott integráció szükségleteinek megfogalmazódása. Már ez — a *szokáserkölcs-rendszerek egészének osztály-, illetve rétegjellege — elidegenedési jelenség.* Ezek a szokáserkölcs-rendszerek egészen *heterogén szintű és tartalmú* követelményeket foglalnak össze. Vannak közöttük, melyek — az adott osztály, illetve réteg adta lehetőségeken épülve — többé-kevésbé nembeli értékeket hordoznak, olyanokat *is* hordoznak; vannak közöttük egészen esetlegesek, *kizárólag* az adott osztály vagy réteg legkonkrétebb érdekeit kifejezőek; vannak olyan szokások, melyek semmiféle értéket nem hordoznak, csupán megtartásuk, illetve elvetésük válik erkölcsi problémává, amennyiben a hozzájuk való egyedi magatartási viszony az adott osztály (réteg) számára

többé-kevésbé jelentős. Az emberiség fejlődése szempontjából lényeges értékek kerülnek egy nívóra olyan követelményekkel, melyek közömbösek az erkölcsi fejlődés iránt, vagy egyenesen ellentétben állnak azzal. A dehumanizáló követelmények bizonyos korok, osztályok, rétegek erkölcsi szokásrendszerében túlnyomóak is lehetnek a humanizáló vagy viszonylag humanizáló értékekkel szemben.

Mi több: az egyes rétegek szokáserkölcsein belül is létrejönnek ellentétek; más típusú követelményei vannak az egyeddel szemben a magánéletnek és a közéletnek; mások a társasági életnek és az üzleti életnek. *Az osztálytársadalmak emberei a parancsok, követelmények és tilalomfák sűrű erdejében élnek.* Marx írja a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban: „A nemzetgazdaságtan morálja a *szerzés*, a munka és a takarékosság, a józanság — de a nemzetgazdaságtan azt ígéri, hogy kielégíti szükségleteimet. — A morál nemzetgazdaságtana a jó lelkiismeretben, erényben stb. való gazdagság, de hogyan lehetek erényes, ha nem vagyok, hogyan lehet jó lelkiismeretem, ha semmit sem ismerek? — Az elidegenülés lényegében van megalapozva ez, hogy minden szféra más és ellentett mércét alkalmaz rám, mást a morál és mást a nemzetgazdaságtan, mert mindegyik az ember egy meghatározott elidegenülése és mindegyik az elidegenült lényegi tevékenység egy különös körét rögzíti, mindegyik elidegenülten viszonyul a másik elidegenüléshez . . . Egyébként a nemzetgazdaságtan és morál ellentéte csak *látszat*, és *amint* ellentét, megint nem is ellentét. A nemzetgazdaságtan csak a *maga módján* kifejezi a morális törvényeket."[20]

A fenti idézetben Marx elsősorban a morál és az erkölcsi szokásrendszer ellentétéről beszél, bár ezt nem választja el a szokásrendszereken belüli ellentmondásoktól. A mi számunkra azonban az idézetből elsősorban az az érdekes, amit az elidegenült szférák *egymáshoz való elidegenült viszonyáról*, továbbá e szférák végső soron való összetartozásáról mond. Az elidegenült viszony abban jut kifejezésre, hogy az emberek — mint erről már beszéltünk — többnyire nem is érzékelik, nincsenek tudatában annak, hogy egészen különböző értékrendszereket internalizálnak; ezek békésen élnek egymás mellett a partikularitásban. A partikuláris ember nem tudatosan választ, hanem „lavíroz" a különböző értékek között. Ez az egymás mellett élés azonban valóban nem pusztán egymástól való elidegenülésük, de összetartozásuk jelzője is. A konkrét erkölcsi szokásrendszerek puszta követéséhez hozzátartozik a morál, ahogy a morálhoz is hozzátartozik a konkrét normavilág ismerete és elismerése. Az osztálytársadalmak korában a partikuláris motívumok elfojtása, illetve irányítása csakis ezen az úton biztosítható.

Közelebbről: amíg a partikularitás alávetése a társadalmi követelményeknek egy szoros és természetadta közösségen belül történik, addig a konkrét és elvont normák alig hasadnak ketté, az elvont normák alig kodifikálódnak. Az elvont normák első — klasszikus — megjelenése olyan szituációkra esik, mikor laza közösségeket integrálni akartak, s ehhez a szokásnorma nem volt elegendő. (L. a tízparancsolat funkcióját a zsidó nép történetében.) Minél inkább egyedekből épülnek fel már maguk a közösségek is, annál inkább szükség van az elvont normákra (melyeket isteni parancsokká misztifikálnak) ahhoz, hogy az egyedek partikuláris törekvéseiket a követel-

[20] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok* 83.

ményrendszereknek alávessék. Az úr szolgálatának parancsa s az ezzel járó erkölcsi szokáskövetelmények csak akkor voltak a középkori jobbágy számára elfogadhatók, ha az elvont normák feltétlen erkölcsi parancsaiból következtek, azokkal fűződtek egybe. Nem utolsósorban innen ered a kereszténység rendkívüli szerepe a feudális viszonyok stabilizálásában. Így teszik a protestantizmusban később az istenivé misztifikált nembeli-elvont követelmények a mindennapi szorgos munkát, a javak gyarapítását is kötelezővé. Az elvont és konkrét normák (és az egymástól elkülönülő szokáskövetelmények) így mindig megőrizték az emberek életének *reguláláshan* végső *összetartozásukat.*

Hogy mit jelentett az erkölcs elidegenedése az egyén szempontjából, azt már láttuk. Hiszen a partikuláris egyed, akivel a morál és az erkölcsi szokásrendszer ellentétes, de egymást feltételező követelményei szemben állnak, maga is elidegenedett egyed. Szemben áll vele egy bonyolult, ellentmondásos követelményrendszer, mely azt követeli tőle, hogy partikularitását vesse alá különböző szokásainak és normáinak. Ez azonban lehetetlen, vagy legalábbis *egészében* lehetetlen. A partikuláris egyed ennélfogva inkább „átlavírozza" magát az életen. Megtartja azokat a normákat, melyek megtartása önfenntartásához szükséges; ennek érdekében nyomja el, illetve tereli más irányba partikuláris motivációit. Amennyiben a közegben való „fennmaradását" nem gátolja, más követelmények felett szemet huny. Hagyja magát regulázni — többé-kevésbé mértékkel. A mérték határa — a partikuláris egyed esetében — végső soron a közvélemény. Az individuumnál a „lavírozás" helyét az erkölcsi okosság tölti be; az individuum számára ezért a közvélemény nem szélső határ. A közvélemény szemében „láthatatlan" partikuláris motivációval is szembefordulhat, ahogy a közvélemény által elítélt szándékot vagy cselekvést is — szélső esetben — helyesnek tekintheti.

Hozzá kell tennünk azonban, hogy a morál és az erkölcsi követelményrendszerek korántsem pusztán a partikuláris nézőpont és motiváció ellen irányultak: gyakran kötötték gúzsba — ahelyett hogy kultiválni engedték volna — az egyed partikuláris *adottságait* is. Általános és „sűrű" követelményrendszereikkel akadályozták az ember individuummá fejlődését; gyakran törtek a nembeli értékek és érzelmek ellen. Az istenek szomjaznak; vérre és verítékre. S amíg az egyeddel pusztán a morál és az erkölcsi szokásrendszer áll szemben — mindig is szomjazni fognak.

Sötét színekkel festettük le az elidegenedett — morállá és erkölcsi szokásrendszerekké idegenedett — erkölcsöt. De az elidegenedés nem azonos az eredendő bűnnel, nem fogható fel puszta negativitásnak. Mert *az osztálytársadalmak körülményei között más, mint éppen ez a sokszorosan elidegenedett erkölcs nem állt rendelkezésre ahhoz, hogy a bírásra, szerzésre állított partikularitást regulázzák,* s hogy beléje oltsák a nembeli kötelességek csíráit még értékek eltiprásának árán is. Az erkölcs — mind a morál, mind a szokásrendszerek formájában — az emberiség hatalmas vívmánya, az értékfejlődés motorja és hordozója.

Az osztálytársadalmak történetének legnegatívabb emberi-társadalmi erői ezért nem azok, melyek a morál elismerésével konkrét — elidegenedett — szokásrendszereket építenek ki; ezek a partikuláris egyed minden gúzsbakötése ellenére, vagy talán éppen ezért is, mindig kifejlesztenek általános-nembeli értékeket, melyek később az

emberiség elidegeníthetetlen kincseivé lesznek. A legnegatívabb társadalmi erők mindig azok, melyek konkrét erkölcsi szokásrendszerek nevében *tagadják a morált*, tagadják az elvont értékrendszer érvényességét, s ezzel tudatosan fordulnak szembe az eddigi nembeli értékfejlődéssel (még ha ez elidegenedett értékfejlődés volt is). A fasizmus éppen ezekre a morális törvényekre mondotta, hogy „nem érvényesek". Szépen írja ezt le — éppen a fasizmus elleni hitvallásként — Thomas Mann *A törvény*ben: „Jól tudom, és isten is tudja előre, hogy az ő parancsait nem fogják megtartani, és az ő szavai ellen mindenkor és mindenütt vétkeznek majd. De mindenesetre jéghidegség fogja körül annak a szívét, aki ezt megtöri, mert az ő húsába és vérébe is be van írva, és jól tudja, hogy a szavak érvényesek. — De átok az emberre, aki felkel és így szól: »nem érvényesek«. Átok arra, aki azt tanítja nektek: »Nosza, rázzátok le magatokról! Hazudjatok, gyilkoljatok és raboljatok, bujálkodjatok, becstelenítsetek és emeljetek kést atyátok és anyátok ellen, mert ez illik az emberhez, és az én nevemet dicsérjétek, mert én szabadságot hirdetek nektek« ... Nagyon erős lesz, aranyos széken fog ülni, és a legokosabbnak tartják majd, mert tudja: az ember szívének törekvése kezdettől fogva gonosz. De csupán ennyi az, amit tud, és aki csak ezt tudja, buta, mint az éjszaka, és jobb lenne, ha nem született volna. Mert semmit sem tud az isten és az ember közti szövetségről, amelyet senki meg nem törhet, sem ember, sem isten, mert áthághatatlan. Vér foly majd patakokban az ő fekete ostobaságáért, vér, hogy az emberiség arca pírja elhalványul ... És aki az ő nevét kiejti, az köpjön a világ négy tája felé és mossa ki száját és mondja: »Isten óvjon«. Hogy a föld ismét föld legyen, az ínségesség helye, de mégsem a gonoszság mezeje."

Egy elidegenedett világ erkölcse tehát mindig elidegenedett. De következik-e ebből az, hogy mindig minden egyednek *akceptálnia* kellett ezt az elidegenedettséget, vagy hogy egyenlő mértékben kellett akceptálnia?

Már az sem lenne igaz, ha azt állítanánk, hogy a morális elidegenedés foka minden korban azonos volt, továbbá, hogy mindenkor ugyanolyan típusú volt; az utóbbiról csak annyit, hogy a morál és az erkölcsi szokásszféra szétszakadása, illetve az egyes erkölcsi szokásszféráknak egymástól való elkülönülése korántsem párhuzamosan futó jelenségek. Az egyed beleszületik egy világba, melyben az erkölcs így vagy úgy, ilyen vagy amolyan formában és mértékben elidegenedett. Ezt *egy* bizonyos szempontból akceptálnia *kell*: nem ítélheti meg az emberek átlagát ennek az elidegenedettségnek figyelembevétele nélkül, tudomásul kell vennie azt, hogy egy olyan világban él és cselekszik, amelyben az erkölcs „éppígylétéhez" az elidegenedettség hozzátartozik. Egyszerűen tudomásul kell vennie, hogy az egyedek ebben a világban gyakorta csak akkor tudják kielégíteni vágyaikat, szükségleteiket (emberi vágyaikat, humanizált szükségleteiket is), ha szembefordulnak a kor erkölcsi szokásrendszerével, esetleg történetileg teljesen jogosult és felszámolhatatlan szokásrendszerével is; egyszerűen tudomásul kell vennie, hogy bizonyos ellentmondások a morál és az erkölcsi szokásrendszer világa között elkerülhetetlenek. Mikor Jézus megakadályozza a házasságtörő asszony megkövezését azzal, hogy az vesse rá az első követ, aki maga sohasem vétkezett — szintén ezt a tényt akceptálja.[21] Akik mások megítélésében nem

[21] A kereszténység formálisan is akceptálja ezt a feloldozás rítusával.

veszik tudomásul ezt a tényt, akik vagy az elvont morált állítják kizárólagos értékként a szokásrendszerrel szembe, vagy a szokásrendszert kizárólagos érvényűként az elvont morállal szembe, vagy az erkölcsi szokásrendszert, illetve elvont morált a partikularitás igényével szembe, *azok elidegenedetten reagálnak az erkölcsi elidegenedésre.* — De csak ebben az egy vonatkozásban kell az egyednek az elidegenedést akceptálnia. Ezen belül mindig megvan a lehetősége arra, hogy saját életvitelében — ha nem is megszüntesse, de — többé-kevésbé csökkentse azt. Mi ennek az első és alapvető feltétele? Hogy *felismerje* az ellentmondásokat, és *ellentmondásokként* ismerje fel azokat. Hogy úgy próbálja meg életét berendezni, hogy állandóan kutassa a helyes cselekvés reális *lehetőségeit, az adott viszonyok és körülmények között választható lehető legjobbat.* Természetes, hogy az elidegenedéshez való efféle nem elidegenedett viszony csak viszonylag fejlett individuumoknál jöhet létre, olyanoknál, akik már egységbe ötvözték a nembelihez és saját partikularitásukhoz való tudatos viszonyukat, s akik kialakították a distanciált viszonyt mind partikuláris motívumaikhoz, mind a társadalmi követelményekhez (természetesen az erkölcsiekhez is). Az előbbiekből nem következik, hogy *minden* individuum nem-elidegenedetten viszonyul az erkölcsi elidegenedéshez (az individuum azonosulhat a tiszta morális szférával is, hogy ennek alapján marasztaljon el mindenféle partikularitást). De egyedül az individuum viszonya *lehet* ehhez nem-elidegenedett.

ii) A mindennapi élet erkölcse ugyanolyan *heterogén,* mint a mindennapi élet általában. Mindenekelőtt: a világ, melybe beleszületünk, számtalan *viselkedési előírást* tartalmaz. E viselkedési előírások egyszerű *megtartása* követelmény, melyet a társadalmi közeg minden egyes ember elé állít. A viselkedési előírások a mindennapi életben konkrétek, meglehetős pontossággal írják elő az egyed tennivalóit. A szülőket tisztelni kell, méghozzá a tiszteletnek ilyen és ilyen formákban kell megnyilvánulnia; a templomba járni kell, méghozzá ilyen és ilyen gyakorisággal; a leányoknak így és így illik udvarolni; a sértést meg kell torolni, méghozzá ebben és amabban a formában; a feleséget meg kell verni ebben és ebben az esetben, de nem szabad bántalmazni más (megintcsak körülírt) esetekben. Ahhoz, hogy az egyed környezetében magát fenntartsa, ismernie kell ezeket a — heterogén — viselkedési előírásokat és a maguk *átlagában* meg kell tartani azokat. Az „átlag" szónak itt kettős jelentése van. Egyrészt az emberek átlagának kell a szokásokat betartania, hogy azok érvényesek maradjanak, másrészt a szokások átlagát kell minden egyes egyednek betartania, hogy azok érvényesek maradjanak. Ugyanakkor: az embernek ahhoz, hogy környezetében átlagosan „tisztességes" és „becsületes" maradjon, nem kell *semmi mást tennie,* mint alkalmazkodnia ezekhez az előírásokhoz (megint csak átlagosan). *Nem kell* egységes magatartássá szintetizálnia a különböző követelményrendszerek tartalmát, *nem kell* önálló értékhierarchiát teremtenie a különböző követelmények között. Az egyetlen, amit a mindennapi élet mindenkitől megkövetel: a tiszta partikuláris törekvések alávetése a szokáserkölcs követelményeinek az esetleges konfliktusos esetekben. Már beszéltünk azonban arról, hogy ez a „felfüggesztés" semmiképp sem jelenti a partikularitás „felemelését", meghaladását, hanem pusztán „elnyomását", gátlás alá helyezését.

Max Weber írja, hogy minden vallásos etikát, mely túlmegy a puszta családi kegyeleten és mágikus előírásokon, „két egyszerű motívum determinál, amely a családilag nem kötött mindennapi cselekvést is elsődlegesen befolyásolja: *a jogos megtorlás a sértővel szemben és a testvéri segélynyújtás a baráti szomszédnak*".[22] Ez a két követelmény azért része minden vallásos etikának, mert szerves tartozéka a mindennapi élet erkölcsi szokásrendszerének. Két olyan „elemi normáról" van itt szó, melyek nélkül nem lehetséges — legalábbis az emberiség előtörténetében — mindennapi élet. Mindkettőnek — mint ez könnyen belátható — *direkt vagy indirekt vonatkozása van a partikularitásra.* A sértés viszonzása éppen olyan elengedhetetlen a farkastörvények világában, mint a „szomszédok", a rászorultak megsegítése. Az utóbbi — bármilyen motívumból történjék is — az egyedüli garancia arra, hogy a segítőt — veszély esetén — szintúgy megsegítsék. (Persze megint: társadalmi átlagban, nem minden egyes személyre vonatkozóan.)

Az utóbbi (szomszéd vagy családtag, vagy akár vándor megsegítése) lehet a partikuláris egyed egyszerű reakciója; a közvélemény normája alapján történik. Ugyanakkor ritkán követeli meg a partikuláris motívum „felfüggesztését" is. Ha a szomszédnak nincs sója, de nekem van — adok az enyémből; ha a vándor szállást kér jól fűtött otthonomban — biztosítok számára egy kuckót. Persze előfordulnak olyan esetek is, mikor partikuláris motivációnkat fel kell függesztenünk — anélkül, hogy túllépnénk a partikuláris egyed antropológiai struktúráján. Ebben az esetben azonban nem „erény"-ről, hanem „érdem"-ről beszélhetünk.

Különösen így van ez a mindennapi élet „*határeseteiben*". Mikor veszély, esetleg életveszély fenyeget valakit, s az ember saját biztonsága, egészsége, talán éppen élete kockáztatásával siet megmentésére. A határesetekben való — feltétel nélküli — segítség a mindennapi életben elemi norma, elsősorban akkor, ha nem a társadalom, hanem a *természet* áll a veszélyeztetett egyeddel szemben. Tűzvészből kimenteni vagy tüzet oltani segíteni, vízből kimenteni, éhhaláltól, fagyhaláltól megmenteni — mindez hozzátartozik ahhoz, hogy valaki a mindennapi élet normái szerint „tisztességes" legyen. Hogy azonban ez a határesetekben való — esetleg a hősiességig vitt — cselekvés mennyire még a partikularitáshoz kötött, mennyire a „viszonosság elvárásából" fakad, mutatja az is, hogy például a modern nagyvárosokban, ahol a mentés intézményesítve van (tűzoltók, mentők stb.), továbbá, ahol az emberek nem ismerik egymást, és így a viszonosság-motívum csökken, csökken ennek a határeset-szolidaritásnak kötelező ereje is. Bár korántsem vész el teljesen: az az ember, aki egy fuldokló gyereket lát, ma is gondolkodás nélkül vízbe ugrik; ma sem megyünk el közömbösen valaki mellett, aki rosszul lesz az utcán. Sőt, a határesetekben való segítés követelménye átment a jogba is; például súlyosbító körülménynek számít autóbalesetnél az áldozatok cserbenhagyása.

De ismételjük: a határeset-szolidaritás — lehet a leghősiesebb is — nem megy túl a mindennapi élet körén és ugyanakkor (e kettő nem szinonim!) nem szünteti meg az élet partikularitás köré építettségét. Jelez természetesen valamit egy

[22] Max Weber: *Gazdaság és társadalom.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp. 1967. 190. (Kiemelés tőlem — H. Á.)

emberről, méghozzá nem lényegtelen erkölcsi mozzanatot: *a szolidaritásra való képessége fokát;* de ez még semmit sem mond az egyed erkölcsiségének individualitásáról.

Eddig két aspektusát vizsgáltuk meg a mindennapi élet erkölcsének. Az egyik a szokások (viselkedési előírások) puszta betartása — e viselkedési előírások, mint láttuk, egymáshoz való viszonyukban heterogének —, a másik a „viszonosság" két elemi normája, a sértések megtorlása és a veszélyeztetettek (elsősorban szomszédok, családtagok, szegények és a határszituációkba kerültek) megsegítése. Leszögeztük, hogy e tényezők egyike sem követeli meg a partikuláris magatartás meghaladását. Az individuumnak a „viszonossági" normákhoz is individuális viszonya van. A segítés normáját a rossz individualitás gyakorta *tudatosan* (reflektáltan) nem tartja be, nem egyszerűen gyávaságból, mint a partikuláris egyed. Az erkölcsi individuumnál inkább a „megtorlás" oldaláról merülnek fel gyakorta kétségek (Hamlet). A kereszténység megpróbált ellentétes — elvont — normát állítani a sértés megtorlásának elemi normájával szemben — kevés sikerrel. Sikert csak a kereszténység normáit internalizáló morális individuumoknál ért el.

Most azonban egy harmadik aspektusról is kell beszélnünk. Már a mindennapi életnek is vannak olyan alapvető és általános — tehát a konkrét, heterogén szokásrendszerek *mindegyikében* megkövetelt — normái, melyek nélkül a mindennapi élet lehetetlenné válna. Ezek közül a négy legfontosabbat említem meg, mint: *szótartás, igazmondás, hála, elemi (személyes) hűség.* Ha ez a négy erény nem lenne feltétlen követelmény (ha számtalanszor megszegett követelmény is) a mindennapokban, akkor az emberek egyszerű tájékozódása lehetetlen lenne. (Nem bizonyításként, csak jellemzésként említjük meg, hogy ezeknek az erényeknek milyen nagy szerepük van a köznapi „bölcsességben", mindenekelőtt a közmondásokban.) Ha nem számolhatnék azzal, hogy az emberek — átlagosan — megtartják adott szavukat, hogy jó tett helyébe jót várhatok, akkor mindennapjaimban nem tudnám magamat kiismerni. Ahol ezek az egyszerű erények átlagosan is problematikusakká válnak, az éppen nem a mindennapi élet területe, hanem az ezen túlmenő objektivációkhoz való viszony. Egyszerűen nincs olyan emberi közösség — még a rablóbanda sem —, ahol ezeket az alapvető erényeket a köznapokban, legalább a közösség tagjai iránt, meg ne követelnék.

De még ezek az erények sem mennek túl a partikularitáson. Ugyanúgy a közvéleményre vonatkoznak, ugyanúgy „viszonossági" erények, mint a szomszédon, családtagon stb. való segítés. Ha én — átlagosan és nem kivételképpen — rosszal fizetek jóért, akkor nekem is rosszal fognak fizetni: „aki másnak vermet ás, maga esik bele" — szögezi le ezt a tényt a közmondás „bölcsessége".

Az individualitás erkölcse azonban — a *puszta mindennapi életben is* — túlmegy az előbb elemzett gyakorlaton. Az individuum mindennapos erkölcse sem merül ki a szokáskövetelmények betartásában és a viszonossági erények gyakorlásában. Az individuum — ha nem is homogenizálja a heterogén szokáskövetelményeket — kialakít közöttük egy *értéksorrendet.* Méghozzá nemcsak a heterogén szokáskövetelmények között, hanem azokon *belül* is. Ebben az értéksorrend kialakításának vezérfonala: a nembeliséghez való közvetlen viszony, a nembeli értékekből való „kivá-

lasztás" és azon partikuláris adottságok kultiválása, melyek többé-kevésbé megfelelnek a kiválasztott értéktartalomnak.

Ez természetesen minden individuumra vonatkozik és minden nembeli objektivációhoz való viszonyból következik. A későbbiekben még lesz szó róla, hogy mindenfajta nembeli objektivációhoz való tudatos viszony, tehát mindenfajta individualitás tartalmaz erkölcsi mozzanatokat, mi több, sajátos értékhierarchiát s ezen belül erkölcsi értékhierarchiát is. Minden individuumnak van sajátos, reflektált, maga által kidolgozott erkölcsi arculata. Hogy milyen ez az erkölcsi arculat, az messzemenően annak a függvénye, hogy milyen konkrét értéktartalmú objektivációhoz (vagy milyenekhez) van vonatkozása. Ha például a XVIII. században élve a felvilágosodásért folyó harcot választom, akkor a köznapi élet követelményrendszereiben is tudatosan fogom elvetni a vallásos értékeket, tudatosan állítom a hierarchia csúcsára a racionalitást, az önálló gondolkodást; ugyanakkor megtarthatom önérték gyanánt az élvezetet, a szépségre való törekvést, esetleg a hatalomvágyat is. Ha a XV. század Firenzéjében Savonarola eszméi mellett teszek hitet és ezen eszmék megvalósítását célomnak tekintem, akkor tudatosan vetek el a mindennapi szokásrendszerből is mindent, ami egoizmussal, fényűzéssel, érzéki gyönyörrel van kapcsolatban, s azokat az értékeket helyezem piedesztálra, melyek az aszkézissal, caritasszal harmonizálnak; de itt is nyugodtan tolerálhatom pl. a hatalomvágyat, magas polcra helyezhetem a gyűlöletet (ügyem ellenségeinek gyűlöletét), a kíméletlenséget. Mindkét esetben azokat az erkölcsi tulajdonságokat, erényeket, affektusokat igyekszem magamban kifejleszteni, melyek választott ügyemnek, értékrendemnek megfelelnek — akár „jók", akár „rosszak" ezek a tulajdonságok —, s nem fogok félni attól, hogy ezzel konfliktusba kerülök közvetlen környezetemmel, családommal, a körülöttem érvényesülő hagyományos — heterogén — értékrenddel, a közvéleménnyel. — Emlékezünk azonban, hogy az individuumtól általában megkülönböztettük az úgynevezett erkölcsi individuumot. Ezen azt az egyéniséget értettük, aki a pozitív erkölcsi értéktartalmú cselekvést intencionálja. Ez korántsem annyit jelent csupán, hogy objektíve pozitív erkölcsi értéktartalmú ügyet vállal, hanem hogy ezt — többek között — *éppen azért* vállalja, mert pozitív erkölcsi értéktartalmúnak tekinti. Az erkölcsi individuumban valóban él valaminő kategorikus imperatívus. Természetesen nem szükségképpen egyetemes érvényességűnek szánja tettét (ez mint láttuk, nembeli értékek konfliktusánál amúgy is lehetetlen), de mindenképpen *erkölcsileg általánosíthatónak*. Ez az erkölcsi általánosíthatóságra való törekvés hatja át az erkölcsi individuum mindennapi életét is. Az ilyen individuum állandóan törekszik arra, hogy pusztán partikuláris affektusain, motivációin felülemelkedjen, azaz, hogy ne hagyja magát sem cselekedeteiben, sem döntéseiben, sem ítéleteiben ezektől motiválni. A típusok természetesen itt sem tiszták, itt is úgy beszélünk róluk, mint tendenciatípusokról.

Láttuk tehát, hogy *az individualitás mindennapi etikája is részben már a nem mindennapiból táplálkozik*. A határ a mindennapi és nem mindennapi között itt talán még kevésbé merev, mint más objektivációk vonatkozásában. A nem-mindennapiság kritériuma (újfent: csak tendenciaképpen) a homogenizálódás, méghozzá mind a döntésben, mind a felelősségvállalásban (melyben szintén benne foglaltatik a döntés mozzanata).

A homogenizálódás itt is — mint más objektivációk esetében — különböző szinteken realizálódhat. Kritériumai ugyanazok, mint minden más esetben: összpontosítás az adott feladatra, mindennapi tevékenységeink alárendelése az adott feladatnak (esetleg azok részleges vagy teljes felfüggesztése), minden képességünk koncentrálása a nembeliséghez való felemelkedésre. Lukács Györggyel szólva: „egész emberből" itt is „ember egésszé" változunk.

Az erkölcsi homogenizálódás — ismételjük — tipikusan két esetben jön létre: a döntésben és a tudatos felelősségvállalásban. Az előbbiben midőn úgy választunk, hogy választásunkban megvalósuljon az erkölcsi általánosíthatóság, az utóbbiban midőn szintén erkölcsi általánossággal és tudatosan vonjuk le cselekvésünk konzekvenciáit. Természetes, hogy a különbség csak viszonylagos. Minden döntés felelősségvállalás a következményekért, és minden felelősségvállalás kiterjed arra a döntésre, vagy tudatosan elutasítja azt, melynek következményei létrejöttek.

A homogenizálódást követelő erkölcsi döntésben, illetve felelősségvállalásban az ember tehát teljességgel túlemelkedik mindennapjain; teljesen közömbös ebből a szempontból, hogy az élet mely *szférájában* teszi ezt. Mikor Júlia eldönti, hogy inkább meghal, mint hogy Párisé legyen, akkor tettében *ugyanolyan* erkölcsi homogenizálódás megy végbe, mint mikor Brutus megöli magát a philippi csatatéren. Itt szögezhetjük le — bármily paradoxnak tűnik is —, hogy *erkölcsi homogenizálódás* — tehát a mindennapi magatartáson való túlemelkedés — *létrejöhet a mindennapi élet szférájában is.*

És itt kell levonnunk annak következményeit, hogy az erkölcsnek nincs külön szférája, hanem *minden szférában jelen van.* E következmények nemcsak abban állnak, hogy erkölcsi homogenizáció minden szféra vonatkozásában létrejöhet, hanem e homogenizáció sajátosságában is.

Ahol van homogén szféra, ott a homogenizáció folyamata addig tart, amíg az egyed ebben a szférában „mozog"; mihelyt kilép a szférából, megszűnik a homogenizáció is (az egyed visszatér a mindennapi életbe). Ahol azonban nincs különálló szféra, ott a homogenizáció kiindulópontja nem lehet a szférába való emelkedés, ahogy a homogenizáció tartalmát sem jelölheti ki a szférában való „tartózkodás". Ennek következtében az erkölcsi homogenizáció abban a formában, mely kimeríti e fogalom tartalmának és funkciójának minden főbb kritériumát, — mindig *pillanatnyi.* A „pillanat" szó természetesen csak megközelítően határozza meg az időtartamot; annyit kíván pusztán megjelölni, hogy „nem folyamatos", „nem folytonos". Ha tettem erkölcsi általánosságára koncentrálok egy adott döntésnél, akkor végbemegy az erkölcsi homogenizáció, akár politikai, akár jogi, akár a köznapi életben való döntésről van szó. De ha a döntés már megtörtént, akkor a későbbiekben e döntés következményeit vagy viselem, vagy nem viselem. Van, amikor de facto *kell* viselnem (mert a döntés irreverzibilis volt), de erkölcsileg akkor sem szükségképpen; hiszen lamentálhatok, megbánhatom erkölcsi indítékból fogant döntésemet, igyekezhetem „visszacsinálni". Van, amikor de facto sem kell viselnem (ha döntésem reverzibilis). Gyakran nehezebb egy nembeli-erkölcsi döntés következményeit viselni, mint magát a döntést meghozni. Nem kevés a „rendetlen bűnbánat", ahol a homogenizálódás, a partikularitás felfüggesztésének aktusa után az egyed

képtelen mindennapjaiban vagy más szférákban végigvinni döntésének következményeit, visszazuhan egy döntését megelőző erkölcsi színvonalra. Amikor azonban az erkölcsi homogenizálódás pillanataiban fogant döntésem vagy felelősségvállalásom nem egyszerűen objektíve irreverzibilis, hanem szubjektíve is az, akkor post festa egész életem átalakul. Értékhierarchiám átrendeződik a megtalált erkölcsi értékek szempontjából. Az erkölcsi homogenizálódásnak azt a pillanatát, mely az „után"-ban megőrzi érvényességét, mely után nem tudok többé úgy élni, mint annak előtte, nevezzük *katarzisnak*.

Ennyiben különbözik — minden összetartozásuk ellenére is — *a művészi katarzis a szorosan vett etikaitól*. A művészi katarzis megváltoztathatja életemet, de nem szükségképpen. Miután az átélt élményeket, a katarzist kiváltó élményeket *mások élték át*, a konfliktusokat mások vívták végig (ti. a műalkotás hősei), végigélhetem velük az ő konfliktusukat anélkül, hogy ebből az én életemre szükségképpen következtetnivaló hárulna. Az etikai katarzis azonban általam és velem jött létre és csak akkor tekinthető *érvényesnek*, ha az „után"-ban (életem különböző szféráiban) tovább gyűrűzik. — Ehhez hozzá kell tennünk, hogy a katarzis csak legtisztább, legkiélezettebb formája az erkölcsi homogenizációnak, de korántsem az egyetlen.

Mikor az erkölcsi homogenizációról beszéltünk, akkor csak a partikuláris nézőpont felfüggesztéséről szóltunk, de nem a választás tartalmáról. Most azonban nyomatékosan le kell szögeznünk azt, hogy az erkölcsi tartalmú (homogenizációt kívánó) választás igen sokszor *erkölcsi konfliktusok* megoldása során jön létre. Az erkölcsi konfliktusban nem egyszerűen a partikuláris motiváció áll szemben valaminő általános-nembeli követeléssel, hanem *különböző nembeli értékek, különböző érvényes* (és az egyed által internalizált) *normák* állnak szemben egymással. Ilyen szituációban kell az individuumnak törekvéseit erkölcsileg (a norma, az erkölcsi objektivációk felől és felé) általánosítania, s ezzel a kollidáló értékek közül egyet választania, vagy közöttük a hierarchiát megteremtenie. Az effajta értékkonfliktusok legszélsőségesebbike a tragikus konfliktus, mely — ha az egyén végigviszi saját konfliktusát — tragédiához is vezet. Tévedések elkerülése végett le kell szögeznünk, hogy erkölcsi katarzis korántsem csupán tragikus konfliktusokban jön létre.

Két (egymással összefüggő) kérdés azonban még nyitva maradt. Egyrészt: nem szubjektivizáljuk-e a mindennapi és nem mindennapi erkölcs különbségét, ha a homogenizálódást tekintjük az utóbbi kritériumának? Továbbá: mi az a nembeliség, melyhez az ember homogenizálódik, ha az erkölcsnek nincs külön szférája?

Az első kérdésre a megelőző fejezetben már adtunk egy igen általános választ, melyet azonban most specifikálnunk kell. Azt mondottuk, hogy a homogenizálódás nem szubjektív, hanem objektív kritérium (még akkor is, ha van pszichés mozzanata), mivel a társadalmi cselekvés, a nembeli objektivációban való tevékenykedés számára elengedhetetlen; ezeknek az objektivációknak az egyeddel szemben támasztott követelménye. Az erkölcsi homogenizációnak azonban van még egy — döntő — funkciója: a különböző szférák erkölcse *egységének* megteremtése. Mondottuk, hogy a különböző szféraerkölcsök kialakulása elidegenedési jelenség. Nos: az erkölcsi homogenizáció — mely minden szférában erkölcsi általánosítás alapján és formájában jön létre — éppen úgy explicitté teszi az elidegenedett szféraerkölcsökben az

erkölcs — végső, nembeli — egységét, ahogy a gazdasági válság a kapitalista ökonómia egységét. Hogyan lehetséges azonban mindez? Úgy, hogy bár az erkölcsnek nincs külön szférája, mégis létezik *erkölcsi objektiváció*. Az erkölcsi értékek — melyek tartalmazzák az erkölcsi fogalmakat, az elvont normákat, az affektusok erkölcsi értékelését stb. — *ideológiai formában viszonylag önálló életet élnek*, s mint ilyenek regulálják a cselekvést és a motivációt. Mondhatnánk azt is, az erkölcsi fogalmak és normák kváziszférát alkotnak, mint a nembeli erkölcsi fejlődés értékeinek megtestesítői.

Az erkölcsi objektiváció az, mely *minden szférában* motivál. Természetesen szféránként és egyedenként többé vagy kevésbé. Mindenfajta homogenizációnak van vagy lehet erkölcsi tartalma, mozzanata, még akkor is, ha ez nem erkölcsi homogenizáció, ha nem közvetlenül az erkölcsi döntések általánosítására irányul. Nincs olyan jelentős politikai tevékenység, nincs olyan művészi vagy filozófiai objektiváció, mely ne tartalmazná — motivációként és (vagy) tartalomként az erkölcs (az erkölcsi objektivációkhoz való viszony) mozzanatát. Eddig azt mondottuk, hogy az elkülönült szféraerkölcsök létezése elidegenedési jelenség; most hozzátehetjük: az, hogy szféraerkölcsök egyáltalán léteznek, az erkölcs fent elemzett egyetemességének következménye.

Minden egyednek — a legpartikulárisabbnak is — van viszonya az erkölcsi objektivációhoz, még ha ez pusztán úgy jelenik is meg, mint a szokáskövetelmények, elemi normák spontán elfogadása. S ezért nem véletlen, hogy a partikuláris motivációk, affektusok *racionalizálásának* egyik legismertebb formája éppen az *erkölcsi racionalizáció*. „Én jó voltam, de mások rosszak voltak hozzám", „én mindig igazságosan bántam alattvalóimmal", „én mindig hűséges, tisztességes voltam, de te hűtlen és tisztességtelen" — az effajta én-racionalizáció a partikularitás egyik legfőbb öntévesztése és önigazolása. Az individuum distanciált viszonya a partikularitáshoz egyúttal mindig morális distancia is; az erkölcsi individuum az igazságot, az igazságosságot önmagával szemben is érvényesíti és felveszi a harcot a morális önigazolással.

c) A VALLÁS

aa) A vallás *ideális közösség*, ahol is az „ideálison" és a „közösségen" egyaránt hangsúly van. Közösség annyiban, amennyiben integrál, egységes értékrenddel bír, „mitudatot" alakít ki, és ideális a szó kettős értelmében. Egyrészt „keresztbe állhat" egy adott társadalom reális közösségi struktúrájával, integrálhat egészen különböző anyagi és társadalmi bázison alakult közösségeket, heterogén integrációkat (különböző osztályokat, rendeket, nemzeteket), másrészt közösségi funkcióját „ideális" jellegével, azaz *ideologikus* jellegével gyakorolja.[23] Ez az ideológia mindenképpen

[23] Nem értünk egyet Émile Durkheim elképzelésével, mely szerint a vallás összes sajátosságai levezethetők volnának a primitív vallásokból. Durkheim az ausztráliai totemisztikus törzsek vallásából vonja le az összes vallásokra érvényes általános következtetéseket. Mi itt is a marxi módszertanhoz tartjuk magunkat, mely szerint az ember anatómiája a majom anatómiájának kulcsa, s ezért a legfejlettebb vallásokból (elsősorban a kereszténységből) építjük fel a vallásra vonatkozó koncepciókat.

kifejeződik az emberek életét, magatartását többé-kevésbé rendező szokásszabályokban, de nem szükségképpen intézményesedik.

A reális közösségek és az ideális közösségek egymáshoz való viszonya társadalmanként és vallásonként különbözőképpen alakul. A primitív társadalmakban a kettő gyakorta fedi egymást, van, ahol az ideális közösség a nemzeti integráció kifejeződési formája (zsidóság), másutt különböző államok kulturális közösségének fenntartására irányul (görögség), megint másutt az adott államiság ellen vívott harc ideológiai integrációs szervezete (őskereszténység). Ugyanazon ideális közösség viszonya az egyéb integrációkhoz a történelem folyamán messzemenően átalakulhat (zsidóság, kereszténység).

A vallás közösségalkotó szerepéről a későbbiekben még részletesen fogunk beszélni. Előzetesen csak annyit jegyzünk meg, hogy ezzel mindig valaminő *társadalmi szükségletet* elégít ki. Az „ideális közösség" azért létezik, és azért létezik mindig a maga konkrét formáiban, mert az adott társadalom reprodukciójában — gazdasági és társadalmi reprodukciójában — meghatározott funkciója van. Nem megoldás tehát a vallásról a XVIII. század felvilágosítóinak módjára értekezni; de nem lehet a vallás problémáját pusztán filozófiai kritikával sem elintézni (bányássza ki ez a kritika akár a vallásos képzetek értékeit, akár azok értéktelenségét). A vallásos gondolatoknak sosincs önértékük, ahogy a filozófiai gondolatoknak van — *nem elemezhetők tehát önmagukban, csak az ideális közösségeket megalapozó és éltető funkcióikban.*

Ezen a funkción *belül* azonban elengedhetetlen a vallásos képzetek elemzése. Hiszen ezek a képzetek — a világról, az emberről, az istenről, a lélekről stb. alkotott elképzelések — azok, melyek az ideális közösségek ideológiájának magvát adják, melyek tehát az ideális közösségeket „összetartják". Miután olyan elképzelésekről, méghozzá többnyire koherens elképzelésekről van szó, melyek az ideális közösség kollektív elképzelései, amelyekhez való viszony jellemzi az adott közösséghez való tartozást, a vallásos ideológiát alkotó elképzeléseket „kollektívképzeteknek" fogjuk a továbbiakban nevezni.

bb) A vallás olyan kollektívképzet, mely az embernek (emberiségnek) a *transzcendenciától való függőségén* alapul. Bármilyen sokfajta vallás is létezik, bármilyen lényeges tendenciákban különböznek is egymástól, az előbbi mozzanat közös mindegyikben. Ezért született meg a vallás akkor, mikor a „mástól" való függés mint a „másnak" való kiszolgáltatottság tudata kialakult (a természet mint az emberrel szemben álló „objektum" mitizálása), és ezért létezik mindaddig, amíg effajta függés — most már társadalmi elidegenedés formájában — létezni fog. Marx írja a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban: „Egy *lény* csak akkor számít maga előtt önálló lénynek, ha saját lábán áll, és csak akkor áll a saját lábán, ha *létezését* önmagának köszönheti. Az az ember, aki egy másiknak a kegyelméből él, függő lénynek tekinti magát. De teljesen egy másiknak a kegyelméből élek, ha nemcsak életem fenntartását köszönhetem neki, hanem ha ezenkívül még *ő teremtette* az *életemet*, ha ő életemnek a *forrása*, és életemnek szükségképpen ilyen rajtam kívüli alapja van, ha nem a saját teremtésem. A *teremtés* ezért a népi tudatból nagyon nehezen kiszorítható képzet. A természetnek és az embernek önmaga általi léte *felfoghatatlan* a számára, mert ellentmond a gyakor-

lati élet összes *kézzelfoghatóságainak.*"[24] Majd: „Amennyiben azonban a szocialista ember számára az egész úgynevezett világtörténelem nem más, mint az embernek az emberi munka által való létrehozása, mint a természetnek az ember számára való létrejövése, akkor ily módon megvan a szemléletes, ellenállhatatlan bizonyítéka a maga önmaga általi *születéséről*, a maga *keletkezési folyamatáról*. Amennyiben az ember és a természet *lényegszerűsége*, amennyiben . . . az ember számára mint az ember létezése gyakorlativá, érzékivé, szemlélhetővé lett, az egy *idegen* lényeget, a természet és az ember feletti lényeget illető kérdés — oly kérdés, amely magába zárja a természet és az ember lényegtelenségének bevallását — gyakorlatilag lehetetlenné vált."[25]

A vallás tehát elidegenedési jelenség, de annak nem elsődleges, hanem másodlagos formája: a társadalmi elidegenedés következménye, ideológiai vetülete. A transzcendenciától való függés gondolata ennek az elidegenedettségnek legáltalánosabb formája. E függés-ideológiának természetesen végtelen sok — koronként és vallásonként változó — tartalma van. A teremtés-mítosz pusztán csak egyik megnyilvánulása. Most csak néhányat sorolunk fel a függés-képzetek sorából.

1. A társadalmi rendet — mint olyat — transzcendens hatalmak teremtették, vagy legalábbis csak azért „ilyen" ez a rend, mert transzcendens hatalmak így akarták, illetve „megengedték". Max Weber ennek a gondolatnak rendkívül sok variánsát sorolja fel. Ilyenek: a világ azért jó, mert isten ilyennek teremtette; rendjei az igazságosságot testesítik meg (a brahman vallás ehhez még hozzáteszi: azért születtünk éppen ebbe a kasztba, mert korábbi életünkben ezt érdemeltük). Vagy: a világ szörnyű, de ez isten „büntetése" korábbi bűneinkért (az emberiség bűneiért vagy népünk bűneiért). Ennek variánsa: a rossz világgal az istenség próbára tesz bennünket.

2. Tetteinket transzcendens hatalmak irányítják vagy befolyásolják. Megint Max Webertől felsorolt variációk: Minden isten (istenek) akaratából történik, tehát bennünket is a transzcendencia keze vezet tetteinkben. Szabadon cselekszünk, de a transzcendencia adta keretek között; szabadon cselekszünk, de isteni hatalmak keresztezik tetteinket, beavatkoznak azokba, ellentétükbe is fordíthatják stb.

3. Értékrendszerünket transzcendens hatalmaktól kaptuk. Azok jelölték ki erkölcsi elveinket, a jót, amit cselekednünk kell. Megszegése tehát az istenek ellen elkövetett bűn. Az istenek jutalmaznak és büntetnek cselekedeteinkért. Erényünk végső jutalma a túlvilági élet, a megváltás, üdvözülés (személyes vagy kollektív) stb.

A fent említett három — tipikus — függés-képzet univerzális, azaz az ember minden tettére vonatkozik, ennélfogva minden tettét motiválja is. Ily módon a vallási kollektívképzetek — s az ezektől közvetített ontológia és etika — áthatják az osztálytársadalmak átlagos egyedeinek *egész magatartását*[26] a mindennapi élettől a tudatosnembeli tevékenységformákig. A tudatos-nembeli tevékenységeknél a vallásos ideológia s annak motivációi is a tudatos-nembeli tevékenység ideológiáiként, illetve

[24] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok* 76.
[25] I. m. 77.
[26] A polgári társadalom egyedeire ez a fenti általánosságban már nem vonatkozik, hogy miért nem, ennek elemzésére e keretek között már nem térhetünk ki.

motivációiként funkcionálnak; a mindennapi életben viszont — legalábbis átlagosan — partikuláris ideológiaként, illetve motivációkként. Azok az őskeresztények, akik a római cirkuszokban haltak meg hitükért, azok a puritánok, akik fanatikusan harcoltak a Stuartok restaurációs kísérletei ellen, kétségtelenül tudatos-nembeli tevékenységet gyakoroltak vallási képzeteik hajtóerejével; azok a középkori parasztok, akik „készként" és természetesként fogadták el a kereszténységet, „imádkoztak és dolgoztak", s egyszerűen alkalmazkodtak a valláshoz mint „adotthoz", köznapi partikularitásukba építették be a fenti kollektívképzeteket. A mai vallás (legalábbis Európában) messzemenően konvencionálissá vált, csak igen kivételes esetekben — határesetekben — funkcionál nembeli tevékenységek hajtóerejeként (mint egyes antifasiszta papoknál a Hitlerrel szembeni ellenállásban).

De ha el is ismerjük — mivel kétségtelen —, hogy vallási kollektívképzet lehet tudatos-nembeli tevékenységek hajtóereje, hozzá kell tennünk, hogy a vallás mindig, még ebben az esetben is, *konzerválja a partikularitást*. Ez elsősorban a „viszonossági" vallásokra áll — de a nagy világvallások mind ilyenek, úgyhogy joggal általánosítunk. A „viszonossági vallás" (Max Weber kifejezése) a jelentős, a közvetlen partikularitást meghaladó cselekedetekért viszonzást ígér: üdvözülést, a túlvilági élet boldogságát vagy akár a földi boldogságot, illetve beteljesülést a cselekvőnek, esetleg leszármazottainak (a zsidó isten *ezredíziglen* gyakorol kegyelmet azokkal, akik parancsolatait megtartják). Az önfeláldozás, a közvetlen partikularitás legyőzése a vallásos motívumú nembeli tevékenységek esetében tehát a *partikuláris szükségletek teljesebb, igazibb kielégítésének* reményével jár együtt. De nemcsak a viszonosság „hizlalja" ezt a — másodlagos — partikularitást, hanem a *kiválasztottság* gondolata is. A vallásos ihletésű nembeli tevékenységet mindig a *vakhit* kíséri, hit a transzcendens hatalmakban, melyek ezt vagy amazt a tettet óhajtják, s melyek erre a tettre éppen a cselekvőt „szemelték, választották ki". Az „éppen én vagyok a kiválasztott", az „engem jelölt ki az isten az adott feladatra" olyan tudat, mely újra csak partikularitásra épül. Szépen írja le ezt a kiválasztottságtudatot Kierkegaard Ábrahám áldozatának elemzésekor.

Ámde a vallásos motiváció a tudatos-nembeli tevékenységeknél csak kivételesen elsődleges, uralkodó. Az emberiség történetében túlnyomóak azok a tudatosan-nembeli tettek, melyek elsődleges motivációja társadalmi-politikai, és a vallásos motiváció ennek *alárendelve*, másodlagos vagy harmadlagos szerepet játszik. Fel akarom szabadítani szülőföldemet és *ehhez* isten áldását kérem stb. Gyakorta akkor is másodlagos a vallásos motiváció, ha a cselekvő magát isten választottjának tekinti. (Jeanne d'Arc esete.)

A vallásos kollektívképzet motivációja esetében azonban nemcsak a viszonosságképzet vagy a kiválasztottság-gondolat teszi problematikussá a partikularitáson való felülemelkedést, hanem az is, hogy *a vallásos motiváció társadalmi átlagban akadálya az individualitás kibontakozásának*. Az individualitást — mint láttuk — distancia jellemzi saját partikularitásához és a mi-tudathoz is. Nos, a vallások elvileg nem tűrik (minthogy vakhiten és ezzel összefüggő feltétlenségen alapulnak) a distanciálódást az adott — elfogadott — kollektívképzetekhez. A valláshoz való individuális viszony társadalmi átlagban csak akkor jöhet létre, mikor egy adott vallás *megszületik*, illetve

amikor *bomlásnak indul.* Például a reneszánsz kor vallásosságát az individuális értelmezések végtelen gazdagsága jellemzi. Így jön létre azután az a tendencia, hogy — legalábbis a nagy világvallások esetében — az individualitás kialakulásának éppen az eretnekségek kedveznek; az „első eretnekek" vallásossága mindig a legindividuálisabb. Mikor viszont az eretnekségekből már áramlatok vagy többé-kevésbé kodifikált vallási irányzatok lesznek, az individuális viszony kialakításának lehetősége egyre inkább csökken.

A mi-tudathoz való distanciálatlan viszony, a feltétlenséghez kapcsolódó hitviszony a vallások esetében rendkívül kedvez annak a jelenségnek, amelyet a korábbiakban már jellemeztünk, és úgy írtunk le, mint a partikularitásnak a mi-tudatban való meghosszabbítását. A mi-tudattal való feltétlen azonosulás (a hit alapján) a *fanatizmus* legkülönbözőbb formáit teremti, s ez újra csak „hizlalja" a partikularitást. A személyes gyűlölet, a megtorlás, az agresszió legkülönbözőbb formái találnak kielégülést a mi-tudat nevében folyó küzdelmekben. (Természetesen ez nemcsak a vallásra vonatkozik, hanem minden olyan kollektívképzetre, mely vakhithez kapcsolódik, vagy legalábbis kapcsolódhat; vonatkozik a nacionalizmusra is.) A vallás specifikuma, hogy a mi-tudattal való feltétlen azonosulás a fanatizmus ellenségét: a passzív kvietizmust is eredményezheti.

cc) Láttuk, hogy a vallások közös képzettartalma az emberiségnek a transzcendenciától való függősége, s hogy ennyiben a vallás az emberiség elidegenedettségének ideológiai tükörképe. Számos vallásban felmerül azonban az igény arra, hogy az emberi lényeget a transzcendencia közvetítésével ugyan, de mégis mint *emberi* lényeget ábrázolja. Elsősorban ezért jelennek meg újra és újra istenségek *emberi alakban*, öltenek emberi formát, élik végig az *emberiség kálváriáját.*

Az utóbbi mozzanat nagyon fontos. Mert attól egyetlen istenség sem fejezi ki az emberi lényeget mint *emberi* lényeget, hogy emberi alakot ölt. Egyetlen vallás sem tudja másként istenségét „elképzelni", mint emberi alakban, vagy legalábbis emberi szenvedélyekkel; hiszen éppen az emberi lényeget vetíti ki, transzcendálja: a teremtést, alkotást, az előrelátást. Továbbá saját képességeit „hosszabbítja meg", teszi univerzálissá az istenségben (mint szabadságot, mindenhatóságot). Végül saját partikuláris törekvéseit is ráruházza (a féltékenységet, bosszúállást stb.). Miután Feuerbach elemzései erről a kérdésről ma is helytállóak, nem akarunk több szót rá vesztegetni.

Mi azonban nem az emberi tulajdonságoknak az istenekre való ráruházásáról beszélünk, hanem arról a törekvésről, hogy az *isten ossza meg az emberek földi sorsát.* A görög—római vallásban ez a törekvés úgy jelenik meg, hogy emberekből (hősökből) is *válhatnak* istenek, feltéve, ha olyan mértékben reprezentálnak nembeli-emberi törekvéseket, hogy ezt kiérdemlik (Héraklész), vagy úgy, hogy *olyan istenekkel* operálnak, akik az *emberiségért* való hősies tett következtében osztják — felstilizálva — az emberi szenvedéseket (Prométheusz). A buddhizmusban ilyen a földön járó Buddha legendája. Ez a törekvés azonban a legtisztábban a kereszténységben jelenik meg, *Jézus alakjában.*

Nem tudok egyetérteni Max Weberrel, aki szerint az emberivé vált istenség a vallásokban egyedül *a népi szükséglet, a népi fantázia* kielégítését szolgálja. A népi

fantázia kielégítéséhez éppenséggel elegendő az olyan földön járó istenség legendája, aki mindenben emberi (partikularitásában is!), de éppenséggel nem osztja a földi emberek sorsát. A hangsúly itt inkább a „csodás tettekre", a csodás megszabadulásokra, a nem emberi lehetőségekre esik. A Prométheusz vagy Jézus típusú istenségnél azonban a népi fantázia-igény nem elegendő magyarázat. Itt — szerintem — mindig újra és újra az a szükséglet merül fel, hogy a legenda oldja fel az elidegenedést, hogy az *emberiség „megváltása" úgy jelenjen meg, mint az ember műve.* S miután másként ez gondolatilag nem ragadható meg, úgy vetítik ki szellemileg, mint az isteni és emberi egységét, mint az ember nembeliségét hordozó istenről szóló mítoszt.

Legszebb és legmaradandóbb példa erre Jézus alakja. A kereszténység Jézus-képe — a maga tiszta formájában — *a nembeli individuum* alakja. Olyan individuum ő, aki magában hordozza, megtestesíti az *emberiség nembeli lényegét.* Innen ered, hogy a Jézus-alak vonzó ereje messze meghaladja azoknak a körét, akik „hisznek benne". A vallás alkotta meg, de alakjának jelentősége messze túlnyúlik a vallás hatókörén.

Azt mondottuk, hogy Jézus *individualitás.* Egy istenség természetesen nem lehet úgy individualitás, hogy distanciálja magát a saját partikularitásától. A Jézus-mítosz ezt a problémát oly módon oldja meg, hogy Jézust a tiszta nembeliség reprezentánsává teszi, *Jézusnak nincs partikularitása.* Ez egyáltalán nem „természetes". Utaltunk arra, hogy az ember képmására alkotott istenségek többnyire nagyon is partikulárisak: bosszúállók, irigyek. A zsidók istene magát „féltékeny istennek" nevezi; Létó irigységből nyilazza le Niobé gyermekeit. Jézusban azonban nincs se irigység, se féltékenység, se bosszú. Ugyanakkor — mint a nembeliség reprezentánsa, mint „az ember fia" — messzemenően *egyéni.* Egyéni a viszonya korához, a korban érvényes törvényekhez, illetve szokásokhoz; egyénien alkalmazza az érvényesnek vallott isteni, erkölcsi törvényeket (l. a házasságtörő asszony, a gazdag ifjú, Magdolna történetét). Egyéni végül a halála is; halála az *ő halála,* saját *sorsához* tartozik. — Az egyénített nembeliség teszi különben alakját a műalkotások kiapadhatatlan forrásává is.

A Jézus-mítosz természetesen nem mentette meg a kereszténységet attól, hogy a vallási elidegenedés tipikus reprezentánsa legyen. De létrehozta azt a paradoxont, hogy a kereszténység mint kodifikált vallás mindig lappangó ellentétben állt az eredeti Jézus-mítosszal. (Szépen rajzolja ezt meg Dosztojevszkij a nagy inkvizitor történetében.) A kereszténység sokszoros megújulási képessége a váltakozó társadalmi szituációkban, osztályharcokban azonban nem utolsósorban onnan eredt, hogy az új irányzatok, új törekvések mindig „visszatérhettek" az eredeti Jézus-legendához, hogy annak főalakját *szembeállítsák* a de facto uralkodó kereszténységgel. A Jézus-mítosz gondolatilag (ha nem is művészileg) akkor vált túlhaladottá, mikor a filozófia kezdett megküzdeni az emberiség nembeliségének egyetemes problémájával, s megindultak az első kísérletek az „önteremtő emberiség" gondolatának kidolgozására. (A reneszánsztól kezdődően, de radikálisan — megoldva — csak a marxizmusban.)

dd) Hogy egy nembeli tevékenység vallási vagy nem vallási-e, azt — mint már láttuk — eldönti, hogy a cselekvés motivációinak sorában melyik az elsődleges, illetve a legintenzívebb, ezenfelül — s most újabb problémát érintünk —, hogy mi a cselek-

vés *objektivációs szférája.* A vallás objektivációi maguk a kollektívképzet-rendszerek s az általuk közvetített szokások, követelmények, kódexek (erkölcsi kódexek is), továbbá intézmények. *Vallási objektivációs formához való viszony lehet elsődlegesen nem vallási,* hanem például politikai, etikai, tudományos, művészi. (Például a reneszánsz pápák viszonya az egyházhoz teljesen politikai volt.) És fordítva: *nem vallási objektivációkhoz való viszony lehet elsődlegesen vallási* (mondjuk a képrombolás esetében).

Nem térhetünk ki e keretek között a fent említett tényezők bonyolult összefüggéseinek (s gyakori konfliktusainak) elemzésére. Csak a vallás (mint szükségképpen elidegenedett magáértvaló objektiváció) és egyéb (nem szükségképpen elidegenedett) magáértvaló objektivációk viszonyáról szeretnénk néhány szót szólni.

A legkibékíthetetlenebb ellentét a vallás és a *művészet* között feszül.[27] A művészet ugyanis — és ebben áll pótolhatatlan jelentősége az emberiség történetében — a világot, a sorsot, az emberi életet szükségképpen *mint az emberi tevékenységek eredőjét ábrázolja;* a művészet alkotta világ mindig emberi világ. Két ezredévvel előbb, mint hogy az emberiség megfogalmazta volna saját önteremtésének gondolatát, a művészet már az önteremtés szellemében ábrázolta az embert. A műalkotások világa mindig *immanens;* a műalkotás *defetisizál.* (Ez a defetisizáló jelleg természetesen nemcsak a vallási elidegenedésre, hanem mindenfajta elidegenedésre vonatkozik.)

A művészet ezért képtelen a világot a transzcendencia szempontjából bemutatni. Akkor is képtelen, ha a művész maga hisz ebben a transzcendenciában, akkor is, ha művészetét magát a transzcendencia *szolgálatába állítja.* Fra Angelico Jézust és a kereszténységet akarta szolgálni művészetével; festményei azonban de facto földi sorsokat ábrázolnak, földi konfliktusokkal; Bach Karácsonyi oratóriuma az *ember* felemelkedettségét, az *ember* ünneplését fejezi ki; a legdirektebb vallási líra is *az ember vallásos érzéséről beszél,* tehát nagyon is immanens-földi érzelemről. Az előbbi esetekben elismertük a vallásos érzület motivációs szerepét a műalkotás létrehozásában, s ekkor is hangsúlyoztuk a defetisizáló immanenciát. A vallásos tematikájú művek nagy többségénél azonban még erről sincsen szó (vagy nemcsak erről van szó). Händel az Izrael Egyiptomban c. oratóriumban nagyon is földi, politikai győzelmet ünnepelt; a reneszánsz „szent családjai"-ban pedig közvetlenül is a földi családi idill ábrázolása a cél.

Amennyiben a művészet szándéka szerint transzcendens világot ábrázol, akkor azt vagy „átfordítja" az immanenciába (az istenek stilizált emberek, az isteni sorsok stilizált emberi sorsok), vagy pedig művészileg mond csődöt. A középkori misztérium-játékok jól példázzák ezt a művészi csődöt.

Az, hogy a művészi objektiváció „keresztben áll" a vallási ontológiával, nem minden műfajnál egyaránt és nem is minden időben egyaránt válik kifejezetté. A képzőművészetnek és a zenének vannak egyes korszakai, melyekben „békésen élnek" egyes vallásokkal együtt, sőt, kifejezetten vallások szolgálatában állnak. Ez a szümbiozis abból ered, hogy a minden művészetre jellemző „meghatározatlan tárgyias-

[27] Ennek a problémának részletes elemzését l. Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* c. művének utolsó fejezetében.

ság"-ból (Lukács György kifejezése) ezekben a művészi ágakban a „meghatározatlanságra" nagyobb súly esik. De egyes vallásoknál — illetve egyes vallások bizonyos történelmi fejlődési stádiumában — a konfliktus ezekkel a művészetekkel is kiéleződik. Így tette lehetetlenné a zsidóságnál a második parancsolat a képzőművészet, elsősorban az ábrázoló képzőművészet kialakulását. Vagy — mint ezt legutóbb Zoltai Dénes elemzései bizonyítják — így „zárt ki" a középkori keresztény zenei kódex mindig újra és újra meghatározott dallamkapcsolatokat mint „érzékieket" a vallásilag releváns zenei kompozíciókból. Legélesebb és legkifejezettebb az ellentét a fogalmi művészetek (epika és különösen dráma) és a vallási objektivációk között. Közismert, hogy miképp teszi tönkre Danténál a paradicsom ábrázolását — újfent művészileg — a vallási ihletettségű etika. Mert a művészetnek más az *értékrendszere*, mint a vallásnak (a hogy ezt Max Weber többször is elemezte). A műalkotásban ábrázolt alakok érték hierarchiáját mindig a földi életben betöltött tényleges szerepük alakítja ki; a partikularitást itt kíméletlenül partikulárisnak is ábrázolják — a „viszonosság" reményében cselekvő az értékhierarchiában lejjebb kerül, mint az az individuum, akinek erkölcsi tartalmú cselekvésében a viszonosságnak semmi szerepe nincs. A tragédia a legvallástalanabb műfaj, mert ebben minden ember sorsa saját tevékenységének következményében — s e tevékenység által értékelve — ábrázolódik.

Ugyancsak „keresztben áll" a vallás a tudománnyal — feltéve, ha ennek már kialakult a saját világnézeti töltetű önálló szférája. Mielőtt ez létrejön, addig éppen a vallási általánosítás szintjén dolgozzák ki a tudomány csíráit. (Például az ókori Egyiptomban.) De mihelyt a tudomány saját objektivációs rendszerében relatíve egyetemesebb világmagyarázatra törekszik, szükségképpen kerül konfliktusba a vallási világmagyarázatokkal. Miután e probléma irodalma rendkívül széles és közismert, egynéhány utalásra szorítkozunk. A vallás kiindulópontja feltétlenség (dogmatika), a tudományé *feltételes* tudás. A vallás nem ismeri a hipotézist, mely a tudományban elengedhetetlen. A vallási tudás a kinyilatkoztatásokba vetett hiten alapul, a tudományos tudás — tendenciájában mindig — tapasztalaton, racionális következtetésen és kritikán. Persze a vallásnak is lehetnek empirikus bizonyítékai vagy tudományos racionalizációi. De ezek másodlagos szerepet töltenek be (azokban a vallásokban, melyekben ilyet egyáltalán betöltenek). — Különösen éles vallás és tudomány ellentéte ott, ahol a tudomány eredményei közvetlenül kezdenek ki a vallási dogmatikában adott tételeket, és ott — de ott mindig —, ahol a *genezis* tudományos értelmezése merül fel. A genezist önállóan értelmező természetmagyarázat (filozófia) így már a kezdet kezdetétől (lényegében Thalésztól) fogva tudatosan *demitologizál* és *dezantropomorfizál* abban az értelemben, hogy kiküszöböli a teremtést, a „teremtőtől" vagy „teremtőktől" való függés ideológiáját. A tudományosság intencionálása egy a vallásos intenciótól teljesen *független* motiváció és céltételezés. A vallásnak soha nincsenek tudományos „szükségletei", ennyiben a tudományosság pregnánsabban ellentétes a vallási objektivációval, mint a művészet. Ugyanakkor mégis inkább tesz lehetővé „összeegyeztetési kísérleteket", mint a művészet: a tudományos (elsősorban természettudományos) „részeredményeket" össze lehet egyeztetni egy — módosított — vallási dogmatikával. A művészetnél erről sosem lehet szó; minden műalkotás ugyanis elvileg *egész*, elvileg egy „világ".

A *filozófia* funkciója olyan egységes, individuális világkép teremtése, mely a társadalmi konfliktusok kihordására szolgál.[28] Mint társadalmi konfliktusok kihordására szolgáló egységes világkép eleve *riválisa* a vallásnak. Rivális, méghozzá nemcsak akkor (ami természetes), ha mint nem-idealista filozófia, a valláséval elvileg ellentétes genezis-koncepciót hirdet, hanem akkor is, ha genezis-felfogása „összeegyeztethető" a vallási kollektívképzetekkel. Rivális, minthogy *individuális*, minthogy világmagyarázatában a filozófiát alkotó ember individualitása, moralitása, a valóság konfliktusaiban való személyes választása is tükröződik; rivális, minthogy elismerésében nem hitet, hanem tudást igényel. A vallás „filozofálása", filozófiai alátámasztása — még abban az esetben is, ha a filozófia a teológia szolgálóleánya csupán — *engedmény* a vallás részéről, melyet pozíciója megtartása érdekében egy vele szemben ellenséges erőnek tesz. A skolasztika legdogmatikusabb harcai legalább annyira bomlasztották magát a dogmatikát, mint az eretnekmozgalmak.

A politikai tevékenységben realizálódik leginkább a vallás *ideológiai* funkciója. Különböző társadalmak, osztályok, rétegek vallástípusai aszerint és úgy jönnek létre, majd aszerint formálódnak a továbbiakban is, hogy az adott társadalom, osztály, réteg alapvető érdekeit konstituáló törekvéseknek milyen kollektívképzetek felelnek meg leginkább. Max Weber egész légióját idézi az ezt alátámasztó tényeknek. (Kung Fu-ce vallása, mely mindenekelőtt a legitimitás igazolására szolgál, s ezért helyezi középpontba az ősök és a szülők tiszteletét, a korai iszlám mint a harcosok vallása, a protestantizmus mint a kapitalizmus kialakulásához leginkább „illő" kollektívképzet stb.) Az alapvető politikai törekvést kifejező kollektívképzetek köré természetesen rendkívül sok másodlagos képzet és dogma épül, de mihelyt a *cselekvés* kerül előtérbe, akkor mindig az alapvető érdektörekvésekre épülő ideológián van a hangsúly. Természetes azonban, hogy a vallási objektivációknak is megvan a maguk — viszonylag önálló — élete, s hogy nem mindig és nem mindenféle politikai cselekvésre lehet felhasználni azokat. Ilyenkor új vallások keletkeznek, melyek alkalmasak a feladat végrehajtására. (Megjegyzendő, hogy nem ritka, mikor *egyazon* vallás *különböző aspektusait* különböző rétegek, esetleg egymással ellenségesen szemben álló osztályok használják fel egymás elleni politikai harcaikban.) Emlékeztetünk Engels elemzésére arról, hogy a kereszténység megjelenése óta a francia felvilágosodásban találkozhatunk először olyan *tömegmozgalommal*, mely *nem* vallási formákban fejezi ki saját politikai törekvéseit. A politikai tevékenység vallással való „legitimizálása" (akár spontánul történik ez, akár tudatosan) éppen azért természetes, *mert* a vallásnak — mint elemeztük — affinitása van a partikularitáshoz. A transzcendenciától való „kiválasztottság" gondolata, a „viszonosság" gondolata, az igazságtalanság — istentől követelt — megbosszulásának gondolata, továbbá a *feltétlen tekintélyre* (isten tekintélyére) való hivatkozás rendkívül hatásosan mozgatja meg a partikularitást *is* (persze nemcsak azt!) össztársadalmi célok megvalósítására, akár a kizsákmányolás biztosítása, akár a kizsákmányolás konkrét formáinak felszámolása érdekében folyik ez a harc. Az ügy ily módon mindig a „szentség" fényét kapja.

[28] Lukács György elemzi — Marx nyomán — *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* c. művében (kézirat), hogy a „konfliktusok kihordása" minden ideológia közös sajátossága.

Persze hozzá kell tennünk: ha a politikai törekvések legitimitásukat, „szentségük" fényét a vallásos ideológiától kölcsönzik is, a politikai tevékenység *motivációja* csak másod- vagy harmadrendűen vallási; a közvetlen politikai célkitűzést a harcolók mindig szem előtt tartják. Továbbá: a *politikai objektiváció* — hatalom megszerzése, intézmények szerkezetének megváltoztatása stb. — sem azonos a vallási objektivációval, illetve az utóbbi, mint például a reformációban új egyházi szervezet létrehozása, mindig alá van rendelve az előbbinek.

A vallások egy része kollektívképzeteit, értékrendszerét és ideológiáját kiterjeszti az *etikára* is; ezt Max Weber „etikai vallásosságnak" nevezi. A görög—római vallásban elsősorban a polisz volt az, ami az etikát konstituálta; a vallásnak itt másodlagos (pl. az V. század Athénjében alig érzékelhető) szerepe volt. A zsidó-keresztény vallás azonban feltétlen hatalmat gyakorol a hivők erkölcse felett; az erényeket, illetve erkölcsi törvényeket isten rendelte el, és isten követeli betartásukat is; a vallásosság priméren abban nyilvánul meg, hogy az ember mennyire tartja magát ezekhez az erényekhez, illetve törvényekhez. A „bűn" isten ellen elkövetett bűn. Erkölcsi fényt kapnak az eleve csak vallási előírások is; a vallási előírások megszegése — pl. munkavégzés szombaton vagy a templomba járásnak, a gyónásnak az elmulasztása — szintén a „bűn" kategóriájába esik.

Az etikai vallásosság igen erősen képviseli mindazt — negatívumban és pozitívumban egyaránt —, amit az elidegenedett erkölcsről mondottunk. Nem ismételjük meg tehát, csak összefoglaljuk. Előírásaival kordában tartotta, de ugyanakkor el is nyomta (és ezzel konzerválta) a partikuláris motivációkat. Az etikát a cselekedetnek az erények, illetve a törvények alá való egyszerű szubszumpciójává változtatta. Csökkentette az autonómiát, mert lehetetlenné tette az adott értékek egyikének-másikának elvetését, minthogy minden érték (beleértve az értékek hierarchiáját is) a transzcendens hatalmaktól egyszerűen „adva volt". Az új értékek csak „eretnekség", csak lázadás formájában konstituálódhattak, és magukon viselték a világon-kívüliség, a társadalmon-kívüliség, a „bűn" bélyegét (mint a kereszténységben az erotika). De ugyanez a vallásos etika segített az értékképülés folyamatosságát megőrizni olyan korokban (pl. a korai középkorban), melyeknek nem vagy alig volt államisága. Az erkölcstől való különbözőségre azonban azonnal fény derül, ha a történelmi perspektívára gondolunk. Az elidegenedett morálszféra megszűnésével az erkölcs nem megszűnik, de megvalósul, az elidegenedett vallás megszűnésével általában szűnik meg a vallásos objektiváció, illetve a vallási szféra.

Látszólag csak most jutottunk el eredeti témánkhoz, ahhoz, hogy jellemezzük a vallás szerepét a mindennapi életben. Valójában azonban erre is érvényes az, amit olyan sokszor hangsúlyoztunk: hogy a mindennapi és nem mindennapi tevékenységformák között nincs kínai fal, hogy ezek átmennek egymásba.

ee) A vallás — ha különböző formáiban eltérő tartalommal és eltérő intenzitással is — *a mindennapi élet egyik, gyakran legfőbb szervezője.*[29] Az életmódot, az életmód

[29] Ezt a funkcióját is elemzi Lukács György: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* c. művének (kézirat) ideológiáról szóló fejezeteiben.

ritmusát természetesen alapvetően a gazdasági tevékenység szabályozza. De a mindenkori vallás ad — többek között — ennek a gazdaság szabályozta életmódnak és életritmusnak *formát*. A köznapi élet „természeti" csomópontjait, a születést, a „felnőtté válást", a párosodást, a halált már a legősibb vallásokban vagy pszeudo-vallásokban ceremóniák egész sora kísérte. S ezekről a ceremóniákról egyetlen vallás sem mondott le a későbbiekben sem, csak egyre több társadalmi-világnézeti-etikai tartalommal töltötte meg (keresztelés, házasság, egyházi temetés). De nemcsak a köznapi élet csomópontjainak ad formát a vallás, hanem a szó szoros értelmében vett mindennapoknak is. A zsidó-keresztény vallás kodifikálja a „hetedik nap" munkaszüneti jellegét; ima, harangozás „tagolja" a munkanapokat. Gazdasági vagy egyéb vállalkozások előtt az antik polisz-polgár jóshoz fordul, a középkori úr vagy paraszt a pap tanácsát kéri. A vallási ceremóniák megtartása a legmindennaposabb tevékenységet is (pl. étkezés) „megformálja", még esztétikai aurával is körülveheti. A gyülekezeti vallások sajátos *nyilvánosságot* teremtenek, ahol — pusztán általános prédikációk vagy konkrét utalások formájában — beleszólnak híveik életmódjába, állandó jelleggel rögzítik az életmód kötelező vagy kívánt tartalmait. Ideális közösségként a vallás szervezi az „összetartozás" ceremóniáit mind a békés életmódban, mind — s ez igen jelentős! — a hadviselésben. A vallás segít a gazdasági tevékenység reguláz ásában (pl. a kereszténység a középkorban tiltja keresztény ember számára az uzsorakölcsönt), szabályozza a jótékonyságot, kodifikálja és ellenőrzi a családi „kötelességek" megtartását, kiterjeszti hatalmát a higiéniára, a szexuális életre is. Egy adott vallás értelmében élni tehát — legalábbis az adott vallás virágkorában — sosem egyszerűen annyit jelentett, mint „hinni" benne, vagy legfőbb dogmatikáját elismerni, vagy törvényeit globálisan megtartani, hanem egyúttal az életmódot a vallás követelményei és „formái" szerint berendezni. Mikor egy vallás már nem ad formát a mindennapi életnek, ez az adott vallás formálissá válásáról tanúskodik.[30]

Igen szívós a vallás mindennapi életet szervező szerepe a szexualitás regulázásában. Ez a nem etikai vallásoknál is jelentős, helyenként az etikai vallásokhoz viszonyítva fordított előjellel (pl. orgiák szervezése). Az etikai vallások közös sajátsága a szexualitásnak a házasság keretei közé való szorítása (méghozzá a polgári gyakorlattól eltérően, legalábbis elvileg, *mindkét* nem számára). Ez egyáltalán nem jelent szexualitásellenességet. Nincs erről szó a zsidóságnál sem, de különösen nem az iszlámban, melynek még paradicsoma is a hurik nyújtotta gyönyörökkel van színezve. De a szexualitás formája csak a házasság lehet (akár egy-, akár többnejűség alapján). Fokozottan van ez így a kereszténységben, ahol — mint Max Weber elemezte — a szűzességnek karizmatikus jelleget tulajdonítanak (megint: mindkét nemnél). De a kereszténység is kivételnek tekinti a szűzességet (éppen ez adja karizmatikus jellegét), ahogy kivételnek tekinti az anyagi javakról való lemondást is. (Kivéve az

[30] Kardos László igen érdekes vizsgálatot végzett Bakonycserje községben, melynek lakossága zömmel evangélikus, kisebb részben katolikus s ugyanakkor néhány szektába is tömörül. A vizsgálat kiderítette, hogy csak a szektákhoz tartozók vallásossága tartalmazta az életmód formáinak a vallás szellemében való felépítését, míg a nagy egyházi vallásokhoz való viszony egyetemlegesen konvencionálisnak bizonyult. Lásd *Egyház és vallásos élet egy mai faluban*. Kossuth, Bp. 1969.

őskereszténységet.) A kereszténység sem a szexualitás ellen hirdet harcot, hanem a szabályozatlan, meg nem formált szexualitás ellen, a házasságonkívüliség ellen, továbbá — és ez különbözteti meg a zsidóságtól és az iszlámtól — a szexualitás kultiválása, azaz az *erotika* ellen.

Hogy miért bizonyult ez az életformát regulázó mozzanat szívósnak, annak elemzése nem ide tartozik. Csak példaképpen utalhatunk arra, hogy számos, a keresztény valláshoz a középkorban hozzátartozó életforma-regulázó elv a gazdasági és társadalmi viszonyok átalakulásával — elsősorban a kapitalizmus kialakulásával — összeegyeztethetetlenné vált. Az egyháznak a pénzre vonatkozó, a pénzgazdálkodással szemben álló előírásait egyszerűen elsöpörte a pénzgazdálkodás általánossá válása. A nap nap utáni templomlátogatás az élettempó meggyorsulásával, a modern gyáripar kialakulásával (legalábbis a városi lakosság számára) értelmetlen és teljesíthetetlen követeléssé válik (a protestantizmus ezért *tudatosan* fel is adja). Miután azonban a polgári társadalom ökonómiája ugyanúgy szükségessé teszi a monogámiát, mint a letűnt feudális társadalomé, a szexualitás regulázásának követelménye (mint követelmény) a régi formájában érvényben maradt.

De ez csak a probléma egyik oldala. A másik a vallásnak a partikularitáshoz való általános viszonyából ered. Sokszor leszögeztük, hogy a vallás viszonya a partikularitáshoz kettős: egyrészt elnyomja, másrészt — éppen az elnyomás következtében — konzerválja. Különösen erőteljesen gyakorolta a vallás (elsősorban a kereszténység) ezt a kettős funkciót azokkal a partikuláris motivációkkal kapcsolatban, melyek az ember természeti lényéből fakadtak. S itt természetesen nemcsak a szexualitásról volt szó; hiszen a hét főbűnben egymás mellé kerül a „bujaság" és a „falánkság". Csakhogy a „falánkság" elítélése nem közvetlenül emberek közötti viszonyt érintett, de a „bujaság" elítélése igen. Itt a kereszténység viszonya a partikuláris (s ebben az esetben magábanvaló nembeli) ösztönökhöz és indulatokhoz megakadályozta — méghozzá évszázadokon keresztül — azt a folyamatot, melyet Marx „a természet humanizálásának" nevezett. A modern pszichológiában oly sokszor elemzett, éppen a „civilizált" embereknél gyakori szadista ösztönök, ezeknek az ösztönöknek elburjánzása és fixálódása nem kis részben a másfél évezredes keresztény hagyománynak a következménye.

A „természet humanizálása" a mindennapi életben azonban *sosem* lehet egy vallás ideológiája. Mert egy efféle koncepció „keresztben áll" a vallási ontológiával, a „szellem" *uralmával* a „természet" felett; a természet humanizációja csak olyan ontológia életformáló elve lehet, mely az emberiség önteremtéséből indít, tehát elvileg áll ellentétben a vallási ontológiával. A princípiummá tett szexualitás, illetve erotika, mint a klasszikus — legszebben Mozart ábrázolta — donjuanizmusban, *elfogadja* a vallásos ontológiát, miközben magatartásában lázad ellene. Itt is egy *uralom* megteremtéséről van szó: a partikuláris és egyúttal néma-nembeli szükséglet *hegemóniájáról* a történeti-etikai-kulturális magatartás felett. Aki az erotika *tiltottságát* élvezi, az akceptálja a transzcendens etikát.

A mindennapi élet megszervezésében, „formába öntésében" a vallás, természetesen a szektavallások kivételével, *sosem egyeduralkodó*. A természetes közösségekben — elsősorban a paraszti közösségekben — legyőzhetetlen riválisa a laikus mítosz, az

ősi, a vallás akceptálását megelőző hiedelmekből származó babonák rendszere. Ezeket részben „beolvasztja" (egyebek között a természeti ünnepeket átalakítja vallási ünnepekké), részben üldözi (boszorkányperek). De rivális a szintén részben a vallás akceptálását megelőző időkből eredő, másrészt a közösségek ökonómiai szükségleteiből állandóan újjászülető laikus szokáserkölcs-rendszer, szokás-jogrendszer is. Az utóbbinál a megengedett, illetve meg nem engedett egyáltalán nem esik össze a vallásban megengedettel, illetve meg nem engedettel. A keresztény urak — olyan korban, midőn a termelésnek a „gyomorfal" szabott gátat — nap nap után mulattak és dáridóztak, hiába ítélte el a vallás a „falánkságot"; berendelték a jobbágylányokat az „első éjszaka" jogán — hiába ítélte el a vallás a „bujaságot"; a feudális-partikuláris háborúkkal az egyház sosem birkózott meg. De ugyanígy rivális a vallásnak az állami jogrendszer (különösen a nagy nemzetállamok kialakulásától), mely szintúgy közvetlenül szól bele az emberek mindennapi életébe. Rivális a vallástól eltérő értékrendszert sugalmazó művészet, rivális — különösen a kapitalizmustól fogva — a mindennapi életbe leszivárgó tudományos és filozófiai ideológia, rivális a laikus politika. Az olyan politikai mozgalmak, pártok, melyeknek életforma-igényeik vannak, tudatosan is felveszik a harcot a vallás köznapot regulázó funkciójával (így a XIX. században alakult szakszervezetek). Részletesebben a következőkben fogunk beszélni a politika és jog szerepéről a mindennapi életben.

Ha azonban az előbbiekben leszögeztük, hogy a mindennapi élet megszervezésében a vallásnak mindenkor van riválisa (és hozzátehetjük: ma a vallás szerepe a mindennapi élet megszervezésében — különösen a városokban — hatodrangú helyre szorult), akkor azt is le kell szögeznünk, hogy a vallás szerepe a mindennapokban nem *csak* a mindennapi élet megszervezésében nyilvánul meg. S most kell visszatérnünk a vallásnak az egyéb tudatos-nembeli tevékenységekhez való — már elemzett — viszonyára. Ezeket a nembeli tevékenységeket gyakorta a vallás *közvetíti* a mindennapok felé. A vallásos etika nemcsak szokáserkölcs, hanem — mint minden etika — az erkölcsi elvek internalizálását követeli; így általános nembeli értékek internalizálása (gondoljunk a „Ne ölj!" parancsolatára) vallásos közvetítéssel juthat el a közvetlen környezetét soha el nem hagyó, annak horizontján soha túl nem látó emberhez. A vallás mozgósíthat politikai tevékenységre, illetve *politikai ítéletalkotásra;* ideológiát adhat ahhoz, hogy az emberek köznapjaikban *igenlőleg* viszonyuljanak környezetük gazdasági-társadalmi rendszeréhez (többnyire ez történik), de adhat ideológiát ahhoz is, hogy felismerjék közvetlen környezetük társadalmi-gazdasági rendszerének *igazságtalanságát* és életüket ebből a szempontból formálják meg, illetve értékeljék (eretnekmozgalmak). Közvetítheti a művészetet, ahogy a templom vagy az egyházi zene a középkori ember primér és mindennapjait átható élményévé vált. Adhat egyetemes ideológiát az életvitelhez — többnyire megnyugtató, az ellentéteket elsimító ideológiát, esetlegesen akár lázadó ideológiát is. Adhat ideológiát ahhoz, hogy az emberek „kilépjenek" mindennapjaikból (tömegesen a vallásháborúk idején, kivételesen „a hit lovagjai" esetében).

S végül még egy megjegyzés. Azok a vallások vannak a legnagyobb hatással a köznapi élet megszervezésére, a köznapi életvitel egészére, melyek mint ideális közösségek egyúttal reális *közösséget* is adnak. Vagyis elsősorban azok a vallások,

melyek *összeesnek* egy más — nem vallási — közösséggel, ennek ideológiai vetületén (egy adott nemzetséghez, illetve néphez tartoznak); ilyenek továbbá a gyülekezeti vallások. A gyülekezeti vallásnak akkor és ott van a legerősebb életformáló ereje — akkor és ott győzi le leginkább riválisait feltéve, ha vannak ilyenek —, ahol viszonylag *szabadon* választott, ahol el lehet hagyni, mert nem közvetlenül a gazdasági közösségre épül, hanem elsődlegesen politikai-erkölcsi-világnézeti egység; mert más vallások közegében lép fel. Így volt hihetetlenül intenzív életformáló jellege az őskeresztségnek, az eretnekmozgalmaknak, a középkori zsidóságnak vagy a korai protestantizmusnak. Az egyházzá szerveződött, a „hivatalos" gyülekezeti vallások sorsa a konvencionálissá válás s ezzel együtt — riválisok létezése esetén — a mindennapi életben betöltött hatalmának kénytelen-kelletlen „megosztása".

d) POLITIKA, JOG, ÁLLAM

Politikai tevékenység — a szó szélesebb értelmében — minden olyan cselekvés, melyet egy adott integráció érdekében, „mi-tudattal" hajtunk végre; a politikai tevékenység tudatos célja mindig az adott integrációra, esetleg integrációkra (polisz, állam, nemzet, osztály, réteg)[31] vonatkozik. Természetes, hogy a politikai tevékenységen belül is fellépnek az énre vonatkoztatott tételezések (pl. ilyen és ilyen pozíciót kell magamnak biztosítanom, hogy itt vagy ott vezető szerephez juthassak, tervemet végrehajthassam stb.); de az énre vonatkoztatott tételezések is mindig egy integrációhoz kapcsolódnak. A politikai tevékenység — a szó szűkebb értelmében — mindig a *hatalomért* folytatott tevékenység. A „mi-tudattal" végrehajtott cselekvések közül azok, melyek belefolynak a *történelem* menetébe, többé-kevésbé, közvetlenül vagy közvetve mindig kapcsolatban vannak az adott integráció harcával a hatalom megtartására, illetve megszerzésére. (Természetes, hogy ez csak az elidegenedés körülményei között van így.) Mi — speciális vizsgálati céljaink szempontjából — a szélesebb fogalommal fogunk operálni, természetesen annak tudatában, hogy ez az esetek többségében a hatalomért folyó harcot is magában foglalja.

aa) A politikai tevékenység — mint erről már beszéltünk — csak ott és akkor szerves része a mindennapi életnek, ahol és amikor az egyednek a társadalmi munkamegosztás adott helyén való egyszerű reprodukciójához hozzátartozik. Ez azonban az emberiség történetében mindeddig csak kivételesen fordult elő. Ebből a szempontból a politikai tevékenység tárgyalásakor messzebb jutottunk a mindennapiságtól, mint az erkölcs vagy a vallás esetében tettük. Egy bizonyosfajta erkölcs mindig és mindenkor minden egyed reprodukciójához hozzátartozott; egy bizonyos típusú vallásosság, illetve vallásgyakorlás szintén feltétele volt az egyed reprodukciójának minden olyan korban, melyben ideális (vallási) közösség létezett, amelyben a vallás jelentős (ha nem is kizárólagos) szerepet játszott a mindennapi élet megszervezésében.

[31] Ezek — mint könyvünk harmadik részében kifejtjük — magán- és magáértvaló objektivációk.

A mindennapitól a nembeliig vezető utunkon tehát *ebből a szempontból* messzebb jutottunk az előbbitől, közelebb az utóbbihoz, mint az erkölcs vagy a vallás tárgyalásakor.

Minden társadalmi osztálynak, rétegnek van erkölcse; a vallás is — többé vagy kevésbé — minden osztályra és rétegre jellemző (amíg van vallás). De korántsem minden társadalmi osztály vagy réteg gyakorol mindig vagy megközelítően egyenlő intenzitással — politikát. A dolgot bizonyos fokig leegyszerűsítve azt mondhatnánk, hogy míg az uralkodó osztály (uralkodó rétegek, rendek) mindig politizál, addig az elnyomott vagy uralmon nem levő rétegek, osztályok csak a kollektív öntudat bizonyos *minimumának* kialakulásakor, azaz a közös érdekek felismerésekor, a „mitudat" megkonstruálásakor válnak politikailag tevékeny tényezővé. Hogy azonban az uralkodó réteg, rend, osztály százalékosan sokkal inkább „politizál", korántsem jelenti azt, hogy ezek lennének valóban (mint ezt mondani szokás) a „történelmi osztályok". Ugyanis míg az uralkodó osztályok, rétegek politikája — megint durván, társadalmi átlagban tekintve — a társadalmi viszonyok *stabilitásának* fenntartására, tehát konzerválására irányul, addig a nem uralkodó rétegek, osztályok, rendek, mihelyt egyáltalán önállóan politizálni kezdenek (s ennek százalékos aránya jóval kisebb), a *status quo ellen*, az adott hatalmi *viszonyok megrendítéséért* teszik ezt, s ennyiben döntően „történelmi osztályok" — persze megint durván, társadalmi átlagban tekintve. Kétféle határesetben szűnik meg a politikai tevékenység intenzitásának különbsége. Az egyik határeset a forradalomé, illetve polgárháborúé, melyben a „fent" és „lent" politikailag egyaránt és egymás ellen mobilizálódik, továbbá az olyan igazságtalan háborúké, melyek az osztályellentétek kiélesedéséhez vezetnek, s így forradalmak táptalajává válnak; a másik határeset azoké a háborúké, melyekben egy nemzet *létében* fenyegetett: ilyenkor szintén egyaránt mobilizálódik a „fent" és a „lent", de — konfliktusok megőrzése mellett — párhuzamosan, egymást támogatva. Legfolyamatosabb a politikai tevékenység a *gazdaságot* illető konfliktusokban (gondoljunk a városok folyamatos küzdelmére a középkorban önállóságukért, jogaikért, vagy a modern munkásosztály folytonos harcára a munkaidő megrövidítéséért, jobb munkakörülményekért, több bérért). A gazdasági harc — mely végső soron szintén hatalmi harc — még akkor is folyamatos, ha valamely munkásosztály a közvetlen politikában passzívan aláveti magát az uralkodó elit döntésének (mint például a mai USA-ban).

Mindezzel csak azt mondottuk, hogy az uralkodó rétegek, osztályok egyedeinek mindig is nagyobb volt az esélyük arra, hogy köznapi életükben politikai tevékenységet *is* gyakoroljanak, míg a kizsákmányoltaknak vagy a nem uralkodóknak nagyobb az esélyük, hogy a status quót megdöntő politikai tevékenységet folytassanak. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy — kivételektől, mint az antik poliszok virágkora, eltekintve — az uralkodó rendhez, osztályhoz tartozó minden *egyed* mindennapi életéhez is hozzátartozhat a politikai tevékenység, ahogy azt sem jelenti, hogy — akár a forradalom vagy a polgárháború körülményei között is — *minden* kizsákmányolt életéhez akarva, tudatosan hozzátartoznék.

A vezető politikai tevékenység sosem végezhető mindennapi tudattal. A „vezető" jelző azonban — ebben az összefüggésben — korántsem a „vezető állás vagy szerep"

betöltését jelöli. Vezető politikai tevékenységnek azt a tevékenységet tekintjük, melyben az egyednek van hatóköre ahhoz, hogy döntsön az integrációra vonatkozó akciók felett és a hatókörrel élve, folyamatosan dönt is. A döntés szintje egészen különböző lehet, mint ahogy a döntés hatóköre is. Lehet dönteni egy ország ügyeiben, egy város ügyeiben, egy szakszervezet ügyeiben. De azoknak, akik az integrációkra vonatkozó döntéseket hozzák és e döntések végrehajtásának módját megtervezik, okvetlenül ismerniök kell saját integrációjuk helyzetét, felkészültségét, az erőviszonyokat, az egymással harcban álló osztályok vagy rétegek erejét, illetve gyengéit. Ezek az ismeretek pedig jóval túlmennek a köznapi ismereteken. Lehet, hogy a köznapi tapasztalatban gyökereznek (a tudomány, illetve a tudományos módszerek bevezetése a politikába meglehetősen modern jelenség), de e tapasztalatok egymáshoz illesztése, az ezekből levont következtetések már nem követik a mindennapi gondolkodás menetét. A politikai vezetők többnyire szívós harcot is folytatnak híveik mindennapi tudatával, elsősorban azzal, hogy e hívek saját partikuláris ügyeik elintézését „az ügy" általános elintézésének tekintsék. Gondoljunk csak arra, milyen szívósan (és többnyire eredménytelenül) kellett megküzdenie a paraszttháborúk vezetőinek a hadseregeikben harcoló parasztokkal, akik az egész harcot elintézettnek vélték, ha *saját* földesuruk kastélya felégett, vagy milyen nehézséget okozott a munkásvezetőknek az, hogy egy gyár munkásainak partikuláris tudatát az osztálytudat szintjére emeljék (átmenet a gazdasági sztrájkból a politikai sztrájkba). Mikor Lenin a *Mi a teendő*ben a spontaneitás és tudatosság viszonyát elemzi, akkor éppen erről beszél: a mindennapi tudat és a nembeliséget megtestesítő integrációra, illetve perspektívára közvetlenül vonatkoztatott osztálytudat egymáshoz való viszonyáról.

Már ez a példa is alátámasztja, amit az előbb mondottunk, azt ugyanis, hogy a „vezető" politikai tevékenység korántsem pusztán a vezető politikus tevékenysége. Minden egyed, aki eljutott arra a fokra, hogy döntéseit a közvetlen nembeliből konstituálja meg, tehát aki *képes* az önálló politikai döntésre, és van hatóköre az adott döntés érvényesítésére, vezető politikai tevékenységet végez, még akkor is, ha egyszerű harcos egy adott mozgalomban.

Hogy a politikai gondolkodás — többé vagy kevésbé — elszakad a mindennapi gondolkodástól, még nem szükségképpen jelenti azt, hogy leszámol a mindennapi tudat fetisisztikus jellegével. A mindennapi tudat fetisisztikus tartalmaiban amúgy is mindig nagy szerepet játszanak az osztályérdekeket kifejező ítéletek és előítéletek, s ezeket az adott osztályt — mint integrációt — képviselő politikai gondolkodás spontánul elfogadja. De már itt is egy megszorítást kell tennünk; ugyanis *valamennyi* mindennapi előítéletrendszer elfogadása a politikust szükségképpen bukásra kárhoztatja. A mindennapi előítéletrendszerek sajátossága például, hogy „in group"-okban, illetve „out-group"-okban gondolkozik, saját csoportját, osztályát a legjobb tulajdonságokkal, az ellenfelet a legrosszabbakkal ruházza fel. (Adorno szépen mutatta ezt ki az autoritariánus személyiségről szóló könyvében.[32]) De egy politikus nem indulhat ki abból, hogy saját országa, nemzete, osztálya csupa bátor, kiváló, okos ember-

[32] Th. W. Adorno (stb.): *The Authoritorian Personality*. I. Science Editions, John Wiley and Sons, New York 1964.

ből áll, míg az ellenfél tehetségtelen, aljas és ostoba. Reálisan kell felmérnie az erőviszonyokat, ha saját integrációja ügyét valóban győzelemre akarja vinni. De ezen túlmenően speciális — nem mindennapi — tudásra és tapasztalatra van szüksége, a stratégia és taktika ismeretére (mind a politikai, mind a hadi ügyekben), a lehetőségek felmérésének képességére stb. Fokozottan áll ez a forradalmár politikus típusára. Mint Gramsci írja: „A politikus számára minden a priori rögzített kép reakciós: a politikus az egész mozgalmat a maga levésében szemléli... munkája éppen abban áll, hogy az embereket a mozgásra vezeti, kivezeti őket jelenükből, hogy képesek legyenek kollektíve elérni a kitűzött célt, azaz, hogy »hasonulni« tudjanak a célhoz."[33]

De ez a különbségtevés fordítva is igen fontos, különösen, ha olyan periódusokat elemzünk, melyekben kialakult egy központosított és bürokratikusan felépített államhatalom. Egy ilyen államhatalomban politikai tevékenységet végzőket Max Weber három típusra osztotta fel: az államférfi, a politikus és a hivatalnok típusára. Az államférfi az integráció céltételezésében is dönt; a politikus elfogadja az adott céltételezést és ezen *belül* hozza meg az integráció konkrét mozgását illető döntéseit. Hozzátehetjük, hogy az utóbbit sem lehet mindennapi tudattal végezni. A hivatalnok azonban pusztán végrehajtó. Ezért ahhoz, hogy valaki államhivatalnok legyen, egyáltalán nem szükséges, hogy képes legyen az integráció érdekére közvetlenül vonatkozni. E foglalkozás gyakorlása közben inkább a partikuláris tudatnak a „hivatal", az „ügymenet" mi-tudatára való kiterjesztésével van dolgunk; a pejoratív értelemben vett bürokrata azonosítja magát saját hivatalával, a hivatali szempontokhoz kívülről közeledőt idegennek, mi több, ellenségnek tekinti, aki a hivatal megsértésével egyúttal az ő személyét is megsértette, és fordítva, az ő személye lekicsinylésével azt a hivatalt kicsinyelte, melynek ő a reprezentánsa.

A vezető politikai tevékenység tehát — az eddigi történelemben, kivételektől eltekintve — túllépi a mindennapi élet körét. Ezzel természetesen nem tagadjuk az eleven kölcsönhatást a vezető politikai tevékenység és a politikus mindennapi élete között. Ez az összefüggés a legelemibb tényektől — mint például az időbeosztás — a legbonyolultabb kapcsolatokig — életvitel, magatartás — terjedhet. Messzemenően az adott politikai tevékenység értéktartalmától és konkrét normavilágától függ, hogy milyen befolyást gyakorol a mindennapokra — akár tartalmi vonatkozásban, akár az intenzitás vonatkozásában. Ahol például a politikai tevékenység azt kívánja, hogy az egyed minden partikuláris adottságát vesse alá a mi-tudat által követelt céloknak, a mindennapi élet is nagymértékben alárendelődik a politikai tevékenységnek („was schert mich Weib, was schert mich Kind" — mondja Heine egyik gránátosa, mikor saját ügyévé teszi a bukott császár ügyét). De nem ritka az a magatartás sem (különösen olyan korszakokban, melyekben a köz- és magánélet radikálisan kettészakad), mikor valaki az integráció szintjén cselekszik a politikai szférában, esetleg partikuláris affektusait és motívumait is alárendeli ennek a tevékenységnek, ugyanakkor mindennapi életének „fennmaradó" részét teljesen konvencionálisan, a kor és osztály átlagának szintjén rendezi. Ahogy létezik az a típus is, amely értékválasztás alapján azonosul egy üggyel, ugyanakkor nem veszt el egy bizonyos dis-

[33] A. Gramsci: *Marxizmus, kultúra, művészet.* Kossuth, Bp. 1965. 220.

tanciát sem az adott mi-tudathoz, és a választott tevékenységből kiindulva individualitásként formálja meg mindennapjait is. A „variációk" természetesen rendkívül gazdagok, úgyhogy nem is lehet szándékunk ezeket most felsorolni. Ennyi azonban elég ahhoz, hogy érzékeljük az eleven kölcsönhatást — s e kölcsönhatás különböző típusait — a politikai tevékenység és a mindennapi élet megszervezése között.

A vezető politikai tevékenység bizonyos partikuláris motivációkkal mindig szemben áll (kényelemszeretet, akaratgyengeség, gyávaság stb.), más partikuláris motivációkkal viszont békésen együtt élhet (hatalomvágy, hiúság, gőg stb.). Az adott integráció, az adott konkrét célkitűzés *értéktartalma* plusz az adott választásban rejlő személyes *rizikó* messzemenően dönt arról, hogy a partikuláris motívumok dominálhatnak-e, vagy pedig szükségképpen alárendelt szerepet kell, hogy játsszanak.

bb) Mindeddig a mindennapi élet és politikai tevékenység viszonyát csak egy szempontból vizsgáltuk; abból a szempontból ugyanis, hogy az egyed politikai tevékenysége milyen viszonyban áll *saját* mindennapi életével és gondolkodásával. Most azonban más aspektusból vetjük fel a kérdést. Vizsgáljuk meg, hogy a politikai tevékenységnek milyen hatása van *mások* — ilyen tevékenységet nem vagy csak kivételesen végzők — mindennapi életére.

Miután az emberek mindennapi élete egy adott „világban" folyik, az adott világban történő mindenféle változás hatással van a mindennapok alakulására. Tudjuk, hogy az egyed fölnövésekor „alkalmazkodik" közvetlen környezetéhez, elsősorban azokat a képességeket fejleszti, melyek e környezetnek megfelelnek. A mindennapok természetét messzemenően befolyásolja az, hogy a gazdasági, illetve politikai konstellációk változnak-e, s ha igen, milyen mértékben, kivételesen vagy pedig állandó jelleggel. Ettől függ ugyanis az, hogy az egyednek elegendő-e *egyszer* „megtanulni" az adott mindennapok életvitelét, vagy pedig kénytelen-e folytonosan *újratanulni*.

Természetes, hogy mint *egyedi* eset, az újratanulás szükséglete olyan régi, mint a történelem. A nőnek, aki elveszti férjét, „újra kell tanulnia", ugyanúgy, mint a gazdagnak, aki elveszti gazdagságát, a szegénynek, aki kincset talál, a polgárnak, akit száműznek szülőföldjéről ismeretlen tájakra, a hajótöröttnek stb. Egészen más esetről van azonban szó, ha az újratanulás szükséglete egy egész társadalmi réteget, egy egész generációt, egy egész nemzetet stb. érint.

Ilyen újratanulási szükséglet is létezik, mióta történelem létezik, kivételesen nagy természeti katasztrófák (tűzhányó kitörése, járvány stb.), állandó jelleggel a *háborúk* esetében. Háborúban más mindennapi életet folytatnak a hadra keltek és mást az otthon maradottak. Az „újratanulás" szükséglete lép (vagy legalábbis léphet) fel, ha az ellenség a földet elfoglalja, más társadalmi-politikai intézményeket vezet be, vagy ha egyszerűen feldúlja az országot. Ebben az újratanulásra-késztetésben — tradicionális társadalmakat tételezve — nem kevés pozitív vonás is van.[34] Olyan esetekben, midőn a társadalom méhében amúgy is új termelési módok lehetőségei

[34] A hadsereg, illetve a háború termelőerőket és társadalmi viszonyokat fejlesztő karakterét Marx nyomán Tőkei Ferenc fejti ki *Hadsereg és társadalom* c. tanulmányában. Lásd *Antikvitás és feudalizmus*. Kossuth, Bp. 1969.

szunnyadnak, *hirtelen* napfényre juttatja ezeket, új termelőképességek és intézmények születését sietteti.

A polgári társadalom kialakulása előtt azonban csak igen kivételesen fordult elő, hogy egy integráció életfeltételei viszonylag békés körülmények között egy generáción belül (tehát ott, ahol szükséges az áttanulás) megváltozzanak. Ilyen kivételes helyzetben volt az i. e. V. századbeli Athén vagy a XV. századbeli Firenze — de az utóbbi már a polgári átalakulás prelúdiuma is volt. A termelés végtelen processzusának beindulásától kezdve azonban a gazdasági változások tempója rendkívül felgyorsul. De még e ritmusváltás feltételei között sem voltak olyan gyorsak a forradalmak, beleértve az ipari forradalmat, kivéve egészen a XX. századig, hogy egyedül az ökonómia fejlődése tette volna szükségessé az „áttanulást". A politikai harcok kiéleződése, a politikai hullámmozgás az osztályok, rétegek hatalmi harcában volt az, ami nemcsak megbolygatta a tradicionális, a „múltra irányított" mindennapi életet (ezt az ökonómia maga is megtette), hanem szükségessé tette az állandó „áttanulást" is a jövőre orientáltságon belül. Ugyanazok a képességek, melyek az előző nap még sikeresen vezettek a mindennapokban való tájékozódásban, a következő napon már használhatatlanokká válhattak: új képességekre volt szükség. Embereket 50 éves korukban már egészen más világ vett körül, mint 20 éves korukban. A „tapasztalt" öregek helyett egyre inkább a fiatalok bizonyultak „életképeseknek". A polgári társadalom kialakulásától kezdve megszűnnek létezni a politikától „érintetlen" rétegek. A politikai változások *minden* ember mindennapi életvitelébe vágnak.

Nem utolsósorban ezért vált — különösen a XX. századra — mindennapi szükségletté az, amit „politikai informáltságnak" nevezünk. Az emberek igénye a politikai informáltságra korántsem szükségképpen a politikai tevékenység igényéből ered, hanem a partikularitás igényéből: tudni kell, hogy „mi lesz", hogy „mit kell csinálni, hogy ne legyen bajom", „hogyan kell viselkednem, hogy jól menjen a sorom". Az informáltság-szükséglet egyszerű tudomásulvétele annak, hogy a politika minden ember mindennapi életét — méghozzá növekvő tempóban, egyazon generáción belül — alakítja. Nincs többé „utánam a vízözön" filozófia, mert a következmények az én kortársaim.

cc) A politika messzemenően hasznot húz ebből a szituációból. Ugyanis nem egyszerűen politikai információkat ad, hanem *politikai ideológiát*. Természetesen: politikai ideológia mindig is létezett; mindenekelőtt minden hatalmon levő osztálynak, rétegnek, rendnek megvoltak a maga ideológiai szentesítési, legitimizálási formulái és elméletei. De azokban a korokban és társadalmakban, melyekben a tömegek mindennapi élete „felett" húztak el a politikai változások, s ahol az „alsó" néprétegek politikai tevékenysége szűkös volt, az uralkodó osztálynak (rendnek) nem vagy alig volt igénye saját hatalmi-politikai ideológiáját „elterjeszteni"; vagyis nem volt szüksége politikai propagandára, hiszen az alsó rétegek „nyugalmát" amúgy is garantálta a tradíció, a konvenció, a megszokás. A Menenius Agrippa-féle meséket akkor szokták a plebejusoknak elmondani, mikor azok „mozgásban vannak", mikor aktív (az uralkodókkal szemben ellenséges) önálló politikai tevékenységet folytatnak és önálló elméletek kialakítására törekszenek. Mivel a polgári társadalom létrejöttével

szinte párhuzamosan alakul ki az igény a kizsákmányoltaknál — elsősorban a munkásoknál — efféle önálló politikai tevékenységre és ideológiára, a polgári társadalom egyetemesen politikai-ideológiai hegemóniára törekszik. Ezért a „magas" politikai elméleteket a megfelelő aprópénzre váltva *tudatosan terjesztik;* erre használják fel az egyházat, a sajtót, majd — jóval később — a művészetet is. (A XX. században elsősorban a tömegkommunikációs eszközök közvetítésével történik ez a politikai propaganda, mely az indokrináció formáját ölti.) A politikai propaganda egyrészt arra irányul, hogy megakadályozza a mindennapi életükkel elégedetleneket abban, hogy egyáltalán *megváltoztathatónak* vagy megváltoztatásra *érdemesnek* tartsák ezt az életet. Arra törekszik, hogy az emberek maradjanak meg mindennapi életkereteikben és ne óhajtsák túllépni azokat. A hatalmon levők politikai propagandája tehát tudatosan irányul a *partikularitás konzerválására,* „hizlalására". A választások előtt felhangzó ígéretek mindenekelőtt a különböző társadalmi rétegekhez tartozó egyedek *partikuláris szükségleteire apellálnak* (több kenyeret fognak kapni, kevesebb adót kell fizetni stb.). A partikuláris szükségletekre való apellálás persze nem új a politikai demagógia történetében: már az antik Athénban is gyakorolták; most szól azonban először az *egész* lakossághoz.

A munkásmozgalmak már kezdeti szakaszukban is, már a pusztán gazdasági harc szakaszában, messze túlléptek ezen a puszta partikularitásra való apelláláson. Azok a szükségletek, melyek kielégítését célul tűzték, elsősorban még partikulárisak voltak (kenyér, lakás, rövidebb munkaidő), de az *eszközök,* melyeket ehhez igénybe vettek, s melyek igénybevételét megkövetelték, éppen a partikularitáson való túllépésen alapultak. A társadalmi tevékenységet igényelték, a szolidaritást, a kitartást a sztrájkban, mely esetleg nem hozza meg *azonnal* a várt eredményt. Így már a puszta ökonómiai harcban való részvétellel újfajta, nem egyedül a partikularitásra orientált mindennapi életformát adott a munkások számára; nem hiába fedezte fel Marx ezeken a szervezett munkásokon „az emberi méltóság" fényét.

Csak utalhatunk arra, hogy ma — legalábbis Európában és az USA-ban — a gazdasági harc ideológiai tartalma és a mindennapi életvitel közötti összefüggés újfent megváltozott. A gazdasági harcban való részvétel nem igényli többé a partikularitáson való túllépést; nem is olyan társadalmi tevékenység többé, mely a társadalmi egész *újfajta* átlátásán alapul. A cél maradt a partikuláris motivációk kielégítése egy adott társadalmi renden belül. Ezért a gazdasági munkásmozgalmak könnyen voltak integrálhatók a kapitalista uralmi rendbe, és ideológiai propagandájuk *eszmények* tekintetében többé nem tér el a hivatalos „welfare state" ideológiától. Ennek következtében a munkásmozgalom ma Európában és az USA-ban nem válhat önállóvá, azaz nem szabadíthatja fel magát a kapitalizmusba való integrálódás veszélye alól, ha minden egyed partikuláris szükségleteinek kielégítését tűzi ki célul. Valamennyi célját a nembeli lényegből kell konstituálnia. Új életformát kell tételeznie s ennek az életformának előkészítését már magában a mozgalomban megkezdenie. A hatalom megszerzésének *közvetlen* céljaként az emberek mindennapi életének humanizálását kell programba vennie. Az elidegenedés elleni harcot részlegesből egyetemessé kell változtatnia.[35] Egy ilyen átalakulást csak olyan tömegekkel lehet végrehajtani, akik-

[35] Ez természetesen nem feleslegessé, de éppen szükségessé teszi a pontos osztályanalízist,

ben él az igény arra, hogy mindennapi életüket a partikularitáson túlmenően, individuumokként rendezzék be. Ezt az igényt kell a mozgalom minden konkrét céltételezésében és lépésében *felkelteni*.

dd) Mindeddig a politikai cselekvésről beszéltünk és ennek ideológiai objektivációjáról. A politika azonban természetesen nemcsak — nem is elsősorban — ideológiában objektiválódik, hanem *intézményekben*. Intézményei a legkülönbözőbb társadalmi rétegeknek, irányzatoknak lehetnek (szakszervezetek, politikai pártok, segélyegyesületek stb.). Egy adott társadalom uralkodó intézménye azonban mindig az uralkodó osztály intézménye: ez az *állam* és ezen belül a kodifikált *jogrendszer*.

A következőkben a jogról és az államról szintén csak *egy* funkciója, a mindennapi életben betöltött szerepe szempontjából szólunk néhány szót.

A jog mindenekelőtt a társadalom termelte javak elosztását szabályozza, másodlagosan az emberek közötti érintkezési formákat a „megengedett", illetve „meg nem engedett" kritériuma alapján. Mindezekkel — végső soron — egy uralkodó osztály, réteg, rend hatalmát biztosítja. A jog elvileg *elidegenedési* jelenség, mivel külön szféraként való létezése az emberektől elkülönült állam megjelenéséhez fűződik. Ugyanakkor elvileg *formálissá* teszi a jogot a cselekedetek „megengedettre", illetve „meg nem engedettre" való redukciója. Mi több: minél fejlettebb a jog, annál formálisabb. Leginkább az a polgári jog, mely — Anatole France szellemes szavaival — gazdagnak és szegénynek egyaránt tiltja meg, hogy a híd alatt aludjon.

Amikor azt mondottuk, hogy a jog — elvileg — elidegenedési jelenség, ezzel korántsem tagadtuk rendkívüli jelentőségét a nembeli értékek kibontakoztatásában. Hiszen már a morál és a vallás esetében is láttuk, hogy gyakorta éppen elidegenedett objektivációk vagy szférák tudnak bizonyos nembeli értékeket kihordani, illetve reprezentálni és a partikuláris egyeddel szembeállítani. Történelmi perspektívája is az, mint a már elemzett objektivációké, illetve szféráké; az egyedi és nembeli fejlődés diszkrepanciájának megszűnésével megszűnik létezni.

Van azonban egy jelentős különbség a jog és a másik két tárgyalt objektiváció, illetve szféra között. A morál és vallás ugyanis csak úgy tudják funkciójukat teljesíteni, ha követelményeiket az egyedek többé-kevésbé internalizálták. A jogot azonban a köznapi ember csak kivételképpen internalizálja; jobban mondva: a jog követelményei és tilalmai az egyednél mint erkölcsi követelmények és tilalmak jelennek meg (vagy — ezzel összefüggően — mint vallási követelmények és tilalmak). Ha egy jogi intézkedésnek vagy tilalomnak nincs erkölcsi vagy vallási töltete, aurája, akkor a köznapi élet egyede számára csupán külsődleges marad; ebben az esetben csupán a büntetéstől való *félelem* az, ami a jogellenes cselekedettől visszatart.

A különböző jogok valláshoz, illetve erkölcshöz való kötődése vagy az ezektől való függetlenedése konkrét történelmi kérdés, melynek elemzésére itt nem térhetünk ki. Csak utalhatunk arra, hogy ez mindig összefügg annak az államnak a milyenségével, melynek stabilitását a jog biztosítani igyekszik, továbbá azzal, hogy gyakorolható-e a jog mindennapi tudattal vagy sem.

---

helyzetfelmérést, a politikai ellentmondásokban, konfliktusokban való konkrét állásfoglalást, a tömegek mobilizálását, a korszerű taktikát stb.

ee) Anélkül, hogy a probléma történelmi elemzésébe belemennénk, csak a következőket jegyezzük meg. A *szokásjog* egyszerűen olyan konvenció, mely bizonyos cselekedeteket megengedetteknek, másokat meg nem engedetteknek ítél, s melyet a hagyományon, a precedensen kívül — a valláson és erkölcsön kívül — más nem szentesít. Amíg a szokásjog nem válik nagy integrációk (államok) jogrendszerévé, addig egy adott környezet minden tagjának lehet tudása róla (hiszen szokás), és így minden adott egyed minden konkrét esetben meg tudja ítélni, hogy betartották-e vagy sem. Ehhez a mindennapi tudatot meghaladó semmiféle ismeretre vagy gondolkodásmódra nincs szükség. Ebben az esetben nincs is a joggyakorlatnak külön „kasztja", mert minden alkalmilag megválasztott bíró — bárki a népből — ítéletet tud alkotni. Ott azonban, ahol a szokásjog egy nagy állami integráció jogrendszerévé válik, oly sok aprólékos megkülönböztetést, oly sok precedenst tartalmaz, melyben a köznapok embere már nem ismerheti ki magát, melyet nem képes alkalmazni. Ekkor alakul ki a joggyakorlók külön kasztja (mint a régi Kínában), melynek tagjai hosszú tanulással sajátítják el a szokásjog bonyolult szövevényeit. A tudás maga nem haladja meg a mindennapi tudat szintjét, mégis elérhetetlen a mindennapi élet embere számára. Ehhez az állapothoz képest rendkívüli fejlődés a formalizált, tételes jog kialakítása, olyan általános jogszabályok megszületése, melyek alá az adott esetek — a precedensek ismerete nélkül — alárendelhetők. Ez a jog már megkövetel egy speciális jogi gondolkodást, tehát már — intentio rectával — túlhaladja a puszta köznapok gondolatvilágát, ugyanakkor azonban ezt egy olyan szinten teszi, mely *minden* állampolgár számára elsajátítható. Az effajta — intentio ractával létrejött — általános jogi gondolkodás kialakulása igen jelentős szerepet játszott az antik demokráciák — elsősorban Athén — állami gyakorlatában.[36] Az antik nagyállamiság kialakulásakor azonban (a kései Rómában), majd a polgári társadalom kialakulásakor, mindenekelőtt a formalizált és egyetemes magánjog létrejötte és ennek újfent egyre számosabb belső disztinkciója megint külön jogértő réteget tett szükségessé. Ez a jogértő réteg most már jogilag is „gondolkodott". A jogásznak tehát a jog homogén médiumában kellett megtanulnia tájékozódni, elvonatkoztatnia gondolkodását a mindennapi gondolkodás heterogeneitásától és — elvileg — saját partikularitásától is. Nem létezhettek többé bölcs Salamonok, akik a gyermek kettévágásának javaslatával derítették ki az igazi anya kilétét. A jog „vezette" az ember gondolkodását, s az egyéni leleménynek is csak ezen a médiumon belül volt mozgási területe. (Hogy a jogi ítélkezés elvonatkoztatása a partikularitástól, a személyes vonzalmaktól, ítéletektől és előítéletektől a gyakorlatban sosem valósult meg, erről — a jogi irodalmon kívül — vall a szépirodalom is.)

ff) A jog mindig és mindenkor — még szokásjog formájában is — szabályozta az emberek mindennapi életét, amennyiben az egyed érdekérvényesítésének terét a „megengedettre" szorította. A központi államhatalom megerősödésével — Európa történetében az abszolutizmus kialakulásával — egyre nagyobb szerepet töltött be

[36] Valószínűnek látszik, hogy messzemenően befolyásolta a tudományos gondolkodást is, képességet teremtett a tudományos absztrakcióra.

ebben a szabályozásban, második és harmadik helyre szorítva vissza a vallást és a személyes függőségi viszonyok mindennapot alakító funkcióit. Mikor a csavargónak levágják a fülét — ahogy ez az eredeti akkumuláció időszakában Angliában történt —, akkor *kényszerítik* mindennapjainak más módon való berendezésére, mikor a falopást büntetni kezdik (l. Marxnak erről írott cikkét a Rheinische Zeitungban[37]), akkor *kényszerítik* egy régi szokásjog feladására. Ma már alig tudnánk számot adni arról, hogy az állam — a jogrendszer révén — hányféle módon szabályozza mindennapi életünket: a tulajdon elleni vétség büntetésétől a házasságkötés és válás szabályozásáig, a gyerektartás megítéléséig, a kötelező közoktatástól a közlekedési szabályok meghatározásáig.

Mondottuk, hogy a jog elidegenedési jelenség, s azt is, hogy végső soron mindig az uralkodó rend, osztály érdekeit szolgálja. De azt is mondottuk, hogy az uralkodó osztály hatalmának közvetlen biztosításán kívül rendkívül sok más funkciója is van, olyanok is, melyek közvetlenül nembeli értékekre vonatkoznak. Magán a mindennapi életen belül is bonyolultan függnek össze ezek a negatív és pozitív funkciók. Gondoljunk csak a szegény ember kilakoltatására, illetve a kötelező betegsegélyezésre. Amíg az egyed mindennapi élete — társadalmi átlagban — a partikularitáson épül, s különösen olyan körülmények között, melyekben a természetadta közösség és ennek éber ellenőrzése az egyedek mindennapjai felett nem létezik, addig elengedhetetlen, hogy a partikularitást jog szabályozza, hogy kijelölje az adott civilizációs fokon a megengedett és meg nem engedett határait, és azt is, ami „kötelező" (azaz olyan cselekvést, melynek elmulasztása meg nem engedett). Az állam elhalása csak akkor következhet be, mikor az emberek az értelmes elemi normákat „minden kényszerítő eszköz nélkül betartják" (Lenin), tehát egy individuumokra épült társadalom kialakulásakor. A szocialista állam és jog is elidegenedett állam és jog (Marx a szocializmus vonatkozásában is „polgári" jogról beszél).[38] S miután minden jog csupán kijelöli a partikularitás határait, ahelyett, hogy individualitássá fejlesztené, a szocialista jog sem tehet mást. A szocialista állam legfeljebb azt teheti — és ennyit meg kell tennie —, hogy az elidegenedett jog negatív funkcióit a mindennapi életben — és nemcsak ott — lehetőség szerint csökkentse, és pozitív funkcióit lehetőség szerint növelje. A szocialista társadalom (és nem az *állam)* intézményeinek, polgári szervezeteinek funkciója, hogy meghirdesse a harcot az elidegenedés ellen és az adott gazdasági bázis által lehetővé tett körülmények között olyan politikai struktúrát és ideológiát teremtsen, mely *az egyedeket individualitásuk kifejlesztése irányában befolyásolja;* ez és csak ez teszi lehetővé, hogy létrejöjjenek az elidegenedés megszűnésének s ezzel együtt az állam és jog elhalásának szubjektív faktorai is. Az egyedeket individualitásuk kifejlesztése irányában befolyásoló szervezett társadalmi mozgás az, amit többek között „szocialista demokráciának" nevezünk.

gg) Az utópisztikus szocializmus — és az ezen nevelkedett anarchizmus egy típusa, például Kropotkiné — megalkotta az úgynevezett „szabadon engedés elméletét".

[37] Marx: *Viták a falopási törvényről.* — Marx—Engels: *Művei.* I. 110—148.

[38] Lásd Marx: *A gothai program kritikája.* — Marx—Engels: *Válogatott művek.* II. Kossuth, Bp. 1963.

A „szabadon engedés elméletének" gyökerei még a reneszánsz epikureizmusba nyúlnak vissza (Rabelais thelemai kolostora), de elméleti köntöst először Fourier *Théorie des quatre mouvements* c. munkájában kap és ebben a formájában terjed el (lásd Csernisevszkij). Eszerint minden bűn, az emberek minden ballépése, rossz választása az állam, jog, vallás, erkölcs *kényszerítő* jellegéből fakad. Abban a pillanatban, mikor az emberek szabadon választhatnak, abban a pillanatban, hogy kényszer nélkül egyedül kell dönteniök, bizonyosan a *jót* fogják választani. A szenvedélyek eltorzulása, egoisztikussá alakulása a kényszerítés *következménye*. Ez a gondolat helyenként átment a szocialista irodalomba is. Kautsky például (Trockijjal vitatkozva) a munkakényszer ellen hadakozik, azt állítva, hogy ha az embereknek nem *kell* dolgozniuk, akkor amúgy is, önmaguktól, szívesen és szabadon fogják a munkát választani.

A Kautskyval való vitát mellőzzük,[39] mivel abból a naiv illúzióból fakad, hogy a partikularitásra helyezkedő nyomás *egyetlen ponton* való megszüntetése megváltoztatja az egyed viszonyát ahhoz a tevékenységhez, mellyel kapcsolatban ezt a nyomást megszüntették. Holott a helyzet ilyen esetben társadalmilag tipikusan éppen fordított, mint Kautsky hitte. Ha egyetlen ponton szűnik meg a partikularitásra nehezedő nyomás, s az egyed élete a maga egészében a partikularitás köré rendeződött marad, akkor ezen az egyetlen ponton csak a partikularitás szelepe „nyílik meg". Hogy Kautsky példájára utaljunk: a munkások — átlagosan — nem fognak önként dolgozni. Különben ugyanez a naivitás jellemzi Ibsen *A tenger asszonya* című drámájának befejezését, ahol is az asszony azért nem megy el fiatalkori szerelmével és azért (csak azért!) marad férje mellett, mert az utóbbi „szabadon engedi" őt, szabad választást enged számára.

Persze *egyes* esetekben lehetségesek — gyakran elő is fordulnak — olyan konkrét szituációk, melyekben a „szabadon engedés" célhoz vezet (pl. a gyermeknevelésben), de csak akkor, ha a cselekvő egyed, akit „szabadon engedünk", lényegében nem partikuláris, ha a rosszra való törekvés valóban csak *ellenállási funkciót* tölt be. De ez az élet egészére, a folyamatos cselekvésre, minden ember mindennapi életének vitelére alkalmazhatatlan „módszer". Fourier, Csernisevszkij, Kropotkin elmélete azonban sokkal mélyebb és átgondoltabb is ennél. Náluk *minden kényszer* együttes megszüntetéséről van szó (az állam, a vallás, a morál megszüntetéséről), méghozzá a társadalom *egészében*. Úgy vélik, hogy egy olyan társadalom, melyben *semmiféle* vonatkozásban nem létezik *semmiféle* kényszerítés, a partikularitás köré rendezett életet átalakítja az individualitás köré rendezett életté; kényszer nélkül a nembeli célkitűzés és saját egyéniségem megvalósításának célkitűzése mindig megtalálja azokat az optimális cselekvési formákat, melyeket Arisztotelész „középértékeknek" nevezett.

Szemmel látható, hogy e koncepció mélyén egy igen értékes gondolat és egy igen hamis ontológia rejlik. Az értékes gondolat annak a ténynek a leszögezése, hogy minden elidegenedett szféra (az elidegenedés szót természetesen ők nem használ-

[39] A Kautsky—Trockij-vitát részletesebben elemzem *A szándéktól a következményig* c. könyvemben. Magvető, Bp. 1970.

ják) rögzíti és hizlalja a partikularitást. A hamis ontológia még Rousseau-ra megy vissza. Eszerint minden egyed önmagában megtestesíti az emberi lényeget (a kifejezés megint nem tőle ered), az egyed a nembeli törekvések, szenvedélyek összességével születik. Csak az elidegenedett társadalom, a „kényszerítés" az, ami a nembeliségtől az egyedet megfosztja, partikulárissá alakítja. Nem kell sok szót vesztegetnünk annak leszögezésére, hogy ez az ontológia hamis, hogy az ember nem születik a lényegi értékek konglomerátumával, csak partikuláris adottságokkal és „néma" nembeliséggel, s hogy mind a tudatos nembeliséget, mind a partikularitásra épített magatartást a „világ" fejleszti ki benne. Arra sem kell sok szót vesztegetni, hogy egyetlen társadalom sem állhat pusztán ma született csecsemőkből, hanem ezeket a csecsemőket olyan emberek veszik körül, akik az elidegenedés korszakainak szülöttei, s akik egyszer már többé-kevésbé a partikularitás köré rendezték életüket (ahogy kialakultak már bennük a nembeli törekvések is). Szocializmust olyan emberekkel kell építenünk, amilyenek vannak — mondotta Lenin nem kis rezignációval. Ez a rezignáció azonban egy *feladatot* is ad. És ez a feladat éppenséggel nem olyan egyszerű, mint ezt a „szabadon engedés elmélet" hívei gondolták.

Mindeddig nem szóltunk arról, hogy az államiakon kívül egyáltalán nem az államhoz tartozó (esetleg az adott állammal szemben ellenséges vagy közömbös) *intézmények* egész légiója is szerepet játszik a mindennapi életvitelben. Már maguk a vallási intézmények sem szükségképpen állami intézmények (a szocializmusban és egyes kapitalista államokban radikálisan választották el az egyházat az államtól), de nem azok a sport- és kulturális intézmények, a szakszervezetek, a pártok, az egyesületek stb. sem. A kapitalizmusban természetesen a gazdasági intézmények nagy része sem rendelődik az államhatalom alá. Minél „társadalmasodottabb" az adott társadalom, minél kisebb szerepet játszanak bennük az elsődleges közösségek (pl. az államilag is intézményesített elsődleges közösség: a család), minél jobban dominálnak a nagyvárosok, annál gazdagabb lesz a különböző intézmények hálózata. Whyte jr. a modern amerikai társadalom emberét elemezve egyenesen „szervezetemberről" (Organisation Man) beszél. Az emberek élete — így elemzi Whyte — semmi másból nem áll, mint különböző szervezetek követelményeihez való „igazodásból". Eközben elvész — illetve nem fejeződhet ki — az autentikus egyéniség, az egyed — különböző intézményekben betöltött — „szerepeire" bomlik. Természetesen: az egyén „szerepekre bomlása" nem az intézményhálózat gazdagságának következménye. Ez az egyetemes elidegenedés következménye, melynek egyik kifejeződési formája csupán az, hogy az egyed — ahelyett, hogy *válogatna* a szervezetek között, ahelyett hogy *kiválasztaná* az egyéniségéhez leginkább tartozót, hogy abban működhessen, mechanikusan aláveti magát a társadalmi konformizmusnak, konformista szokásból rendkívül sok egymástól különböző intézménykövetelményt internalizál, s ezeket egyéniségében nem szintetizálja, hanem egyszerűen alkalmazza, utánozza, követi. A „szervezetekhez" való igazodás a szerepmagatartásnak, az egyéniség felbomlásának csak egy új megjelenési formája.[40]

[40] A szerepmagatartással részletesen foglalkoztam *Társadalmi szerep és előítélet.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1966. c. könyvemben.

Azonban rendkívül jellegzetes megjelenési formája. Az elsődleges közösségek fellazulásával, a „tiszta társadalom" kialakulásával, továbbá a nagyvárosi élettel az egyed egyre *magányosabbá* válik. Ebből a magányból igazi kiutat jelenthet egy pozitív értéktartalmú közösség. De ha ilyen nincsen, vagy legalábbis az adott egyed számára nem létezik, az elmagányosodott ember közösség-szükséglete *bármiféle* emberi szervezet kereteibe belekapaszkodik. Ez persze de facto nem szünteti meg a magányosságot (D. Riesman joggal beszél „magányos tömegről"), de csökkenti a magányosság fizikai realizációját a mindennapi életben: ugyanis az *egyedüllétet*. A magányosság e fizikai realizációja a mindennapi életben természetesen mindig is létezett; de tömegméreteket csak ott öltött, ahol az embereknek *idejük* volt egyedül lenni, ahol nem töltötte ki az életet a puszta megélhetésért folyó harc és munka — tehát a nem dolgozó osztályoknál. (Ott is csak a természetes közösségek lazulásának korszakaiban.) Korunkban azonban a munkaidő csökkenése, az úgynevezett „szabadidő" növekedése ezt a problémát tömegessé tette, és innen adódik a „szervezetekbe" való menekülés. Ahhoz azonban, hogy az egyed ki tudja választani az egyéniségéhez illő intézményeket, hogy csoportjaiban megtalálja a közösségalkotásra legméltóbbat, hogy szabadidejét valóságos „Musse"-vé, tehát egyénisége gazdagítását szolgáló, nembeli tevékenységet tartalmazó mindennapi életté tudja alakítani, az elidegenedés egyetemes megszüntetésére van szükség. És fordítva: csak az az ember, aki meghirdeti a harcot az elidegenedés ellen, aki megindul elidegenedése *szubjektív megszüntetésének*[41] útján, képes — még az objektív elidegenedés körülményei között is — olyan élettevékenységeket folytatni, melyek szabadidejét értelmes „Musse"-vé változtatják, s olyan intézményeket alkotni, illetve alakítani, melyek az elidegenedés felszámolását célozzák az élet bármely területén.

e) TUDOMÁNY, MŰVÉSZET, FILOZÓFIA

Tudomány, művészet, filozófia az emberi *megismerés*, illetve *önismeret nembeli objektivációi*. Mint megismerés és mint önismeret természetesen részei az összemberi praxisnak; de éppen mint a valósághoz való „teoretikus beállítódások" részei annak. Kezdetben a mindennapok szükségleteiből és az integrációk politikai szükségleteiből közvetlenül nőttek ki; később azonban sajátos objektivációs szférákká önállósultak, melyek lényege éppen az, hogy nincs többé *közvetlen* viszonyuk az egyedek mindennapi életéhez, illetve az integrációk közvetlen szükségleteihez. A természettudomány alkalmazható a technikában (ha nem is nagyon régóta), de nem azáltal válik természettudománnyá, hogy közvetlenül alkalmazható. Az összemberi praxisban elfoglalt helyét onnan nyerte, hogy viszonylag öncélúan törekszik a természet objektív törvényszerűségeit feltárni. A filozófia társadalmi rétegek ideológiájává lehet, segíthet az egyednek élete „berendezésében". De ezt a funkcióját éppen azért tudja betölteni

[41] Az elidegenedés szubjektív megszüntetésének problémáját részletesen elemzi Lukács György: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* c. művének (kézirat) az elidegenedést tárgyaló fejezetében.

— *csak* azért tud ideológiává és életformálóvá válni —, mert tartalma *nem merül ki* az ad hoc célok szolgálatában, hanem mert egy adott korszak, egy adott társadalmi mozgalom életproblémáit a nembeli értékfejlődés eddigi eredményeihez *mérve* tudja megformálni, s ennyiben — Spinoza szavaival — valóban „sub specie aeternitatis" alkot. A műalkotás — a katarzis közvetítésével — képes egyes emberek életét alakítani, képes — ilyen értelemben — „tanítani" is. De éppen azért képes erre, mert az emberi fejlődés öntudatát fejezi ki, s mert éppen *nem az a célja*, hogy közvetlenül beavatkozzon az életbe, hogy „neveljen". A tiszta ideológiák ereje a társadalmi konfliktusok kihordásában (s itt Lukács György koncepciója alapján, filozófiáról és művészetről beszélünk), éppen ebben a széles perspektívában, ebben a partikularitás-mentességben, ebben az összemberire való vonatkozásban, ebben a „teoretikusságban" rejlik.

Miután azonban e közös sajátosság ellenére a mindennapokhoz, a mindennapi élethez és gondolkodáshoz való viszonyuk eltérő, e három objektivációs formát — csak ebből a szempontból és vázlatosan — de külön fogjuk elemezni.

aa) Tudományokról szólva mindenekelőtt a *természettudományokról* beszélünk. A természettudományokat elvileg választjuk külön a filozófiától, miután véleményünk szerint lényege és funkciója egészen más. S ezen nem változtat az a tény sem, hogy a filozófiák mint „természetfilozófiák" gyakran anticipáltak természettudományos felfedezéseket, és hogy a filozófusi és természettudósi adottság is sokszor egyazon személyben egyesült. Hogy itt két elvileg különböző tudásról van szó, azt már az antikvitásban is látták, holott itt még nem volt szó modern értelemben vett természettudományról, csak természetvizsgálatról. Arisztotelész más értelmi képességet tart szükségesnek a „természetvizsgálat" és mást a filozófia számára; az előbbit szerinte a *nusz*, az utóbbit a *szofia* jellemzi.

A természettudomány összefoglalja az emberiség tudását a *nem-emberi* világról (beleértve az ember fiziológiai természetét). Kezdettől fogva törekszik dezantropomorfizálásra — ha ez mindig csak befejezetlen tendencia is. Lényegénél fogva dezantropocentrizál — s mikor ez nem jellemzi, akkor szükségképpen természetfilozófiai-ideológiai eszközökkel prezentált természetszemléletről van szó. Végül egyre inkább dezantropologizál is, vizsgálataiban egyre inkább túllép az emberi érzékszervek adta lehetőségeken. Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a *természettudomány „keresztben áll" a mindennapi tudattal.*

Miután erről — a mindennapi gondolkodással kapcsolatban — már beszéltünk, csak röviden foglaljuk össze az ott elmondottakat. A mindennapi és nem mindennapi gondolkodás között négyfajta viszonyt különböztettünk meg.[42] Ezek: az intentio recta[1], mely nem tesz mást, mint hogy csoportosítja és rendszerezi a tapasztalatokat, a mindennapi gondolkodás adottságait s így nem haladja meg a mindennapi gondolkodás szintjét. Látni fogjuk, hogy ez a fajta gondolkodás szükségképpen jelen van a mindennapi életben, ugyanakkor mindig van tudományelőttes jelentősége is,

[42] Nicolai Hartmann koncepciójából indultunk ki, de ezt — az intentio recta és obliqua megkettőzésével saját elképzelésünk szerint értelmeztük.

anyagot és adatokat szállít a mindenkori tudományos gondolkodás számára. Továbbá: intentio recta[2], mely a mindennapi tapasztalatból vagy a mindennapi gondolkodás adottságaiból indít, de ezeket „felnöveszti" egy a mindennapi gondolkodásban már nem adott szintre. Emlékszünk arra, hogy az antik gondolkodás — mind a társadalomra, mind a természetre vonatkozó — az intentio recta[2] alapján jött létre. Szókratész egy tudatlan rabszolgával vezetteti le — pusztán tapasztalataira és józan eszére építve — a Pithagorasz-tételt. De le kell *vezettetnie* vele, mert a mindennapi gondolkodás önmagában és önmagától képtelen a mindennapi tapasztalatnak, illetve gondolkodási struktúrának egy homogén tudományos szférába való „felvezetésére". — Mikor Platón a „*csodálkozásban*" jelöli meg a filozófia kiindulópontját, zseniális megállapítást tesz. A csodálkozás, mely nem egyszerűen a látottakat vagy tapasztaltakat rögzíti, hanem a megszokottban felismeri a szokatlant, a különöst, a mindennapi gondolkodás olyan ténye, mely túlvezet a mindennapiságon. S így nemcsak a filozófia, hanem az intentio recta második típusán alapuló minden gondolkodás valamilyen formában ebből a csodálkozásból indít.

Az intentio obliqua a maga egészében „keresztben áll" a mindennapi gondolkodással, azaz a mindennapi tapasztalatok és gondolattartalmak eredményeihez közvetlenül „nem vezet fel". A modern természettudomány a maga egészében efféle intentio obliquán alapul, természetvizsgálat azonban — mint erről már beszéltünk — lehetséges még intentio recta alapján. De — erről is szó volt már — társadalomtudományra és filozófiára is gyakorta jellemző az intentio obliqua, különösen a kései reneszánsz gondolkodás kialakulása óta. Hogy a határok itt nem merevek, azt az ökonómia példáján szeretném igazolni. Mikor Arisztotelész eljutott annak a gondolatnak a kifejtéséhez, hogy az árucserében valami „egyenlőségnek" kell megnyilvánulnia ahhoz, hogy az áruk adott arányban cserélhetők legyenek, akkor tisztán az intentio recta második típusával, a tapasztalatok felnövesztésének módszerével operált; viszont a modern ökonómiának az a felfedezése, hogy az „egyenlő" éppen az egyenlő munka, semmiféle intentio rectával ki nem deríthető, semmiféle tapasztalatból fel nem növeszthető: ehhez intentio obliquára van szükség. A matematikában — mely sem nem társadalmi, sem nem természettudomány — egyes igen bonyolult összefüggések viszont ma is levezethetők intentio recta segítségével.

Az intentio obliqua[1], illetve az intentio obliqua[2] közötti különbség a filozófia, illetve társadalomtudomány között az egyik oldalon, a természettudomány és társadalomtudomány között a másik oldalon húzódik. A társadalomtudományban és filozófiában ugyanis az a helyzet, hogy mihelyt egy tudományos igazságot — intentio obliquával — már felfedtek, akkor ez post festa, az egyéni személyes élettapasztalatokból felnövesztve, *adekvátan* megérthető. Ez egyszerűen abból következik, hogy a filozófia és a társadalomtudományok tárgya a társadalom, melynek a tudomány által felfedett összefüggéseivel az emberek nap nap után „találkoznak", hogyha fetisisztikus formában is. A természettudomány — különösen a modern természettudomány — azonban egyre inkább olyan jelenségekkel foglalkozik, melyekkel az egyedek semmiféle formában nem találkoznak köznapi életükben — legfeljebb munkájukban, de akkor is csak egyes, speciális összefüggésekben —, ennélfogva nem támaszkodhatnak mindennapi tapasztalataikra a problémák megértése végett. Einstein

és Infeld arra irányuló kísérletei, hogy a relativitáselméletet a köznapi tudat felnövesztésével érthetővé tegyék (a vonatok példájával), teljesen sikertelenek maradtak; az embernek ahhoz, hogy a relativitáselméletet akár elemi fokon is — igazán megértse, éppen el kell vonatkoztatnia a kiinduló, empirikus hasonlattól, mert a hasonlat csak „zavar" a megértésben. A természettudományos eredmények lefordítása a köznapok nyelvére ettől még nem válik abszurddá, csak egyrészt pusztán lefordításról van szó, másrészt a lefordítás egy más, a mindennapi tudattól heterogén struktúra — legalább felületes — megértését is, az abban való — legalább felületi — mozgást is megköveteli.

Miután minden természettudomány sajátos homogén struktúrával rendelkezik, az ebben való „mozgás" elsajátítása *speciális képzést* igényel. A fizikát, kémiát, orvostudományt egyszerűen meg kell tanulni ahhoz, hogy homogén struktúrájában gondolatilag mozoghassunk. A természetre vonatkozóan ez volt a helyzet még az intentio obliqua kialakulása előtt is (persze csak csíraformában). Ellenünk vethetnék azt, hogy ez a helyzet a társadalomtudományban és a filozófiában is. Ez bizonyos szempontból igaz. Jelentős filozófiai és társadalomtudományos teljesítményhez ma már éppen úgy „szakembernek" kell lenni, mint jelentős természettudományos eredmények eléréséhez. De itt mégis lehetséges, hogy nem szakemberek részéről olyan gondolatmenetek merüljenek fel, melyek *mint gondolatmenetek* (nem egyszerűen mint indítékok) tudományosan és filozófiailag adekvátaknak tekinthetők, míg ez a mai természettudományban már nem képzelhető el.

Néhány szót még a defetisizálásról. Az intentio obliqua a természettudományban mindig és szükségképpen defetisizál (most eltekintünk a természettudományos eredmények értelmezéséhez tapadó ideológiáktól, melyek nagyon is lehetnek fetisisztikus karakterűek, azaz különböző szempontokból antropomorfak). A filozófia és a társadalomtudományok előtt azonban több út áll nyitva. Hogy most csak az intentio obliqua eseteiről beszéljünk: lehetséges, hogy az intentio obliqua a mindennapi élet fetisisztikus tényeit (amibe a mindennapi tudat fetisizmusának konkrét tartalmai beleértendők) nem mindennapi tudattá emeli, *a fetisisztikus létet és tudatot „lényeggé" mitizálja.* Lehetséges ennek a fordítottja, ugyanis az, hogy a filozófia és tudomány intentio obliquájában éppen a *defetisizálás funkcióját* hajtja végre. Mindkettő ideológia és ideológiai szükségletet elégít ki, de az utóbbi nemcsak ideológiai szükségletet; egyúttal és egyszerre a nembeli tudást is gyarapítja. Erre gondolt Marx, mikor azt mondotta, hogy ha a lényeg és jelenség egybeesnék, akkor nem lenne szükség tudományra. A legmagasabbrendű filozófia és társadalomtudomány olyan pozitív értéktartalmú választásokon alapul, melynek ideológiája lehetségessé teszi, sőt megkívánja a defetisizálást s ezzel a nembeliről való tudás maradandó gyarapítását.[43]

Vessünk most egy rövid pillantást a mindennapi és tudományos gondolkodás viszonyának *történelmi* alakulására. Ahhoz, hogy a tudományos gondolkodás létrejöhessen, már a mindennapi életben is meg kellett születnie olyan gondolati magatartásoknak — nem struktúráknak! — melyekből a tudományos gondolkodás kinő-

[43] Társadalomtudomány és filozófia viszonyáról lásd Vajda Mihály: *Objektív természetkép és társadalmi praxis.* Filozófiai Szemle 1967. 2. sz.

hetett. Az intentio recta[1] kétségtelenül efféle magatartás, és utaltunk már a „csodálkozás" benne betöltött funkciójára is. Lévi-Strauss egyenesen azt állítja, hogy a mindennapi felhasználhatóság körén messze túlmenő rendszerezés és csoportosítás (különösen a növényvilágban) olyan holt ismeretanyagot tárt fel a civilizációt megelőző primitív törzseknél, melyek elengedhetetlen feltételei voltak az úgynevezett „neolit forradalomnak", az emberi termelés első, hatalmas forradalmának.[44] Mióta azonban a tudományos gondolkodás kialakult, azóta állandóan „visszaáramlik" a mindennapi gondolkodásba, méghozzá többféle módon. Először is részt vesz a mindennapi gondolkodás struktúrájának — bár nagyon is lassú — átformálásában, és — ami ennél sokkal gyorsabb és jobban szemmel kísérhető folyamat — a mindennapok gondolati tartalmainak gazdagításában. A tudományos ismeretterjesztésből eredő információk tudomásul vétele és továbbadása például egyáltalán nem haladja meg a mindennapi élet szükségleteinek tipikus szintjét, de ezt a nem mindennapi gondolkodásból eredő gondolati tartalmakkal bővíti. Érdemes lenne egyszer külön tanulmányban megvizsgálni, hogy a különböző tudományos felfedezések (pl. darwinizmus) milyen formák között hatoltak be a mindennapi tudatba, milyen ideológiai funkciót töltöttek ott be, hogyan váltak „közhelyekké". Ha a mai városi ember gondolkodását megvizsgálnánk, ebben bizonnyal több közhellyé vált tudományos megállapítást találnánk, mint hagyományos babonát.

Ezek a tudományból lesüllyedt és „közhelyekké" vált ismeretek ritkán élnek egymástól függetlenül a köznapi gondolkodás szintjén; *világképalkotó funkciójuk* is van. Ezt a világképalkotó funkciót ma már (a közoktatásban) tudatosan irányítják. Ez a világkép (a tudományos világkép minimuma) hozzátartozik a mindennapi életben való egyszerű orientációhoz (legalábbis Európában és Amerikában). Ezeknek a világképeknek tudatos egyesítése a szintén a mindennapi orientációhoz szükséges egyéb kollektívképzetekkel (vallás, erkölcs) vagy a tudatos választás a különböző világmagyarázatok között, többnyire a mindennapi életben hatékony ideológiák segítségével történik, ha egyáltalán megtörténik. A tudományból leszármazott világkép ezt a funkciót egyedül sosem tudja betölteni.

Mindeddig a tudományos gondolkodásnak a mindennapokba való lesüllyedéséről beszéltünk. A tudomány *praktikus* behatolása a köznapi életbe azonban az előbbitől eltérő, ha nem is független jelenség. Itt ugyanis arról van szó, hogy a tudomány eredményeinek praktikus *felhasználása* hatol be a mindennapokba technika formájában, legyen szó akár az ember munkájáról, akár az őt köznapjaiban körülvevő tárgyak sajátosságairól (esztergagép, lift stb.). Ebben az esetben a tudomány *eredményeihez* való viszony nemcsak tartalmilag, de strukturálisan is a mindennapi élethez *és* gondolkodáshoz tartozik. Igaz, a modern életre éppen az jellemző, hogy egyre több olyan tárgyat használunk, melynek működési mechanizmusával nem vagyunk tisztában, s még sokkal nagyobb a hiátus, ha a használt tárgyakat nem a működési mechaniz-

[44] A tudományos gondolkodás — és ebben vitatkoznunk kell Lévi-Strauss-szal — elsősorban mégsem a mindennapi tapasztalatok, illetve észlelések rendszerezéséből nőtt ki, hanem a vallásos gondolkodásból specifikálódott, hiszen az utóbbiban találkozunk már az intentio recta második típusával, ha mitizált, fetisisztikus formában is.

mus ismeretével, hanem a működési mechanizmus alapjául szolgáló természeti (pl. fizikai) törvények ismeretével vetjük össze. De ez csak a viszonyítás szempontjából igaz, nem igaz azonban akkor, ha az esetek *abszolút számát* vetjük egybe. Egy középkori parasztnak semmit sem kellett ismernie a kerék működésének mechanikai törvényeiből ahhoz, hogy a kereket használja, vagy akár megjavítsa, amennyiben elromlik. Egy modern ember is fel tudja gyújtani a villanyt, anélkül, hogy az elektromosságról fogalma lenne. Mivel azonban többnyire — s ez a technika fejlődésével, a mindennapi életbe való behatolásával párhuzamos jelenség — magának kell megjavítania ezt a kapcsolót, amikor elromlik, s ehhez a javításhoz inkább kell ismernie egyet és mást az elektromosság fizikai törvényeiből, mint a parasztnak a mechanika törvényeiből — a „technikai" környezetben játszódó mindennapi életvitelhez több tudományos ismeretre van szükség, mint bármikor ennek előtte. Tehát még a mindennapi gondolkodás — tisztán praktikus — struktúrájának hibátlan „működéséhez" is szükség van olyan mindennapi gondolattartalmakra, melyek a tudományból „erednek". Így a „knowing how" és a „knowing that" között a mindennapi gondolkodásban nincs kínai fal. A „tudomány mint gondolkodás"-nak a mindennapi életbe való behatolása és a tudomány praktikus behatolása között messzemenő kölcsönhatásokra bukkanunk, még akkor is, ha az előbbi szélesebb körű az utóbbinál.

Eddig majdnem kizárólag a tudomány és a mindennapi gondolkodás viszonyát vizsgáltuk, s a mindennapi életet csak annyiban, amennyiben „technicizálódása" következtében sajátos típusú mindennapi gondolkodást követel. Most azonban vizsgáljuk meg a természettudományos *tevékenység* és a mindennapi élet kapcsolatát.

A természettudomány az emberiségnek a természetről való objektiválódott tudása — s *mint ilyen* — nembeli tudás. A természettudomány tárgya nem az emberiség, a természettudományos vizsgálatokban tehát az ember közvetlenül *nem* saját neméhez, hanem a természethez viszonyul. Szükség van-e ebben a tevékenységben a homogenizálódásra, a partikuláris motivációk felfüggesztésére? Szükség van-e valaminő társadalmi-nembeli értékekhez való tudatos viszonyra?

A homogenizáció és a partikularitás felfüggesztése egy vonatkozásban szükségképpen létrejön: tudniillik a *tudás vonatkozásában*. A tudomány szférájába, az adott tudomány struktúrájába kell homogenizálódnom, tudásomat ebben a szférában, illetve struktúrában általánosítanom. Amit fel kell függesztenem, az a mindennapi, fetisizált tudatom.

A probléma azonban ennél bonyolultabb. Kérdésünk ugyanis az, hogy vajon tudásom nembelivé általánosításának — még ha ennek tárgya tisztán a természet is — nincsenek-e a puszta tudáson túlmenő követelményei. Tehát, hogy az „ember egésszé" emelkedésének a tudományban nincsenek-e olyan szükséges értékmozzanatai, melyek a tudáshoz kapcsolódnak ugyan, mégis más nembeli értékeket érintenek. A természethez való tudományos viszonyulásnak nincsenek-e olyan feltételei, illetve velejárói, melyek tisztán emberi-nembeli értékekhez való viszonyból fakadnak? Úgy hiszem, hogy léteznek ilyenek.

Az első — és minden tudományban, filozófiában közös — mozzanat az *igazságra* való törekvés. A tudós értékhierarchiájában az igazság foglalja el a legmagasabb helyet. Később látni fogjuk, hogy itt tudós és filozófus között is van nem jelenték-

telen különbség: a filozófusnak az igazságért egész magatartásával helyt kell állnia; a tudósnak „csak" ki kell mondania; illetve nem mondhat ki semmi olyat — a tudomány szférájának szintjén —, amit tévesnek ítél. Az igazságért való helytállás nemritkán követeli meg a partikuláris érdekek felfüggesztését, alárendelését; gyakorta még más, nembeli, értékes érzelmek és törekvések alárendelését is. Az Arisztotelésznek tulajdonított mondás, mely szerint „szeretem Platónt, de az igazságot még jobban szeretem", klasszikusan tömör megfogalmazása ennek az egyértelmű normának.

Az igazság feltétlen első helye a tudomány értékhierarchiájában nemcsak drámai konfliktusok esetében nyilvánul meg; nemcsak akkor, ha a tudósnak társadalmi becsületét, gazdagságát, biztonságát kell áldoznia egy tudományos előítélet megdöntéséért. Ez a norma a legprózaibb esetekre is vonatkozik. Az a tudós, aki életében csak egyetlenegyszer adott számot egy olyan kísérlet elvégzéséről, melyet nem végzett el, egy olyan adatot publikált bizonyítottként, melyet nem bizonyított — egész életére kirekeszti magát a tudományos világból; nem tudósnak, hanem szélhámosnak fogják ezután tekinteni. Az igazmondás ugyanis olyan erkölcsi érték, mely a tudomány fejlődésének legbensőbb szükséglete.

De mikor a tudomány — és a természettudós — emberiség előtti felelősségéről beszélünk, akkor nemcsak erről beszélünk. Akkor nemcsak a tudományos munka sikerességéről szólunk, nemcsak arról a funkcióról, melyet az adott természettudományos felfedezés a természettudomány fejlődésében betölt, hanem arról is, melyet az emberiség fejlődésében általában betölt. A nagy természettudósok munkássága így nemcsak a tudományra vonatkozik, de vonatkozása van az emberiség egész jelenére és jövőjére, és a jelentős természettudósok ennek többé-kevésbé tudatában is vannak. Szilárd, Teller és Oppenheimer között nem az a különbség, hogy másként fizikusok; fizikusi munkásságukban ez a „más" nem tükröződik. (Ahogy tükröződik Joyce vagy Thomas Mann művészetében magában, Heidegger vagy Sartre filozófiájában magában.) A „más" abban tükröződik, hogy *másként viszonyulnak fizikai eredményeik társadalmi felhasználásához*, tehát a társadalmi konfliktusokhoz. Azonban, hogy ez a „más" nem tükröződik magában a fizikai felfedezésben, nem jelenti azt, hogy közömbös vele szemben. A nagy természettudósoknak az emberiség ügyéhez való közvetlen viszonya *is* belejátszik a természettudomány benső fejlődésébe (kutatási területek kiválasztásába, a kutatás „értelmességének" felmérésébe stb.).

De még egy harmadik tényre is fel kell figyelnünk. Mondottuk, hogy a természettudósnál a homogenizációs folyamatot az adott tudományos szféra vezeti, s hogy az „ember egésszé válás" a tudás általánosításával, a tudásnak a mindennapi tudás fölé való emelésével jön létre. De a tapasztalat azt mutatja, hogy — legalábbis a jelentős, az újat alkotó természettudósok esetében — nem pusztán az értelmi képességek, nem pusztán a gondolkodói tehetség, nem pusztán a jó képzettség az, ami ezt a felemelkedést lehetővé teszi. A nagy természettudósok többnyire jelentős individuumok is. Az új kutatási területek, új eredmények, új vizsgálati módszerek felfedezéséhez (a véletlen felfedezéseket leszámítva) többnyire olyan *karaktertulajdonságokra* is szükség van, melyek túlmennek az adott tudományhoz szükséges „képesség" erőteljességén és a tudományos ismeretek magas fokú megszerzésén. A karakter

ereje, a kudarcok elviselésére való képesség, a civil bátorság, a hagyományoknak való hátatfordítás, mind olyan adottságok és magatartásformák, melyek az individuummá rendeződött személyiséget jellemzik. Az új természettudományos felfedezések tehát gyakorta nembeli-morális tulajdonságokat igényelnek — s igénylik ezt anélkül, hogy a kutatás tárgya vagy intenciója közvetlenül az emberiség lenne. Mindez nem vonatkozik azokra a természettudósokra, akik a már kitaposott úton haladnak és kutatnak tovább, még kevésbé a tudomány puszta alkalmazóira. De gyakran éppen az individuális-morális képességek döntik el — nem azt, *hogy* valaki természettudós lehet, hanem azt, hogy *milyen szinten* válhat azzá. (Szépen ábrázolta ezt Sinclair Lewis az *Arrowsmith*-ben.)

bb) Ezen a ponton szeretnénk kitérni a társadalomtudományokra. Az előbbi különbségtevést a vezető, újat alkotó társadalomtudósok és a kitaposott utakon haladók, a részeredményeket feldolgozók között itt is meg kell tennünk. A vezető — jelentős — társadalomtudományos tevékenység nagyságának azonban — a természettudományétól eltérően — *kettős kritériuma van.* Csak az egyik kritérium az *új kutatási területek, vizsgálati módszerek, eredmények felfedezése.* A másik — az előbbitől elválaszthatatlan — kritérium az, hogy miképp, milyen radikalitással tudja teljesíteni ideológiai funkcióját: *társadalmi konfliktusok kihordását.* Az utóbbihoz nem elegendő sem a partikuláris adottság (tehetség), sem a morális-individuális adottság (kitartás, bátorság, türelem stb.), hanem szükséges a társadalmi valóság egy létező alternatívájának feltárása és az, hogy *új felfedezéseit ennek az alternatívának a perspektívájából, az értékválasztás perspektívájából alkossa meg.*

Ugyanakkor nem létezik a társadalmi praxisnak egyetlen területe sem, ahol a kutatást ne lehetne *jobban* elvégezni, ha a kutatónak tudatos viszonya van a nembeliséghez, ha tehát tudományos tevékenységét ideológiának *is* tekinti. Természetesen csak akkor, ha ez az ideológia egy viszonylag pozitív értékválasztást takar, tehát progreszszív. Ebben az esetben ugyanis jobban tudja teljesíteni defetisizáló funkcióját, mely — mint láttuk — a polgári társadalom kialakulása óta minden társadalomtudományi teljesítmény jelentőségének egyik fő kritériuma.

A pusztán „szakszerű" társadalomtudományban is mindig rejlik értékmozzanat, értékválasztás — miután tárgya a társadalom. Lehet ez a „szakszerűségbe" való húzódás védekezés is negatív ideológiákkal szemben, s ennyiben „ellenállás" (tudósok a fasizmus idején), többnyire azonban *apologetikus* jellegű; ugyanis a fennálló társadalmat, a status quót éppen úgy „adottnak" tekinti, mint a természettudós a természetet, — kutatni, de nem megváltoztatni akarja, illetve csak „funkcionálását" kívánja javítani. (L. a „human relations" „tudományát" ma Amerikában.) A „szakszerűségbe" húzódó társadalomvizsgálat nem *szükségképpen* fetisisztikusabb, mint a tudatosan ideologikus; amennyiben negatív értéktartalmú ideológiák előli menekülésből születik, kifejezhet tiltakozást is a fetisizáció ellen. Mihelyt azonban a társadalom struktúrájának és funkciójának „adottságából" indít, ideológiaellenessége a fetisisztikus köznapi szemlélet tudományos módszerekkel történő *megerősítését* szolgálja.

A társadalomtudományoknak voltaképpen csak egyetlen típusa nem szól bele a mindennapi életbe: az újat feltáró, tiszta „szaktudomány" (etnológia, történeti

nyelvészet stb.). Az ideológus, propagandista közvetítésével természetesen ez is beleszólhat, amennyiben eredményeit társadalmi konfliktusok kihordása céljából az emberek között népszerűsíti és „beleviszi" a köznapi tudatba.

Nem kell sok szót vesztegetnünk arra, hogy milyen hatalmas szerepe van a mindennapi élet alakításában a vezető (ideologikus) társadalmi tudományoknak. Ezekről mondotta éppen Marx, hogy „ha a tömegek közé hatol, anyagi erővé válik". A tudománynak olyan nagy hitele van a mindennapi tudatban, hogy még teljesen tudománytalan (és negatív értéktartalmú) ideológiák is igyekeznek maguknak „tudományos bázist" adni hitelesítés céljából (a fasizmus a „fajelmélettel", különböző biológiai spekulációkkal). A tudomány — mind a természettudomány, mind a társadalomtudomány — a mi korunk mindennapi tudatában a legnagyobb „tekintély" funkcióját tölti be.

A társadalomtudományi „technológia" behatolása a mindennapi életbe a kezdet kezdetén áll. Ez voltaképpen semmi más, *mint az emberek manipulációjának módszeres „kidolgozása"*. (Természetesen: csak a „finom" manipulációnak van szüksége „tudományos" módszerekre.) Ma a tudományos-technikai manipuláció a mindennapi élet szférái közül hálóját azokra vetette ki, melyeknek van nembeli vonatkozásuk: a munkatevékenységre és a politikai tevékenységre. (Elsősorban az Egyesült Államokban, sokkal kisebb mértékben Nyugat-Németországban.) A mindennapi élet tisztán „privát" területeit ez a „tudományos" manipuláció nem vagy csak alig érinti. Elég elterjedt azonban az a félelem, hogy a „tudományos"-technikai manipuláció segítségével az egész mindennapi életet — méghozzá végérvényesen — konformizálni lehet, s hogy ez a közvetlen jövő perspektívája. A magunk részéről nem nagyon hisszük azt, hogy ebben a „tudományos"-technikai módszereknek döntő jelentőségük van; a manipuláció teljesen spontánul is végbemehet (fogyasztáson, divaton stb. keresztül), mint ahogy eddig többnyire így is történt. Ugyanakkor azt sem hisszük, hogy az emberek teljesen s bárminő eszközökkel manipulálhatók; hiszen még a manipulációs módszerek felett rendelkezők sem szükségképpen olyan elidegenedettek, hogy egy effajta feltétlen manipuláció módszereinek kidolgozását tűzzék ki célul. De ha mégis? — Az emberiség mindig megtalálta az elidegenedés adott formái ellen a lázadás adekvát formáit, miért gondoljuk hát, hogy ez egy „tudományos"-technikai manipuláció esetében nem következnék vagy nem következhetnék be? Ha azonban nem is osztjuk a „tudományos"-technikai manipuláció feltétlen sikerességéről és elkerülhetetlenségéről vallott nézetet, rendkívül fontosnak tartjuk, hogy a tudományos ideológia, a filozófia minden eszközzel felvegye a harcot az efféle manipulációs törekvésekkel szemben és *mobilizálja az embereket individualitásuk védelmére* (még ha az csak csíraformáiban létezik is).

A „tudományos"-technikai manipuláció ma azon van, hogy *átvegye a vallás összes negatív funkcióját anélkül, hogy pozitív funkcióit is átvenné.* „Hizlalja" a partikularitást, hizlalja a partikuláris motivációkat, de csak az olyan partikuláris adottságok kibontakozását segíti (és tűri el), melyek egy adott „szervezet" (elsősorban munkatevékenységet igénybe vevő szervezet) céljainak szolgálatában állnak. Akadályozza az egyéni (morális) döntést világnézeti vagy politikai kérdésekben; olyan készségeket és ideológiákat alakít ki, melyek a fennállót szolgálják, anélkül, hogy bármilyen

vonatkozásban kérdésessé tennék. A régi mítoszok helyére újakat állít; a technika mítoszát, a vezetés mítoszát, a szakképzettség mítoszát. Őrködik az egyedek magánélete felett; megszünteti a „privát" szférát, illetve társadalmi ellenőrzésnek veti alá. De ezt nem olyan korszakban teszi, melyben a termelt javak szűkössége szükségessé tette a magántulajdont, és szükségessé tette — ennek következtében — a magántulajdonhoz való viszony morális-világnézeti szabályozását, nem olyan korban, midőn a nembeli értékeket — bizonyos jogos — partikuláris követelményekkel szemben lehetett csak fenntartani (mint ezt a vallás évezredeken keresztül tette), hanem olyan korban, melyben megértek a feltételek a magántulajdon megszüntetésére, a szabad individuumok kialakítására, a nembeli és egyéni fejlődés közötti szakadék megszüntetésére. És éppen ezért azok a követelmények és elvárások, melyek érdekében a partikularitás egyes törekvéseit elnyomják (hogy a partikularitást a maga egészében „hizlalják"), nem képviselik többé — semmilyen értelemben sem — a nembeli fejlődést és nem tartalmaznak többé nembeli értékeket (a vallás esetében viszont hosszú történelmi korszakokon keresztül tartalmaztak). A filozófiának és az ideologikusan értelmezett tudománynak fel kell tehát ismernie, hogy a manipulatív-technikai „társadalomtudomány" nem más, mint korunk vallása (megint hozzáteszem: a vallás értékei nélkül).

cc) A művészet[45] az emberiség öntudata; alkotásai tehát mindig a magáért való nembeliséget hordozzák, méghozzá többféle vonatkozásban. Láttuk már, hogy a műalkotás mindig immanens: a világot mint az ember világát, mint az ember által teremtett világot ábrázolja. Értékhierarchiája az emberiség értékfejlődését tükrözi; a műalkotás értékhierarchiája csúcsán mindig azok az individuumok (individuális érzések, magatartások) állnak, melyek legmagasabbrendűen folynak bele a nembeli lényeg kibontakozásának folyamatába. Illetve: a műalkotások „fennmaradásának" az a kritériuma, hogy ilyen értékhierarchiát kialakítottak-e vagy sem. (Ha nem, eltűnnek a történelem süllyesztőjében.) A műalkotás így az emberiség emlékezete is. Azért tudjuk élvezni az elmúlt korok konfliktusaiból alkotott műremekeket, mert ezekben a konfliktusokban saját életünk, saját konfliktusaink előtörténetére ismerünk; az emberiség gyermek- és ifjúkorára emlékszünk általuk. (L. Marx elemzését a nagy görög eposzok és tragédiák el nem múló hatásáról.)

A mű létrehozásának folyamatában megy végbe a legmaradéktalanabbul a partikularitás felfüggesztése; a művészet homogén médiuma magával ragadja az alkotó egyént a nembeliség szférájába; fel kell függesztenie partikularitását, s *egyénisége* bélyegét kell a mű világára rányomnia.

A műalkotásban — tehát az objektivációban magában — sincs helye a puszta — az egyéniséggé nem formált — partikularitásnak. Nemcsak az alkotó partikularitásának, hanem a szereplőkének sem. (Itt természetesen a műalkotás „ideáltípusáról" beszélünk. A naturalista művek éppen azért naturalisták, mert ábrázolásukban megrekednek a partikularitás szintjén.) Megkérdezhetnék tőlünk,

[45] A művészetről vallott általános koncepciónkban Lukács György esztétikai felfogását követjük. (Lásd: *Az esztétikum sajátossága.)*

hogy vajon hogyan tekinthetjük ez esetben a műalkotást a valóság, az élet *mimézisének*, hiszen az ábrázolt valóságban számtalan egyed élete a partikularitás köré rendezett? Válaszunk kettős. Egyrészt: a mű ábrázolhatja a partikuláris motivációt is, feltéve, ha azt „helyére" teszi, tehát az értékhierarchiában alulra helyezi el. Másrészt: a partikuláris életeket a műalkotás nem egyszerűen „leképezi", hanem *művészileg individualizálja*, s hogy — többek között — ez az, amit „típusalkotásnak" nevezünk.

Végül nemcsak a mű alkotásában és az objektivációban magában függesztik fel a partikularitást, hanem a *művészi befogadásban* is. A műalkotás élvezetében a befogadó szintúgy a nembeliség szférájába emelkedik, mint az alkotó. Ezért olyannyira alkalmas a műalkotás az erkölcsi megtisztulás, a *katarzis kiváltására*.

A művészet és a mindennapi élet viszonya olyan sokágú és bonyolult, hogy nem vállalkozhatunk teljességének körvonalazására sem. Csupán — vázlatszerűen — utalunk egynéhány fontosabb problémára.

Mint már említettük: *nem létezik mindennapi élet művészet nélkül*. Ez nemcsak azt jelenti — amiről a tudomány esetében beszéltünk —, hogy a mindennapi gondolkodás heterogén komplexumában megvannak a *művészi látásmód előfeltételei* és *csírái*, hanem azt is, hogy a művészi *élvezet* valamilyen formában mindenkor és mindenkinél jelenvaló. Nincs olyan — általunk ismert — társadalmi formáció, életmód, mely ne ismerné az éneket, a zenét, a táncot, ahol a mindennapok csomópontjai, tudniillik az ünnepek, ne kapcsolódnának valamilyen formában művészi megnyilvánulásokhoz. Még ahol a társadalmi-nembeliig való emelkedés nem különült is el a „néma" (biológiai) nembeliségbe való felolvadástól (erotikus extázis táncban, zenében), ott is fellépett már a sajátos „homogén médium", mely ebbe a „felemelkedésbe", ebbe az extázisba vezet. A fejlettebb formációk mindennapjaiban egyre jobban tért hódítanak azok a művészi formák, melyekben már tisztán a társadalmi-nembeliből épül fel az értékek hierarchiája: mondák, mítoszok, mesék stb. Az individuális művész ebből a művészettel telített mindennapi szférából „emelkedik ki", hogy a nembeliséghez való *egyéni* viszonyát objektivációiban rögzítse. A műalkotásokból rekonstruálható legmegbízhatóbban bármely történelmi korszak etikája, világképe; a műalkotásokról olvasható le legmegbízhatóbban, mennyire és milyen irányban fejlődött fel egy kor individualitása; a műalkotások adnak hiteles képet arról, hogy egy kor mindennapi élete és nembeli tevékenységformái között milyen felfelé és lefelé irányuló mozgások léteztek, harmonikus vagy ellentmondásokkal teli volt-e ez a kapcsolat és így tovább.

A művészet tehát valóban „*nélkülözhetetlen*" — hogy Ernst Fischer szavait idézzük. Az emberek mindenkor énekeltek munka közben — és nem utolsósorban ezekből az énekekből tudjuk rekonstruálni munkájukat (l. Büchner: *Arbeit und Rythmus*). Az emberek mindig is dallal, verssel vallottak szerelmet, fejezték ki érzelmeiket általában; s a dalból és versből tudjuk legjobban rekonstruálni, hogyan szerettek és hogy mit éreztek. Az emberek mindig is megörökíteni kívánták, amit szépnek vagy jelentősnek láttak; s ezekből a rajzokból, festményekből tudjuk rekonstruálni, hogy mit tekintettek szépnek vagy valamilyen szempontból jelentősnek. A példákat nem érdemes szaporítani.

A művészet „nélkülözhetetlensége" annyit is jelent, hogy a művészet vonatkozásában a mindennapi élet nem ismer „űrt". Évszázadok telhetnek el anélkül, hogy bizonyos társadalmi rétegekbe a tudomány lehatolna, de egy évtized sem telhet el „művészet nélkül". Ezt nagyon jól értette meg a kereszténység, bárhol látta is el térítő funkcióját. Mivel a „pogány" dalokban, táncokban — joggal — egy a vallásétól eltérő érték- és eszmevilág megnyilvánulását látta, s mivel tudta, hogy ezt a művészetet csak úgy lehet kiszorítani, ha *mást ad helyette*, mindig azonnal megszervezte az általa kodifikált művészetek (templomépítés, templomi énekek, ikonográfia) terjesztését. Más lapra tartozik, hogy — mint erről már beszéltünk — úgy járt ezzel, mint Goethe bűvészinasa, mivel a szükségképpen immanens művészet mindig és mindenkor — végső soron — fellázadt ellene.

Nincs terünk kitérni arra, hogyan adott éppen a művészet „nélkülözhetetlensége" lehetőséget az érzelmi kultúra deformálására a giccsben.[46] Itt nem egyszerűen „alacsonyabb szintű művészetről" van szó. Egyáltalán nem minden történelmi kornak van egyforma szintű művészete, különösen nem minden műfajban. De ha egy művészet eléri azt, amit a nembeli fejlődés a maga korában lehetővé tesz (még ha ez nem is magas szint), akkor is módot ad rá, hogy homogén médiumai segítségével az egyed az adott korszak nembeliségének szintjére emelkedjék. A giccs azonban nem alacsonyszintű művészet, hanem olyan „művészet", melynek normarendszere, értékhierarchiája semmiféle, az adott korszakban jelenvaló *nembeli törekvést nem fejez ki;* éppen ennek *következtében* marad el művészi eszközeiben (színképzéstől a hasonlatrendszerig) is a nembeli fejlődés adta szinttől. Olyan „művészet" tehát, mely a partikularitás igényét a nembelibe való emelkedésére *hamisan* elégíti ki, mert nem a tényleges nembeli törekvésekhez emel fel, hanem azokhoz, melyek a partikularitás „meghosszabbított" vágyálmaiban élnek, s így a meghosszabbított partikularitást veszi körül a nembeliség „glóriájával". Az itt létrejövő megrázkódtatás tehát mindig álkatarzis.

Minthogy azonban a giccs problémáját csak egy speciális társadalmi fejlődés vetette fel (a kapitalizmus kialakulása előtt nem létezett), e kérdést szándékosan nyitva hagyjuk. Egyetemesebb probléma ennél a következő: vajon mindig egyazon szinten történik-e a partikularitás felfüggesztése a műélvezetben, illetve a partikularitás felfüggesztésének mértéke és intenzitása egyedül a műalkotás mélységének, értékességének függvénye-e?

A válasz egyértelműen: nem. Minden műélvező egy sajátosan élt vagy vezetett mindennapi életből, sajátos érzelmi világgal és speciális ismeretekkel, s ami a leglényegesebb: a társadalomról, az életről kialakított sajátos ítéletekkel és ideológiákkal „lép be" az egyes műalkotás élvezetébe. Ez az, amit Lukács a műélvezet „Előttjé"-nek nevez. „Az Előtt" messzemenően dönt arról, hogy milyen típusú műalkotás képes az egyedet maradéktalanul a nembeliségbe „emelni" (amely vagy harmonizál korábbi élettapasztalataival, vagy éppen ellentétességénél fogva sokkírozza, egy olyan homogén médiumra épül, melyhez a befogadónak különös érzéke van stb.).

[46] A giccs és belletrisztika közötti különbségre itt nem térhetünk ki. Lásd erről Lukács György: *Az esztétikum sajátossága.* II. 484. skk.

Gyakran előfordul, hogy valakit egy jelentős műalkotás alig érint, de sokkal kevésbé jelentős a katarzisig megrázza, ha alapvető életproblémáival találkozik. Egy kép azért ragadhat meg, mert emlékeztet arra, akit szerettünk, egy dráma, mert főhősének konfliktusai a mi konfliktusainkkal rokonok, egy zenemű, mert amúgy is felerősödött érzelmi világunkat hozza mozgásba stb. A homogén médiumba való felemelkedés tehát korántsem mindig egyaránt *intenzív*. De amennyiben ez *nem történik meg*, akkor nincs műélvezettel dolgunk, akár milyen jól értettük meg — esetleg — intellektuális síkon az adott műalkotást.

Ugyancsak rendkívül differenciált a műélvezet „Utánja". Az, hogy a műélvezet változtat-e életemen, megváltoztatja-e viszonyomat a világhoz, egyáltalán nem kizárólag az egyszeri megrázkódtatás intenzitásától függ. Az élményadta katarzis „direkt" lefordítása a mindennapi életre — és az életre általában — igen kivételes jelenség. Hozzá kell tennem, hogy az úgynevezett „műveletlen" embernél az ilyen direkt hatás gyakoribb, mint azoknál, akik műalkotások élvezete közepette élnek. Az utóbbiak „megszokták" a műélvezet adta megrázkódtatást (azt is meg lehet szokni) és a kifinomult művészi élvezet után következmények nélkül térnek meg az „életbe", mely mégis csak „más", mint a művészet. A művészet *egyedül* nem humanizálhatja az életet, de ahol — más vonatkozásban: politikailag, erkölcsileg stb. — megvan az igény saját életünknek és mások életének humanizálására, ott *mércét* ad, segítséget, érzelmi és intellektuális támaszt ennek az átalakításnak végrehajtásában.

dd) Itt kell néhány szóval rátérnünk a mindennapi életvitelben megnyilvánuló *szépségekre*. Kétségtelen — s ebben teljes mértékben egyetértünk Lukács Györggyel —, hogy nem a szépség a művészet centrális kategóriája, és fordítva, hogy a szépség sokkal szélesebb kategória, mint a művészi szépség. Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban az emberi fejlődés hatalmas vívmányának tekinti, hogy megtanultunk a szépség mértéke szerint alkotni. A „szépség mértéke szerinti alkotás" azonban nem szükségképpen „műalkotás". A műalkotásban mindig jelen van a világ, tehát mindig egyúttal „világábrázolás". A szépség szerinti alkotásban azonban nem feltétlenül. Mégis: a szépség legpregnánsabban a műalkotás *közvetítésével* jött a világra. A műalkotás ugyanis olyan emberi tárgyi objektiváció, melyhez nincs „hasznossági" viszonyunk, melynek értéke nem a hasznosságában (felhasználhatóságában), hanem valami „másban" (mint tudjuk: a nembeli értékekhez való viszony ábrázolásában, megjelenítésében, kifejezésében) van, és mégis érzéki élvezetet kelt. Nos: a szépségre is az jellemző, hogy *túllép a közvetlen használhatóságon*, még akkor is, ha a tárgy vagy az intézmény, melyen vagy melyben megjelenik, felhasználható, s ugyanakkor érzéki élvezetet ébreszt a „tetszéstől" egészen az elragadtatásig. A „szép" kés nemcsak vág (vágni a nem szép kés is tud), hanem hasznosságán túlmenően valami többletet ad a szemlélőnek, a „szép temetés" nem azért szép, mert valakit eltemetnek (ezt egy csúnya temetés is megteszi), hanem, mert a ceremóniák az emberekhez úgy szólnak, hogy ez túlmegy a puszta hasznosságon. A szépség a hasznos dolgokat körülvevő, az azokban megjelenő kultúra, mely affektust és érzéki élvezetet keltve *megy túl a pragmatizmuson* s ennyiben szintúgy a *nembeli*

értékekkel egyesít, de nem szükségképpen jár együtt a nembeli értékek tudatosításával, az azokhoz való tudatos viszonnyal. *A szépség heterogén*, ahogy heterogén a mindennapi élet is. A gazda nem azért látja szépnek hullámzó gabonáját — mint ezt Csernisevszkij hitte —, mert az számára „hasznos"; az, hogy szépnek látja, hogy mint szépet „élvezi", éppen többlet a hasznossághoz képest, meghaladja a pragmatikát. Ez természetesen nem annyit jelent, hogy szépérzékéből hiányzik a pragmatika, vagy hogy szemben állna azzal (tehát az sem szükséges, hogy „érdek nélkül" tessék, csak hogy „érdeken felül" tessék). Egy Gauguinen nevelkedett festő ugyanazt a búzatáblát egészen másért láthatja szépnek (szintén meghaladva a pragmatikát, tehát nemcsak azért, mert „szép lenne megfesteni"). Egy városlakó szépnek láthatja, mert a város forgatagával szemben a nyugalmat, a csendet idézi (megint egészen másért, pragmatikán felüli okból, mely nem zárja ki a pragmatikát). Kétségtelenül nembeli érték, a nembeli kultúra fejlődését tükröző érték, ha éléstáramhoz szemlélődve viszonyulok, ha a természetben felfedezem a festészetet, ha a természetbe társadalmi értékeket vetítek ki —, hogy visszatérjünk a három példára. De a búzatáblához fűződő egyik viszonyban sem jelent meg az emberiség korabeli nembeli értékfejlődése mint probléma, egyik sem képvisel magában véve totális állásfoglalást vele szemben stb. — Ugyanezt elmondhatnánk egy szépen berendezett lakásról, egy szép május 1-i tüntetésről, a szép asszonyokról vagy férfiakról, a szép érzésekről is. (Mivel az utóbbiak nemcsak etikai szükségletet elégítenek ki, hanem azoknak — az előbbin túlmenően — „formát adnak".)

A szépség elterjedése a mindennapi életben — globálisan — kétségtelenül értékfejlődés. De nem olyan egyértelműen és nem olyan problémátlanul, mint a művészet (valós művészet) részvétele ugyanebben. A dolgokhoz való nem pragmatikus viszony élvezete mint magatartás, bizonyos korszakok, illetve rétegek mindennapi életében gyakorta e korszak, illetve e réteg *parazita* voltának kifejeződése. *Történelmi* kérdés, hogy mikor és miért lép fel effajta parazitizmus (pl. az abszolutizmus udvari arisztokráciájánál vagy a korunkbeli nyugat-európai értelmiség egy részénél).[47] Mivel a — heterogén — szépségeknek különböző korokban és rétegeknél más és más konkrét történelmi funkciójuk is van, a problémát ezen az általános elvi szinten csak érinteni lehetett.[48]

ee) A filozófia egyszerre tölti be a tudomány és a művészet funkcióját; *tudata és ugyanakkor öntudata is* az emberiség fejlődésének. Tudata, amennyiben mindig reprezentálja a nembeli tudásnak azt a szintjét, melyre az emberiség az adott korszakban eljutott; öntudata, mert célja mindig az ember és az ember világának önismerete. A tudat fokát csak úgy reprezentálja, mint az *önismeret tudata;* ezért a természetfilozófiában is mindig a filozófus pártállása, az emberi világról adott interpretációja

[47] Az utóbbi elemzését lásd Fehér Ferenc Perec „A dolgok" c. regényéről írt tanulmányában: *Magatartások.* Magvető, Bp. sajtó alatt.

[48] A fenti elemzéssel természetesen arra sem törekedtünk, hogy a szépségnek a filozófiában és esztétikában mindeddig teljesen megoldatlan problémáját fogalmilag tisztázzuk.

fejeződik ki (vagy legalább: az *is* kifejeződik); mihelyt ez nincs többé jelen, akkor már természettudományos elmélettel és nem filozófiával van dolgunk. És fordítva: az önismeret fokát csak úgy reprezentálja, mint a *tudat önismerete;* az adott világ, az adott világ emberi harcainak, konfliktusainak képe csak a korabeli nembeli tudás fokán és fogalmi apparátusával fejezhető ki; ez a magyarázata annak is, hogy míg a művészet mindig immanens, a filozófia korántsem mindig az: bármennyire is immanens emberi harcokra keresi a választ, ha a nembeli tudás síkján ezt a választ csak a transzcendencia elméleti „bekapcsolásával" tudja elérni, akkor transzcendenssé válik. Ha az önismeret tudás-közvetítettsége kimarad, akkor már nem filozófiával, hanem művészettel van dolgunk. Ezzel semmiféle hierarchiát nem alkottunk tudomány, művészet és filozófia között. Csak arra utaltunk, hogy más-más funkciójuk van a magáértvaló nembeli objektivációk sorában.

Sajátos helyzete (tudat és egyúttal öntudat) kiemelkedő szerepet juttat a filozófiának a társadalmi konfliktusok kihordásában. Utaltunk már a művészet hasonló funkciójára. A műalkotás azonban egyszerűen prezentálja az emberi konfliktusokat és „öntudat" funkcióját a nembeli értékhierarchia megformálásával gyakorolja. Meghatározatlan tárgyiassága következtében — különösen a zenében és a képzőművészetben, ha különböző módon is — igen sokféle fogalmi, tudásszinten megjelenő interpretációt tesz lehetővé. Olyan interpretációkat is, melyek mélyen alatta állnak az emberi tudás elért szintjének, sőt, olyanokat is, melyek értékvisszavonást tartalmaznak. (Ezért mondta — joggal — Thomas Mann, hogy a zene „politikailag gyanus".) A filozófia azonban azokat a konfliktusokat, melyekben állást foglal, maga fordítja le fogalmi nyelvre, illetve éppen ez a fogalmi nyelv — mely gyakran el is távolodik a köznyelvtől — a homogén médiuma. Ennélfogva a világról, az emberről való mondanivalója *az adott kor emberei számára,* még ha kevesek számára is, de mindig evidens, meghatározott módon „kihordó" mondanivaló. Nem utolsósorban innen ered az a *minden filozófus iránt* joggal állított követelmény, hogy *a saját filozófiája szerint éljen,* s hogy életével is helytálljon azokért a gondolatokért, melyeket kihordani műveivel segített. A filozófus *morális küldetése* éppen a saját eszméiért való helytállás. Ezért szimbolizálja a filozófus típusát az antikvitásban Szókratész, a modern kor nyitányán Giordano Bruno. Ha a természettudós — mint Galilei — visszavonja bizonyos tételeit, attól még természettudós marad, ha egy filozófus „visszavon", megszűnik filozófus lenni; tanításai egyszerűen elvesztik filozófiai hitelességüket.

A filozófiai mű *utóélete* is mintegy „középütt" áll a művészi és tudományos mű utóélete között. Minthogy — egyrészt — az emberiség tudását reprezentálja, lehetséges egyes filozófusok egyes gondolatait az egész mű, az egész munkásság egységéből kiszakítva továbbépíteni, arra, mint az emberiség kidolgozott „tudásanyagára" alapozni. Ezeknek a kiszakított gondolati összefüggéseknek — miután a rész az egészet hordozza — is van társadalmi affinitásuk, de egyazon filozófus különböző gondolatai különböző egyéb rendszerekbe beleépítve egészen különböző társadalmi kérdésfeltevéseket és válaszokat fejezhetnek ki. Így volt „Arisztotelésze" Aquinói Tamásnak, Avicennának, Averroësnek, Petrus Pomponatiusnak — egészen különböző társadalmi tendenciák szolgálatában. Lehet gondolatokat az adott társadalmi

funkciótól megfosztva vagy a tudás alacsonyabb szintjén ismételni. E kettő gyakran együtt jár és *epigonizmust* szül.

Minthogy azonban a filozófia — másrészt — az emberiség fejlődésének öntudata, a filozófiai oeuvre-höz az utókor hasonlóképpen viszonyulhat, mint a műalkotásokhoz. Minden filozófiai mű individuális egész (mint a műalkotás-individuum). Az, hogy az adott kor tudásanyagával saját konfliktusait *milyen mélyen* hordta ki, s hogy ezt a mű milyen *koherensen* fejezte ki — a filozófiai mű „élvezetének" egyik forrása. S ennyiben nem azt vizsgáljuk a filozófiai műben, hogy mennyire igaz ma, a mi tudásunk szintjéről az, amit mondott, mennyire építhető be a mi mai gondolati rendszerünkbe, hanem azt, hogy milyen maradéktalanul formálta meg, milyen mélyen és koherensen az emberiség gyermek- és ifjúkorából fakadó kérdésfeltevéseket, ahol is a kérdések és a megoldások — mivel a történelem kontinuus — *a mi kérdéseinkhez és a mi megoldásainkhoz vezettek.* Ez nem annyit jelent, hogy a filozófiai műhöz *csak* mint saját múltunkhoz fordulunk. A nagy filozófiai műalkotás-egyéniségek olyan emberi-társadalmi *attitűdöket* fogalmaztak meg a korabeli tudás alapján, melyek mindmáig létező attitűdök maradtak; így *saját* életproblémáink, jelenkori konfliktusaink megoldásához is találunk közvetlen támpontokat filozófiai előtörténetünkben.

A filozófiai gondolkodás — mivel nembeli konfliktusok kihordását célozza — mindig meghaladja a köznapi gondolkodás szintjét. Még akkor is, ha a köznapok nyelvén fogalmazzák meg, vagy ha túlnyomórészt a köznapi tapasztalatra hivatkozik. Még akkor is, ha a filozófia kifejezett célja: hatást gyakorolni a köznapi életre.

Ugyanakkor: nincs filozófiai tevékenység a partikularitás felfüggesztése nélkül. S ez — szemben a művészettel — nemcsak az alkotás folyamatában „kötelező". A filozófusnak — ugyanúgy, mint a művésznek — individuumnak kell lennie, hiszen minden filozófiai objektiváció individuális. De ez nem elégséges. Mivel — legalábbis a reprezentatív filozófus, a filozófus „ideáltípusa" számára — kötelező saját filozófiájának *megélése*, nála nem lehetséges az az állandó „fel" és „le" a partikuláris motiváció, illetve annak felfüggesztése között, mint a művésznél. A filozófusnak nemcsak individuumnak kell lennie, hanem egyúttal olyan individuumnak aki — viszonylag — *hasonló szinten alkot és él.* Tehát amennyiben műve a nembeli törekvések pozitív értéktartalmú fogalmi kifejtésére épül, *egész életének, így mindennapi életének is a nembeli törekvések pozitív értéktartalmú megélését kell kifejeznie.* A filozófusnak *mindennapi életével* (azzal is) dokumentálnia kell filozófiája helyességét. És ez természetesen nemcsak az alkotóra áll, hanem — ha alacsonyabb szinten is — mindazokra, akik egy filozófia „híveiül" szegődnek. Ha sztoikus vagyok, akkor sztoikusként kell élnem, ha epikureus vagyok, epikureusként, ha spinozista vagyok, akkor Spinoza életéhez méltónak kell lennem; ha kantiánus vagyok, akkor állandóan figyelmeznem kell az „erkölcsi törvényre, bennem", ha hegeliánus, akkor a szükségszerűség felismeréséhez kell igazítanom mindennapi életemet is.

Ez az utóbbi igen fontos a filozófiának a mindennapi életbe való „behatolása" szempontjából. A nem filozófus igen ritkán olvas el filozófiai műveket, igen ritkán alakít ki viszonyt a koherens filozófiai mű-individuumhoz. (Ahogy igenis, kialakít viszonyt a koherens műalkotás-individuumhoz.) Már azért is, mert a filozófiai mű

elsajátításához (mint a nembeli tudás elsajátításához általában) szakismeretre, előképzettségre van szükség. Ami a filozófiából elsősorban lehatol a mindennapi életbe, az a *világnézet*, azaz a filozófia magvának (a gondolati kifejtést mellőző) ideologikus tartalma és az ebből következő *politikai és köznapi cselekvés-eszmény*. Erre van *szükséglet* mindazoknak az embereknek a részéről, akik életproblémáikra — alacsonyabb vagy magasabb absztrakciós síkon bár — mindig is egyetemes választ keresnek. Az athéni polisz virágkorában a filozófia szinte minden polisz-polgárnak életszükséglete volt; a filozofálás hozzátartozott a mindennapi élethez. De miért volt „szükség" a filozófiára? Azért, hogy *defetisizált gondolati világképet* adjon, mint vezéreszményt a politikai életvitelre és az életvitelre általában, a személyes „boldogság" megteremtésére.

Ha — Ernst Fischer nyomán — nélkülözhetetlen művészetről beszéltünk, akkor bizonyos megszorítással beszélhetünk *„nélkülözhetetlen filozófiáról"* is. A filozófia „nélkülözhetetlen" minden individuum számára, és annál inkább nélkülözhetetlen, minél inkább szűnik meg a vallás a morált és a világképet „közvetíteni". Nélkülözhetetlen, mert bárhogy is él, tudni akarja, hogy „mivégre", „miért", „mi célból" él. A filozófia gondolatilag defetisizálhatja az ember számára saját világát, amennyiben megmondja neki, hogy *milyen* világban él, s hogy miképp tud ebben a világban a lehető *legértelmesebben* élni.

Az előbbiekben már beszéltünk arról, hogyan kezdi a manipulatív-technikai tudomány a vallás funkcióit átvenni, s hozzátettük, hogy csak a negatívakat veszi át, a pozitívakat elejti. Nos: a filozófia feladata, hogy elejtse a vallás negatív funkcióit, a partikularitás „hizlalását", az önálló gondolkodás és cselekvés tekintély- és konvencióséméakkal való helyettesítését, a világkép transzcendens mítoszokra való építését, — és átvegye, kifejlessze, egyértelművé tegye pozitív vonásait: a nembeli értékek „továbbítását" a mindennapok embere felé, a mindennapok rendezését e nembeli értékek alapján. A filozófia lehet csak a jövő emberének gondolati-világnézeti bázisa, melynek alapján a világhoz való viszonyát — egyénien — kialakítja, és saját életvitelét — úgyszintén egyénileg — megformálja. A marxista filozófiának ennélfogva meg kell vívnia harcát azért a helyért, mely a mindennapok rendezésében megilleti. De ennek előfeltétele az a harc, melyet egy kizsákmányolástól mentes és humanizált világ megteremtéséért folytat, hogy önmagát — mai formájában — megszüntesse, hogy létrejöhessenek azok az életfeltételek, melyek között ezt a funkcióját majdan gyakorolhatja.

3. A SZABADSÁGRÓL

Nincs hiábavalóbb vállalkozás annál, mint minden, a történelemben eddig megjelenő, ontológiailag létező és ugyanakkor fogalmilag rögzített „szabadságot" *egyetlen* meghatározás alá rendelni. Illetve: amennyiben ezt megkíséreljük, csak nagyon sovány eredményhez jutunk, amely nem éri meg a fáradságot, mivel semmitmondó. Ha ilyen semmitmondó meghatározást keresnénk, talán azt mondhatnánk, hogy szabadság a mindenkori egyed, réteg, osztály, társadalom, nem cselekvési lehetősége, továbbá e cselekvési lehetőség realizálása, illetve ennek megfogalmazása egy adott vonatkozásban. De akkor még nyitva marad, hogy egyedről, nemről, osztályról stb. van-e szó, nyitva marad az a konkrét vonatkozás, melyben a cselekvési lehetőség fennáll, nyitva marad, hogy mifajta cselekvés lehetőségéről beszélünk stb. Ezért ez csak tartalmatlan általánosság. Ha csakugyan mondani akarunk a szabadságról valamit, akkor nem „a" szabadságról, hanem a *szabadságokról* kell beszélnünk;[49] konkretizálnunk kell, hogy a társadalmi valóság egymáshoz képest heterogén szféráiban és heterogén vonatkozásaiban mi a szabadság, s hogy ezek a különböző szabadságok hogyan viszonyulnak egymáshoz.

a) A MINDENNAPI SZABADSÁGFOGALOM

Minden — heterogén szférában kifejeződő — szabadságnak megvan a maga *tudata:* a szabadságtudat *hozzátartozik* a szabadsághoz, ahogy a jóról való tudás hozzátartozik a jó cselekvéshez. Ez a szabadságtudat mindenkor és minden vonatkozásban meg is fogalmazódik. Ezért mikor a különböző szabadságokról beszélünk, nyugodtan — hamisítás veszélye nélkül — kiindulhatunk *a különböző szabadságfogalmakból.*

A szabadságfogalmak közül a legfontosabbak: a gazdasági, politikai, erkölcsi, filozófiai és mindennapi szabadságfogalmak. Ezek közül a két fókusz szerepét a *mindennapi*, illetve a *filozófiai* szabadságfogalmak játsszák. A gazdasági, politikai, erkölcsi szabadságfogalmakat ugyanis képezhetik a mindennapi tudat szempontjából, ahol is az egyed, illetve a partikuláris integráció nézőpontja uralja a fogalmat, és *ugyanezeket* képezhetik a nembeli fejlődés szempontjából, ahol a nembeli értékfejlődés nézőpontja uralja e fogalmak tartalmát. A gazdasági, erkölcsi, politikai szabadság megfogalmazásánál a *tárgy* az, ami különbözik, de a nézőpont, a perspek-

[49] Marx írja: „A szabadság minden meghatározott szférája egy meghatározott szféra szabadsága". (*Viták a sajtószabadságról* — Marx—Engels: *Művei.* I. 69.)

tíva mindig az előbb említett kettő: mindennapi vagy filozófiai. Természetesen e két perspektíva alapján képezett szabadságfogalmak párhuzamosan, egymás mellett is létezhetnek, többnyire így is léteznek.

Vizsgáljuk meg először a par excellence mindennapi szabadságfogalmat. „Azt teszem, amit akarok" — mondjuk, vagy ugyanezt megfogalmazhatjuk negatív formában is: „nem kényszerítenek tenni olyasmit, amit nem akarok". Itt zárójelbe van téve a cselekvés tartalma, ahogy zárójelbe van téve a cselekvő, illetve a cselekedet értéktartalma is.

A filozófia — mióta a problémát saját problémájává tette — mindig is elégtelennek tekintette a mindennapi szabadságfogalmat. Már az antikvitásban is, bár ekkor még korántsem támadt ellene éles polemikus formában. Azért nem, mert az antik társadalomfilozófia középpontjában nem a szabadság, hanem a boldogság (a jó) kategóriája állt. De így is „helyére van téve", amennyiben alá van rendelve egy igazságos (jó) államberendezkedésnek, illetve csak az utóbbiban találja meg értelmét. Az éles polémiára különben már csak azért sem volt szükség, mert — mint látni fogjuk — az antik filozófia szabadságfogalmát priméren politikailag (erkölcsileg) fogalmazták meg, és csak mellékesen érintették a szabadság ontológiai, illetve antropológiai alapjait.

Mihelyt a filozófiai szabadságfogalom elsődlegesen ontológiai-antropológiai jellegű lesz — s ez már Augustinusnál megkezdődik —, közvetlenül küzdi le a mindennapi szabadságfogalmat, mint valami „hamisat". Nincs itt terünk arra, hogy e polémia — filozófiánként változó — érveit ismertessük, csak néhány — a reneszánsz korától fogva állandó — érvét említjük meg. Ilyen érv például az, hogy a szabadság problémája nem ott *kezdődik*, hogy végrehajtom-e vagy sem, amit akarok, hanem már ott, ahol akaratom *kialakul*. Az ember szabadságába tehát messzemenően belejátszik, hogy mi az egyáltalán, amit akarhat, mire irányulhat egyáltalán cselekvőképes akarata (s mi az, amire csak vágyódhat, mivel amúgy is elérhetetlen a számára). Másik érv, hogy a szabadság az *egész* személyiségre vonatkozik. Egy esetleges akaratom realizálhatósága tehát még nem tesz szabaddá, sőt rabságomat („szenvedélyeim rabságát") növelheti is, amennyiben következményeiben személyiségem egészének szabadságát csorbítja. Továbbá: szabadságom nemcsak tőlem függ, hanem függ *mások* szabadságától is, s így tettem csak akkor lesz valóban „szabad", ha ezzel mások szabadságát is realizálja vagy legalábbis nem gátolja.

Csak találomra soroltunk fel néhány — majdnem mindenütt fellépő, különböző módokon megfogalmazott — ellenérvet. Ezen ellenérvek birtokában a filozófiai szabadságfogalmak a köznapi szabadságfogalmat hamisnak, illetve tévesnek ítélték, szabadságát „látszat" szabadságnak. Pedig ez a fogalom nem „téves", és szabadsága nem „látszat". A mindennapi élet szabadságfogalma egyszerűen kifejezi — méghozzá adekvátan fejezi ki — *a mindennapi élet szabadságát*.

A mindennapi szabadságtudat nem véletlenül az, hogy „azt teszem, amit akarok". Nem véletlenül nem veszi figyelembe az akarat meghatározó tényezőit, a szabadság tartalmát, mások szabadságát stb. Hiszen a mindennapi életbe beleszülető ember számára — mint ezt már láttuk — a világ „készen áll". Ha az egyed saját akarata (elképzelései) szerint tudja magát az adott világban reprodukálni, akkor mindennapi

életében valóban szabad is. Amennyiben saját magát nem tudja reprodukálni, vagy nem a kívánt szinten képes erre, akkor nem érzi magát szabadnak, és a mindennapi élet síkján akkor valóban nem szabad. Ha megfosztják földjétől, melyet művelni akart, ha megtiltják neki, hogy azt vegye feleségül, akit akar, ha megfosztják a fizikai mozgás lehetőségétől, mely mindeddig birtokában volt, vagy melyre igénye volt — akkor nem szabad a mindennapi élet vonatkozásában. A jobbágy, aki — mondjuk a XII. században — természetesnek érzi a maga jobbágyságát, álmában sem tud mást elképzelni, s adott körülményei között azt teszi, amit akar — szabad a mindennapi élet vonatkozásában.

Hozzá kell azonban tennünk, hogy a szabadság a mindennapi életben sem „abszolút" — ahogy egyetlen szabadság sem az. Lehetetlen, hogy azt tehessem mindig, amit akarok; mindennapi szabadságom határai ott húzódnak meg, ahol személyiségem határai. Mindennapi szabadságom tehát mozgás a „több" és a „kevesebb" között. A mozgás különben mindenfajta szabadságot jellemez (ezért mondottuk, hogy semmiféle szabadság nem abszolút). De minél nembelibb a szabadság, annál inkább válik ez a mozgás egy egységes tendenciával bíró folyamattá, a *szabaddá válás folyamatává*. Az individualitás mindennapjában, melynek rendezésében az erkölcsnek, illetve más nembeli törekvéseknek jelentős szerepük van — a mozgás szintén *tendenciával* bíró folyamattá változik. A szabadságfogalom azonban — a mindennapi szabadságfogalom is — sosem a mozgásról, illetve a szabaddá válás folyamatáról vall, hanem a szabadság ideáltípusáról.

Hogy egy adott korszak mindennapi élete milyen szinten folyik, hogy az abban tevékenykedő emberek partikulárisak vagy individuálisak-e, hogy mennyiben van fogalmuk a nembeli értékekről és mennyiben tudják azt köznapjaikban realizálni — tehát nem fejeződik ki és nem is fejeződhet ki a köznapi szabadságfogalomban. De kifejeződik ennek tartalmában. Hogy milyen egyed éli ezt a mindennapi életet, hogy milyen szinten folyik ez az élet, az abban fejeződik ki, hogy *mi az, amit az egyed akar*.

A mindennapi szabadságfogalom lényegénél fogva tartalmazza mind a partikularitást, mind pedig a „magánvaló"-nembeliséget. Az a megfogalmazás, hogy az ember azt tehesse, amit akar, illetve, hogy semmire ne legyen kényszerítve és semmiben ne legyen akadályoztatva, minden partikuláris törekvés igazolása lehet. Hiszen lehet ez az akarat *a legpartikulárisabb motivációm megvalósítása* — s a partikuláris emberek elsősorban ezt vagy legalább ezt *is* értik a szabadságon. Ugyanakkor az „azt teszem, amit akarok" kifejeződése a magánvaló-nembeliség legalapvetőbb tényének: *a teleologikus tételezés létezésének*. Az „azt teszek, amit akarok" annyit jelent, hogy megvalósíthatom céljaimat; ez pedig messzemenően nembeli-emberi.

b) A FILOZÓFIAI SZABADSÁGFOGALMAK

Most térjünk rá röviden a szabadságfogalmak második fókuszára: a filozófiai szabadságfogalomra. A filozófiai szabadságfogalmak mindenkor azt fejezték ki, ahova *az emberiség nembeli fejlődésében eljutott* — természetesen mindig azzal a fogalmi apparátussal, gondolati anyaggal, melyre *a nembeli tudás korabeli fejlettségi szintjén* képesek voltak.

Ez természetesen nem annyit jelent, mintha a filozófiai szabadságfogalmak mindig az *emberiség* szabadságáról beszéltek volna. Ellenkezőleg: a kérdés mindig — itt is— *az egyed szabadsága volt*, csakhogy *a nembeli fejlődés szintjéről konstituálva*. Nincs terünk itt arra, hogy akár csak a lényegesebb filozófiai szabadságfogalmakat ismertessük. Pusztán utalhatunk különböző történelmi korszakok különböző filozófiai szabadságfogalmainak bizonyos alaptendenciáira. A filozófia lényegéből következően ezen — egymást követő és különböző — szabadságfogalmak nem „avultak el" a maguk egészében; kivétel nélkül tartalmaznak olyan mozzanatokat, melyek a mi — marxi — szabadságfogalmunkhoz vezetnek.

Az antik szabadságfogalom — a filozófiai is — politikai ihletésű volt. A virágzó poliszban szabadnak lenni annyit jelentett, mint a jót választani. A legfőbb jó azonban maga az állam. A legszabadabb ember az, aki aktívan részt vesz polisza ügyeinek intézésében. Ahhoz, hogy ezt a legmagasabb szinten tudja gyakorolni, meg kell szabadulnia „szenvedélyei rabságától", azaz tisztán partikuláris motivációitól. A közösség javát célzó, a közösség döntéseiben részt vevő tevékenység a par excellence szabad tevékenység. Így látták ezt — ha különbözőképpen írták is le — mind a szofisták, mind Szókratész, Platón és Arisztotelész. De ez volt ugyanakkor a filozófiai „közvélemény" is.

Nem csodálkozhatunk azon, hogy a polisz felbomlását követő időkben, a magánember típusának kialakulásakor — méghozzá mind Attikában, mind (ha nem is olyan intenzitással) Rómában — átalakult a filozófiai szabadságfogalom is. Ugyanakkor azonban az az embereszmény, melyre a módosult filozófiai szabadságfogalmat méretezték, a régi polisz embereszménye volt. Így megmaradt a szabadság alapfeltételének a partikuláris affektusoktól való szabadság. Ez azonban most már nem arra készít elő, hogy a közügyek intézésében részt vehessünk, hanem arra, hogy függetleníteni tudjuk magunkat a bennünket körülvevő világtól, annak változásaitól. Így kapott központi szerepet (mind a sztoicizmusban, mind az epikureizmusban) a halálhoz való tudatosan közömbös viszony. Ebből korántsem tűnt el a politikára való vonatkozás. A halál iránti közömbösség kialakítása a szabad ember számára ugyanis nem annyira a természetes halál elkerülhetetlensége miatt volt elsőrendűen fontos, hanem sokkal inkább azért, hogy szembe tudjon szállni a zsarnokkal, s ne töltse el félelem a zsarnokság megtorlásától.

A szabadság „szubjektív" oldalán megjelenő új mozzanat a „természet szerint való élés" követelménye. A közösségi élet szabályozó szerepének elmúltával parancsoló szükségletté vált, hogy az egyed *önmagát* nevelje szabad emberré. A „saját magunk egyéniséggé alakítása" normáit most már nem a létező közösségből nyeri, hanem egy régmúlt közösség emberének megőrzött és eszményített erkölcsi normáiból.

Aligha kell sok szót vesztegetni arra, hogy bemutassuk: az antik filozófiai szabadságfogalom — mind klasszikus polisz-formájában, mind sztoikus-epikureus formájában — az emberi *nem* szabadságának egy döntő aspektusát ragadta meg. Az individuum mint nembeli egyed szabadságába ma is beleértjük, hogy részt vehet saját közössége ügyeinek intézésében, s hogy minden külső kényszerítés ellenére megőrzi személyisége erkölcsi autonómiáját.

A kereszténység szabadság-koncepciója volt az első, mely nem elégedett meg egy politikai-erkölcsi szabadságfogalommal, hanem a szabadság *ontológiai-antropológiai* gyökereit kereste. Ez a koncepció akkor alakult ki (Augustinusnál), mikor a kereszténység a hagyományos politikai közösségekkel s a hagyományos polisz-etikával *szemben* lépett fel. Nem térhetünk itt ki annak elemzésére, hogy milyen társadalmi, ideológiai és teológiai szükségletek határozták meg ennek az újfajta szabadságfogalomnak konkrét milyenségét (az egyed közvetlen viszonya istenéhez, a világban levő rossz okának megmagyarázása stb.), csak arra a közismert tényre hívjuk fel a figyelmet, hogy ez „az akarat szabadságán" alapult. A keresztény szabadságfogalom nem elégedett meg a mindennapok „azt teszem, amit akarok"-jával, hanem a szabadság kritériumát *magába az akaratba helyezte.* Szabadnak lenni annyit jelent, hogy akarhatom a rosszat is. A szabadság kategóriája ezzel összekapcsolódott *a felelősség* fogalmával. Ha szabadon választom a rosszat, ez szinonim azzal, hogy felelős vagyok a rosszért.

Nincs terünk itt a keresztény szabadságfogalom bírálatára. Csak azt jegyezzük meg, hogy bár ontológiai-antropológiai alapjai voltak, ezek messzemenően a transzcendenciában gyökereztek. (A jó nem az ember, hanem isten akaratából származik, mi több, a szabad akarat is a transzcendenciától determinált, hiszen az eredendő bűn — mint végzet — hozta a világra stb.) A mi számunkra azonban most az a lényeges, hogy ez a koncepció teológiai kötöttségeitől megszabadulva átment a filozófiába. S filozófiai általánosságában valóban a nembeli szabadság egy jelentős mozzanatát fejezte ki. (Gondoljunk Kantra, kinél az akarat szabadsága a gyakorlati ész posztulátuma.) Ez a jelentős mozzanat, ismételjük, a szabadság ontológiai-antropológiai megalapozása, s ami a legdöntőbb: a szabadság és felelősség korrelációja.

Az akarat szabadságának elvével szemben fellépő új polgári szabadságkoncepciók már megmaradnak az antropológiai-ontológiai talajon. Az új — az előbbivel szemben polemikus — mozzanat, amelyet megragadnak: *a szabadság és szükségszerűség* korrelációja. (Hozzá kell tennünk, hogy a protestantizmus is ebben az irányban korrigálja a keresztény mitológiát, ennek azonban már nincs *filozófiailag* világtörténelmi jelentősége.) A szabadság-szükségszerűség korrelációnak két döntő variánsa van: a spinozai és hegeli; a többi variáció e kettő között helyezkedik el. Spinoza kidolgozza az öndetermináció elméletét; eszerint nincs szabadság, csak „szabad szükségszerűség"; szabad az az individuum, aki önmagát determinálja a cselekvésre. Hegelnél viszont a szabadság kritériuma a szükségszerűség felismerése. E két koncepció — közös bennük a megismerés szerepének alapvető volta — szintén kifejezi a nembeli szabadság egy-egy nem kevéssé jelentős aspektusát. A spinozai koncepció lényegében nem más, mint a sztoikus-epikureus szabadságfogalom antropológiai-ontológiai szférában való megragadására történő kísérlet. Az egyéniség szabadságának nembeli fogalmához valóban hozzátartozik, hogy saját individualitása alapján cselekedjék, hogy ezt az individualitást objektiválja. Ez nem szorul bővebb bizonyításra. A hegeli „szabadság mint felismert szükségszerűség" megfogalmazás pedig két különböző (de egymással összefüggő) igazságot takar. Részint megragadja az emberiségnek *a természetre vonatkozó szabadságát,* mely valóban a természeti szükségszerűségek felismerésén alapul, másrészt feltárja azt a valóban nagy — bár korántsem kizárólagos —

szerepet, amelyet a társadalmi alternatívák helyes felismerése a nembeli szabaddá válás folyamatában játszik, méghozzá mind az emberi nem, mind pedig az egyén történetében. Megint nem feladatunk, hogy a hegeli koncepció gyengéit feltárjuk. Így például azt, hogy a világszellemre felépített ontológia következtében két — a valóságban gyakorta különböző — „szükségszerűség" egybeesik. Mert vajon mi a „szükségszerű"? Ami nagyobb nembeli értéket képvisel? Vagy ami a fejlődés közvetlenül következő perspektívája, ami a jövőben győz? S vajon az emberi „felismerés" nem része-e ennek az úgynevezett szükségszerűségnek? A kérdésekre való választól e keretek között kénytelenek vagyunk eltekinteni. Csak jelezni akartuk, hogy újfent a nembeli szabadságfogalom (illetve szabadság) *egy* valóban létező aspektusának megragadásáról és általánosításáról van szó.

Marx — mint mondottuk — nem dolgozott ki egységes filozófiai szabadságfogalmat. Azonban megfogalmazta az emberi nem (és ezzel minden individuum) szabaddá válásának tendenciáját: ez pedig nem más, mint *az elidegenedés visszavonása*, a nem és az egyedi fejlődés közötti diszkrepancia megszüntetése. Az emberiség akkor válik szabaddá, ha minden ember céltudatosan részt vehet az emberi nem lényegének megvalósításában, s ha e nembeli értékeket saját életében, ennek minden vonatkozásában megvalósíthatja. E koncepció nem „vonja vissza", nem is „foglalja össze" az eddig leírt filozófiai szabadságfogalmakat. Az, hogy az egyed részt vehet saját integrációja sorsának intézésében, hogy függetlenítheti erkölcsi egyéniségét a külső kényszertől, hogy saját felelősségére cselekszik, s hogy vállalnia kell ezt a felelősséget, hogy cselekvése autonóm voltához tartozik az alternatíváknak s ezek megvalósítási lehetőségeinek helyes felismerése, hogy saját egyénisége határozza meg tevékenységét, s ennek az egyéniségnek bélyegét nyomja rá a valóságra — *mind olyan szabadságok, melyek a jövőben sem vesztik érvényüket*, melyeket minden ember csak az elidegenedés megszüntetésekor tud megvalósítani. És fordítva: mindezek a szabadságok, melyeket az emberiség saját előtörténete során dolgozott ki, részei — elengedhetetlen részei — annak a nembeli fejlődésnek, mely lehetségessé teszi az elidegenedés megszüntetését. Az elidegenedés megszüntetésének koncepciója, az emberiség szabadságának koncepciója nem „öleli fel" mindezeket a szabadságokat, ezért a Marx által alkotott szabadságfogalom nem „helyettesítheti" az előbbieket, s az előbbiek nem rendelhetők az utóbbi alá. A marxi szabadságfogalom *történetfilozófiai* jellegű, azt a történeti *perspektívát* fejezi ki, melyben a *heterogén szférák heterogén szabadságai megvalósulhatnak.*

c) A „KÜLÖNÖS" SZABADSÁGFOGALMAK

Röviden pillantást vetettünk a mindennapi szabadságfogalomra és a filozófiai szabadságfogalmakra, megmutatva, hogy ezek reprezentálják a szabadság megfogalmazásának két pólusát. Az előbbi a mindennapi életét élő egyed szabadságát fejezi ki, az utóbbiak a nembeli értékvonatkozásokat kifejező cselekvések szabadságait. Utaltunk arra is, hogy vannak egyéb — különös — szabadságfogalmak, melyekben azonban hol a mindennapi, hol a filozófiai megközelítés a domináns. Minél parti-

kulárisabb érdekek oldaláról közelítjük meg az adott szférát, annál közelebb áll fogalma a köznapi fogalomhoz, minél nembelibb értékek oldaláról, annál inkább a filozófiai fogalom egyszerű alkalmazása.

Például a *gazdasági* szabadság „szabad vállalkozásban" való liberális polgári meghatározását a mindennapi szabadságfogalom analógiájára alkották meg. Ezzel szemben a marxi gazdasági szabadságfogalom, mely szerint az elidegenedésben a gazdaság törvényei természettörvényekként hatnak, s a gazdasági szabadság nem jelent mást, mint természettörvény-jellegük megszüntetését, azt, hogy az emberiség terv szerint alakítsa fejlődésének gazdasági bázisát — nem más, mint a filozófiai szabadságfogalom egy vonatkozásban való konkrét megfogalmazása. A *politikai* szabadság közkeletűen nem jelent mást, mint „nem elnyomottnak lenni"; ez a mindennapi „nem kényszerítenek a cselekvésben" alkalmazása az adott integrációra. A marxi gondolat, mely szerint „nem lehet szabad az a nép, amely más népeket elnyom" — a filozófiai szabadságfogalom alapján interpretálja a politikai szabadságot. Mivel az elnyomás az elidegenedettség egyik megnyilvánulási formája, az elnyomást gyakorlók éppen úgy nem lehetnek szabadok, mint azok, akiket elnyomnak.

Hogy politikai és gazdasági szabadságfogalmak mindennapi, illetve filozófiai megfogalmazásban egyidőben legyenek hatékonyak, eléggé kivételes eset. Az első konkrét példánkban, a polgári-liberális, illetve marxi gazdasági szabadságkoncepcióban ilyen egyidejűségről van szó. Természetesen csak a marxi gazdasági szabadságfogalom megjelenésétől kezdve. Ami azonban az erkölcsi szabadságot illeti: ebben a vonatkozásban ez a „kettősség" egészen általános. A mindennapi tudat számára az erkölcsi szabadság sosem jelent mást, mint *lehetőséget arra, hogy a jót válasszuk.* A filozófiai szabadságfogalmak — melyek tartalmazzák az erkölcsi szabadság problémáját — mindig egyúttal arra a kérdésre is választ adnak, hogy *mi a jó,* és mindig megkérdőjelezik a „lehetőség" *tartalmát,* továbbá differenciálják a *szándékot és a következményt.* Minthogy a különböző filozófiákban különbözőképpen történik a jó tartalmának meghatározása, a lehetőségszféra kijelölése, szándék és következmény viszonyának megfogalmazása, ezeket most nem elemezhetjük. Csupán a kétféle erkölcsi szabadságfogalom együttélésére utalhattunk.

A szabadság tehát cselekvési lehetőségeim milyenségéről vall, méghozzá a következő szempontokból: milyen szférában van cselekvési lehetőségem, mi e cselekvési lehetőség tartalma, mennyiben csak egyedi vagy partikuláris integrációra vonatkoztatott, illetve mennyiben fejezi ki a nembeli fejlődést. A különböző szférák különböző tartalmú szabadságai között nem ritka az ellentmondás, a konfliktus sem. Felismerhetem egy pozitív értéktartalmú ügy igazságát, harcolhatok érte és *ezért* juthatok börtönbe: nembeli vonatkozásban ekkor szabad vagyok, a mindennapi élet vonatkozásában azonban korántsem. Vagy: mindennapi szabadságom konfliktusba kerülhet az erkölcsi szabadsággal; azt teszem, amit akarok — ez annyit is jelenthet, hogy feladom lehetőségemet a jó választására. Gyakorta társadalmi általánossággal jelennek meg az effajta ellentmondások; a munkás politikai vonatkozásban szabadabb a jobbágynál, de az ökonómiai kényszer erősebben igázza le; mihelyt eljut az osztálytudat és öntudat színvonalára, s megindítja tudatos osztályharcát a burzsoázia ellen, megindul a nembeli értelemben vett szabaddá válás útján, anélkül, hogy

a gazdasági kényszertől — egyelőre — megszabadulna. Mindez természetesen az osztály *tipikus* lehetőségeire vonatkozik; az ellentmondás, illetve konfliktus a különböző egyes munkásoknál különbözőképpen realizálódik.

Kétségtelen, hogy a szabadságoknak van *hierarchiájuk*, s hogy a hierarchia csúcspontján a nembeli értékfejlődés vonatkozásában való szabadság áll, tehát a cselekvési lehetőség, illetve annak realizálása tudatosan választott nembeli értékek megvalósításában. (Ez az, amit a mindenkori filozófiai szabadságfogalmak fejeznek ki.) De kétségtelen az is, hogy a magasrendű szabadság realizálása *nem szünteti meg* másfajta szabadságok létét és jelentőségét az ember életében. A börtönben ülő forradalmárnak is vágya, hogy börtönéből megszabadulhasson, ez a törekvés nem szűnik meg azáltal, hogy biztos szabadon választott ügye igazságában. Az osztályharcos munkás számára is fontos, hogy családja ne éhezzen, vagy hogy maga ehessen, ha éhes; igaz, *alárendelheti* ezt a szabadságát az osztályharcnak, de erre való igényét fel nem adhatja.

Mindeddig a mindennapi szabadságot, illetve szabadságfogalmat igen elvontan tárgyaltuk. Most azonban hozzá kell tennünk, hogy ennek tartalma *történelmileg messzemenően* konkrét. Méghozzá két szempontból is. Az „azt teszem, amit akarok"-ból az „akarok" mind terjedelmileg, mind tartalmilag állandóan változik. Változik az egyednél is, de ezt most zárójelbe tehetjük. Ami számunkra jelenleg lényeges: tipikusan változik a történelem folyamán.

Az emberek ugyanis mindennapi életükben egészen különböző dolgokat akarhatnak. S hogy mit akarnak, az elsősorban a társadalmi viszonyok s az ebben elfoglalt helyük függvénye. Az emberek például ma saját maguk választják meg élettársukat; ha kötelezik őket a házasságra, azt ma szabadságuk megcsorbításának érzik, és valóban az is; de hosszú évszázadokon keresztül természetes volt, hogy a szülők választották ki gyermekeik élettársát — ekkor az élettárs megválasztása nem tartozott hozzá a szabadsághoz, s azt, hogy nem ő választott, senki sem érezte szabadsága csorbításának, ahogyan nem is volt az. És fordítva: a régi Rómában minden apa szabadon bíráskodhatott gyermekei felett; ha akarta, meg is ölhette őket. Ma senki sem ismerné el egy apa efféle „szabadságát".

Minden korban más volt a mindennapi szabadság tartalma a különböző osztályok tagjai számára. Az uralkodó osztály szabadsága volt mindig a nagyobb, azaz az ehhez tartozó egyedek valósíthatták meg inkább azt, amit akartak — és átlagosan többfélét és szélesebb körben akartak is. A kapitalizmus előtti korszakokban az úgynevezett „privilégiumok" biztosították az uralkodó osztály nagyobb szabadséglehetőségeit, a kapitalizmusban a pénz. Minden korban más volt a szabadság lehetősége a férfiak és nők számára; a nők (minden társadalmi osztályban) sokkal kevesebbet tehettek abból, amit akartak, és sokkal kevesebbet akartak is. A polgári társadalom kialakulásával az úgynevezett „törvény előtti egyenlőség", a szabadságjogok biztosítása, az egyenjogúsítás (vallások egyenjogúsítása, a nők egyenlő jogának kodifikálása stb.) *formálisan* lehetővé tette a mindennapi szabadság megvalósításának egyenlő esélyeit; persze csak formálisan, hiszen a vagyon is, a konvenció is (utóbbi különösen a nők és a vallások esetében) ellenállt ennek az egyenlősítésnek. Közhelyet mondunk ki, mikor leszögezzük, hogy a szocializmus egyik lényeges feladata éppen e polgári szabadságjogok megvalósítása, tehát a *de facto egyenlő sza-*

badséglehetőségek megteremtése a társadalomba beleszülető egyed számára. (Itt természetesen csak a társadalom adta lehetőségről beszélünk; a partikuláris adottságok, az individualitás fejletlensége, illetve fejlettsége mindig hatótényezője a szabadság kialakulásának, illetve megvalósításának.)

Eddigi fejtegetéseink is mutatják: korántsem véletlen, hogy a politikai, illetve gazdasági szabadságfogalmak egy típusa a mindennapi szabadságfogalmak analógiájára készült. Ugyanis az ökonómiai és politikai szabadságigények *részben* a mindennapok tapasztalataiból és igényeiből nőnek ki, a mindennapi szabadság biztosítására és általánosítására törekednek. A polgári mindennapokban merült fel a szabad szólás és véleménynyilvánítás igénye, *mielőtt* „polgári szabadságjogként" kodifikálták volna, a mindennapok igénye volt a szabad vallásgyakorlás, mielőtt törvénybe iktatták volna, a mindennapok igénye volt a munkához való jog, mikor a szocializmus alkotmányos joggá emelte. Azért mondottuk, hogy „részben", mert éppen a filozófia által közvetített politikai, illetve gazdasági szabadságfogalmak *nem* a mindennapok *közvetlen* igényéből nőttek ki, bár értelmüket mindig a mindennapokra való *visszavonatkoztatásban* nyerik el.

d) A MINDENNAPI ÉS NEMBELI SZABADSÁG KONFLIKTUSAI

Miért nem nőhetett ki közvetlenül a nembeli fejlődésre alapuló szabadságfogalom — intentio rectával — a köznapi szabadságfogalmakból? Hogy erre — röviden — választ adjunk, vissza kell utalnunk egy már említett tényre: a nembeli és mindennapi szabadság egymáshoz való ellentmondásos, mi több, konfliktusos viszonyára.

A mindennapi élet szabadsága annyira van konfliktusos viszonyban a nem szabadságával, amennyire a köznapi szabadság, az „azt teszem, amit akarok" *a partikularitás szabadsága.* Ha az „akarat" kizárólag a partikularitás megvalósítására vonatkozik, akkor ez a konfliktus *még a mindennapi élet keretein belül is elkerülhetetlen.* Mindenekelőtt: akaratom „útjában áll" a másik ember. Ha valaki a tiszta partikularitás alapján valósítja meg az „azt teszem, amit akarok" szabadságát, akkor könyörtelenül gázol át a másik emberen, más embereken. Ez gyakran azért nem nyilvánul meg közvetlenül, mert a büntetéstől való félelem (mint a partikularitás veszteségétől való félelem) ellensúlyozza. De a tisztán a partikularitás köré rendeződött egyedek mindennapi szabadságában az ember valóban az ember farkasa. Mikor azt mondottuk, hogy az erkölcs első funkciója a pusztán partikuláris motivációk háttérbe szorítása, illetve kanalizációja, akkor — a szabadság vonatkozásában — azt is állítottuk, hogy az erkölcs az akaratot nembeli motívumokkal *is* determinálja *s a nembeli intenciót magának a köznapi szabadságnak is szerves részévé teszi.*

A köznapi szabadság nemcsak konfliktusban állhat a nembeli szabadsággal, hanem *mobilizálható is ellene.* A privilégiumait védő nemesség vagy a „szabad vállalkozást" védő polgárság effajta köznapi szabadságokat védelmezett és védelmez ma is az emberi haladással szemben. Az emberiség cselekvési lehetőségeinek, pozitív értéktartalmú cselekvési lehetőségeinek növekedése ezért korlátozhatja — és korlátozza

is — egyes rétegek, egyes rétegekhez tartozó individuumok cselekvési lehetőségeit, szabadságát (így a forradalmi diktatúrában).

Marx a szabadságot a „nembeli lényeg" egyik alapvető aspektusának jelölte meg.[50] A köznapi szabadság akkor válik — legalábbis tendenciájában, mindennapi sajátosságát meg nem szüntetve — nembelivé, akkor humanizálódik végérvényesen, ha az emberek mindennapi életének „akarata" nem áll konfliktusos viszonyban a nembeli fejlődés értékeivel, hanem harmonizál azokkal. Ez természetesen nem jelent azonosságot. A mindennapi élet nem volna többé mindennapi élet, ha törekvései mindegyikében közvetlenül a nembelit — és nem az individuálisat — intencionálná. Nem szükséges azonban, hogy a nembelit intencionáljuk, mikor a nembelivel harmonizáló értékekre törekszünk. Elég ehhez az, hogy az emberi fejlődés értékein gazdagodott személyiség legyen a mindennapi élet egyede. Ezért mondottuk, hogy bár a filozófiai szabadságfogalom nem nőhetett ki a köznapi szabadságigényekből, de visszavonatkoztatható azokra.

A korábbiakban a szocializmus egyik feladatát a szabadság realizálása szempontjából abban láttuk, hogy minden egyed számára egyforma lehetőséget teremtsen a köznapi szabadság megvalósítására. Most utalunk másik feladatára. Ez olyan körülmények megteremtése (a kizsákmányolás megszüntetésével, egy újfajta demokrácia létrehozásával stb.), melyek közt lehetővé válik, hogy az egyedek mindennapi szabadsága harmonizálhasson a nembeli szabadsággal, hogy megszűnjön a mindennapi szabadságértékek és a nembeli szabadságértékek mindeddig elkerülhetetlen konfliktusa.

Ez természetesen nem jelenti mindenfajta szabadságkonfliktus megszüntetését. Mivel a probléma elemzése nem könyvünk kereteibe tartozik, csak arra utalhatunk, hogy *a nembeli szabadság fejlődése maga sem homogén és ellentmondásmentes folyamat.* Hogy egyes fejlődési tendenciák, intézkedések stb. a nembeli szabadságot egy vonatkozásban kibontakoztathatják, más vonatkozásban stagnálásra kényszeríthetik, vagy akár csökkenthetik is. Ennek eddig is megvoltak a maguk következményei a mindennapi életvitelben — különösen a fejlett individuumok mindennapi konfliktusaiban. *Az emberi nem konfliktusainak magasabb szintre emelkedése maga is a szabadság kibontakozásának kísérőjelensége.*

[50] Márkus György: *Marxizmus és „antropológia"*.

III. RÉSZ

A MINDENNAPI ÉLET SZERKEZETÉNEK KERETEI

Wer auf die Welt kommt, baut ein neues Haus,
Er geht und läßt es einem Zweiten
Der wird sich's anders zubereiten,
Und niemand baut es aus.

(GOETHE)

1. A MAGÁNVALÓ ÉS MAGÁÉRTVALÓ OBJEKTIVÁCIÓK. A SZÁMUNKRAVALÓSÁG

Ahhoz, hogy a mindennapi életet mint a magánvaló nembeli objektivációk elsajátításának katexochen területét, mint a magáértvaló nembeli objektivációk fundamentumát megvizsgálhassuk, néhány szót kell ejtenünk e kategóriákról. Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy korántsem kívánjuk a magánvalóság, magáértvalóság, számunkravalóság filozófiai fogalmait a maguk egészében kimeríteni. Csupán annyit mondunk el róluk, amennyi az objektivációk sajátos természetének megértéséhez szükséges.[1]

Magánvalóság és magáértvalóság *viszonylagos* fogalmak. (Legalábbis a Marx által elfogadott értelmezésükben.) A természet vonatkozásában magánvaló mindaz, amit a praxis és megismerés még nem hatott át; ennyiben — ha a természet és a társadalom viszonyáról beszélünk — a praxis egész birodalmát (mivel áthatja a szubjektum, mivel öntörvényű fejlődése van a természethez képest) magáértvalónak kell tekintenünk. Mi azonban a következőkben a társadalmiság birodalmán belül maradunk és a magán-, illetve magáértvalóságot ezen a komplexumon belül vizsgáljuk meg. Ennyiben joggal beszélhetünk magánvaló szférákról, integrációkról, objektivációkról még akkor is, ha ezek a természethez képest magáértvalóak. De a magánvalóság és magáértvalóság a társadalomban is *tendenciakategóriák* és csak szélső esetben (limesként) jelennek meg tiszta alakjukban. Gondoljunk csak a magánvaló és magáértvaló osztály marxi megkülönböztetésére. Magánvaló egy osztály akkor, ha a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helye, a termelőeszközökhöz való viszonya szempontjából egyáltalán létezik; ha léte és „éppígyléte" nélkül az adott gazdasági-társadalmi rendszer nincs és el sem gondolható. Magáértvalóvá akkor lesz, ha osztálylétét és az ebből fakadó érdekeit felismeri, kifejleszti osztálytudatát — amit Lukács György a *Történelem és osztálytudat*ban[2] „hozzárendelt tudatnak" nevez. Kétségtelen azonban, hogy e két állapot között az átmenet számtalan fázisa létezik, és senki sem tud megjelölni valamilyen szilárd pontot, történelmi *pillanatot*, melyben a magánvalóságból a magáértvalóságba az ugrás megtörtént.

Az objektivációkra ugyanaz vonatkozik, ami a társadalmi jelenségekre általában. Ezért ha a következőkben meg fogjuk egymástól különböztetni a magánvaló és

[1] E kategóriák elemzését a tudomány, ill. művészet vonatkozásában lásd Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. II. 246. skk.

[2] G. Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Luchterhand, Neuwied/Rhein 1968.

magáértvaló nembeli objektivációkat, akkor mindvégig szem előtt kell tartanunk ezt a tendenciajelleget.

Előbb azonban — röviden — össze kell foglalnunk: mit tekintünk objektivációknak. Az emberi tevékenység, magatartás stb. mindig objektiválódik (ahogy nem objektiválódnak — közvetlenül — az impulzusok, esetleges és cselekvésre nem váltott motivációk, a belső beszéd, a gondolkodás, az álmodozás privát, az egyéniségfejlődés szempontjából is véletlen, egyszerű formái stb.). De nem minden objektiválódás vonatkozik objektivációkra. Az objektivációk — mindenekelőtt — mindig *nembeliek*, a nembeliség különböző típusait testesítik meg. Másodsorban nem egyszerűen külsővé vált, objektiválódott tevékenységek következményei, hanem *vonatkozási rendszerek*, melyek *külsők* az egyes emberek rájuk irányuló és azokat alakító tevékenységeihez képest. Az egyes embernek tehát el kell azokat *sajátítania* ahhoz, hogy objektivációik rájuk vonatkozzanak vagy azokat alakítsák. Az objektivációk ugyanakkor *mindenki* által elsajátíthatók — viszonylag azonos szinten —, de nem minden objektiváció egyaránt *alakítható* mindenki által viszonylag azonos szinten. Az utóbbi vonatkozásban a döntő különbség a magán- és magáértvaló nembeli objektivációk között helyezkedik el. — Hozzátenném: vannak olyan társadalmi szférák, integrációk stb., melyek önmagukban nem objektivációk, de melyeknek vannak — mozzanatként — objektivációik.

a) A MAGÁNVALÓ NEMBELI OBJEKTIVÁCIÓK

A magánvaló objektivációk jellemzéséhez szükségünk van a *magánvalóság* jellemzésére általában. Mivel azonban az, hogy egy társadalmi jelenség objektivációs struktúra, szféra vagy integráció, már magában véve is sokszorosan módosítja ezt a kategóriát, illetve a magánvalóság bizonyos jellemvonásait, a közös tulajdonságok leírásánál újfent figyelmeztetnünk kell a tendenciajellegre. Mi jellemzi tehát — tendenciaképpen — a magánvalóságot mint társadalmi entitások leírására szolgáló kategóriát?

A társadalmi entitások magánvalóságának jellemzője mindenekelőtt az, hogy nélkülük a társadalom vagy *egyáltalán nem létezik*, vagy legalábbis *az adott társadalmi struktúra nem létezik*. Az előbbi jellemzi a *magánvaló nembeli objektivációkat*. Mikor a társadalom „kidolgozza magát" a természetből, azaz az ember megteremti saját környezetét, világát, ezt egy egységes és mégis tagolt magánvaló objektivációs struktúra létrehozásával teszi. E magánvaló nembeli objektivációs szféra emberi tevékenység eredője, ugyanakkor minden emberi tevékenység előfeltétele is. Három — különböző és mégis egységesen létező – mozzanata: *az eszközök és termékek*, továbbá a *szokások*, végül pedig a *nyelv*. Az ember — mint ez a marxizmus ábécéjéből közismert — munkájával teremti magát emberré, azzal, hogy munkájával a természetet (és saját természetét) emberivé alakítja. Ez azt jelenti, hogy megteremti saját — a természetből kiszakított — környezetét; saját maga teremtette, illetve sajátosan használt tárgyak veszik körül — növekvő mértékben —, ez lesz elsődlegesen az ember vonatkozási rendszere. A szokásrendszer és a nyelv ebből a szempontból nem

tekinthetők „következményeknek". Az emberi szokásvilág és nyelv kidolgozása (ebben konstituálódik elsődlegesen a társadalmiság) szerves *része* a munkatevékenységnek. Itt tehát — ismételjük — egységes objektivációs rendszerről van szó, melyet minden kor emberének egységesen is kell elsajátítania. Minden ember tényleges emberré válása (kiemelkedése a puszta néma nembeliségből, mely — éppen úgy, mint partikularitása — veleszületett) ott kezdődik, ahol ezt a magánvaló objektivációs szférát tevékenysége révén elsajátítja. Ez az emberi kultúra kiindulópontja, minden magáértvaló objektivációs szféra alapja és feltétele. Különös szerepe van a mindennapi élet területén. Ez természetesen korántsem jelenti azt, mintha a magánvaló nembeli tevékenységet, ennek objektivációs struktúráját a mindennapi életre korlátozhatnánk. A munka (a termelés) adott szintje az össztársadalmi fejlődés végső determinánsa — determináns abban az értelemben, hogy megteremti a társadalmi struktúrák lehetséges mozgásterületét. A termelési és társadalmi viszonyok (az osztályviszonyok) mindenkori bonyolult rendszere (mely az adott termelési szint lehetőségein alapul) a fejlettebb társadalmi formációkban (végső soron: az osztálytársadalmak kialakulása óta) nem írható le többé a „szokás" kategóriájával, de a szokás — gyakorta mint rendező elv — itt is jelentős szerepet játszik. Nem is beszélve a nyelvről, mely minden emberi tevékenység, mindenekelőtt a gondolkodói tevékenység conditio sine qua non-ja. De éppen a magánvaló nembeli objektivációk ezen univerzális jellegéből következik, hogy nemcsak a mindennapi élet kiindulópontját alkotják, hanem — mint ezt látni fogjuk — alapvető szerepet játszanak a mindennapi élet egész menetében, struktúrájának lényegi sajátosságaiban is. A magánvaló nembeli objektivációt minden embernek el kell sajátítania mindennapi életében, mint emberré felnövekedésének szükséges és nélkülözhetetlen alapját.

Miután a későbbiekben éppen a magánvaló nembeli objektivációkról fogunk részletesen beszélni, sajátosságaikról egyelőre elég volt ennyit elmondani. Itt térünk vissza — röviden — ahhoz a gondolathoz, hogy a magánvalóság kategóriáját a társadalmon belül sem korlátozhatjuk a magánvaló nembeli objektivációkra. Az egyéb magánvalóságok azonban nem minden társadalmisághoz tartoznak szükségképpen és megszüntethetetlenül (csak bizonyos struktúrákhoz, de akkor szükségképpen), vagy magukban hordják a magáértvalóvá válás *elvi* lehetőségét. Itt elsősorban a *termelési viszonyokról* kell szólnunk. A gazdasági viszony a primitív társadalomban még nem önálló, nem válik le a magánvaló nembeli objektivációs struktúráról, illetve a magánvaló objektivációs struktúrákra vonatkozó tevékenységek töltik be a gazdasági viszonyokra vonatkozó tevékenységek funkcióit. Önállóvá — közvetítővé a termelőerők és a társadalmi viszonyok között általában — végső soron az osztálytársadalmak kialakulásával válik és létrehozza a munka számtalan olyan típusát is, mely nem közvetlenül az eszközvilág (a magánvaló nembeli objektiváció) használatán alapszik. A termelési viszonyoknak számtalan — magánvaló — objektivációja van, melyek a magánvaló nembeli objektivációs struktúrában funkcionálnak. A termelési viszonyok abban az értelemben mindig megőrzik magánvalóságukat, hogy nélkülük társadalom nem létezik; ugyanakkor — más vonatkozásban — magáértvalóvá válhatnak; a kommunizmus perspektívájának conditio sine qua

non-ja éppen az, hogy a *termelési viszonyok puszta magánvalóságát magán- és magáértvalósággá alakítsa.*[3]

A magánvalóság második közös sajátossága, hogy bár az egyes emberek teleológiai tételezései (tevékenységei) éltetik és módosítják, olyan öntörvényszerűségei alakulnak ki, melyek az emberek *háta mögött* valósulnak meg. Ez nem annyit jelent, hogy fejlődésükre, illetve alakításukra nem irányulhatna tudatos emberi intenció. A nyelv esetében ez ritka ugyan (nyelvújítások), de távolról sem az a munkánál, szokásoknál, termelési viszonyoknál. Igaz, történelmi koronként messzemenően különböző intenzitásúak a különböző magánvalóságokra irányuló tudatos intenciók. Ahol a természeti korlátok visszaszorítása a társadalmi viszonyokból még nem történt meg, ott például a szokásstruktúra tudatos átalakítása játszik jelentős szerepet (Lükurgosz alkotmánya). Az állam aktív intenciója a tulajdonviszonyok megváltoztatására jelentős az antikvitásban (Szolón), majd — magasabb szinten — a szocializmusban, míg a klasszikus kapitalizmusban alig létezik. Itt éri el viszont első csúcspontját a termelőerők fejlesztésére irányuló tudatos intenció. De a magánvaló objektivációk alakulásának öntörvényűsége „keresztültör" ezeken a tudatos intenciókon, illetve csak akkor harmonizál ezekkel, ha az intenciók maguk mutatnak az öntörvényű fejlődés (alakulás) irányába.

A magánvalóságok (a társadalomban) *ontológiailag primérek.* Egymáshoz képest sincsen meg a viszonylagos fejlődési önállóságuk. A marxizmusban köztudomású, hogy a termelőerők fejlődése vagy maga után vonja a termelési viszonyok átalakulását — vagy elpusztul a formáció (a termelőerők is). S itt hozzátesszük, hogy a „termelőerők" kategóriája tartalmazza az eszközök elsajátításának és alkalmazásának adekvát készségét és szokásstruktúráját is, ahogy a termelési viszonyok átalakulása megfelelő szokásstruktúrák rögződését is jelenti. Igaz, a szokások nem minden rétege tekinthető abban az értelemben ontológiailag primérnek, mint a dologi eszközvilág, a termelési viszonyok vagy a nyelv (nyelvi gondolkodás). De mindenképpen ilyenek — mint láttuk — az eszközhasználat és a gazdaság szokásai, továbbá az elemi társadalmi szokásnormák.

A magánvalóság birodalma a *szükségszerűség* birodalma. Igaz: a termelőeszközök fejlődése a társadalomnak a természettől való szabadságát reprezentálja; igaz: a szokásstruktúra lazulása, a szokások „udvarának" szélesedése a természeti korlátok visszaszorulásának egyik jele magukban a társadalmi viszonyokban. Mindezek előfeltételei az emberi (társadalomban konstituálódó) szabadságnak, de önmagukban sosem garantálják ezt. Emlékeztetünk Marx gondolatára, mely szerint a termelés a kommunizmusban is a szükségszerűség birodalma marad. Hogy a magánvalóság (a magánvaló objektivációk) által lehetővé tett szabadság realizálódjék, ahhoz a magánvalótól különböző, vele szemben *heterogén* komponensnek kell a cselekvésbe és a társadalmi viszonyok konstituálásába „belépnie": a magáértvaló nembeliségnek. Köztudomású — és ma már közhellyé vált igazság —, hogy a termelőeszközök végtelen fejlődésének egyik alternatívája a végsőkig manipulált, szabadságát vesz-

[3] Itt jegyezném meg, hogy ezt a kategóriát nem hegeli funkciójában használom; a magán- és magáértvalóság nálam nem áll hierarchikusan a magáértvalóság „fölött".

tett emberiség. Hogy „megvalósuljon gyönyörű képességünk: a rend" ahhoz mindenekelőtt a gazdasági viszonyokat kell tiszta magánvalóból magán- és magáértvalóvá alakítani. De ez a fordulat nem hajtható végre a gazdasági viszonyokon (a magánvalóságon) belül. A termeléshez és a gazdasági viszonyokhoz képest „külső" tevékenységeknek és objektivációknak kell a vezető szerepet betölteniök: a politikának, a nem-elidegenedett (defetisizált) tudománynak, az etikának, az egész értékvilágnak, melyet az emberiség eddigi történelmében létrehozott. Megismételjük tehát: a kommunizmusban a gazdasági viszonyok harmadik fejlődési fokozatával van dolgunk. Amikor azt mondottuk, hogy a primitív társadalmakban a gazdasági viszony még a magánvaló nembeli objektivációk mozzanataként létezett és csak az árutermeléstől kezdve „önállósult", akkor azt is mondtuk, hogy a kommunizmusban kiemelkedik önállósult magánvalóságából, és magán- és magáértvaló nembelivé alakul.

De nem pusztán a gazdaság az a magánvalóság, mely heterogén nembeli objektivációk és tevékenységek közvetítésével strukturálisan átalakítható, s melyre efféle intenció irányulhat is. A modern termelésbe behatol a tudomány, a szokáshoz való viszonyt messzemenően módosítja az erkölcs. Csakhogy ezeknél a magánvaló nembeli objektivációknál a magánvalóság sosem szűnik meg. A technika emberi mivolta sosem magában a technikában, hanem az ahhoz való viszonyban fog kifejeződni. A szokások lényegéhez (ahogy a nyelv lényegéhez is) mindenkor hozzá fog tartozni, hogy nem tudatosan irányítottak — nem elsődlegesen tudatosan irányítottak —, hanem spontánul alakulnak. Emberhez méltóvá a szokások nem struktúrájuk és funkcionálásuk megváltozásával — nem elsősorban ezzel — válnak, hanem azzal, hogy az emberi lényeg fejlődése szempontjából döntő tartalmakat fejeznek ki, továbbá azzal, hogy a hozzájuk való tudatos *erkölcsi* viszony természetessé válik. Ezzel a szokások számunkravalóvá válhatnak anélkül, hogy megszűnnének magánvaló nembeli objektivációk lenni.

b) A MAGÁÉRTVALÓ NEMBELI OBJEKTIVÁCIÓK

Most térjünk rá — röviden — annak elemzésére, hogy mi jellemzi a magáértvalóságot, mindenekelőtt pedig a magáértvaló nembeli objektivációkat.

Mindenekelőtt az, hogy *ontológiailag szekundérek*. Nem szükségképpen tartoznak hozzá a társadalmisághoz. Létezett társadalom tudomány és erkölcs nélkül, létezni fog vallás nélkül. Számos társadalmi struktúra funkcionálása tökéletesen elképzelhető bizonyos magáértvaló nembeli objektivációk nélkül — még ha azok tényszerűen jelen is voltak. Az athéni polisz klasszikus mivoltához (a nembeli fejlődésben betöltött szerepéhez) hozzátartozott, hogy volt filozófiája. De Spártában nem volt filozófia, ahogy számos más poliszban sem, s attól még sikeresen reprodukálhatták önmagukat. Természetesen: léteznek — bár kivételképpen — olyan társadalmi formációk, illetve ezeknek olyan fejlődési szintjei, melyekhez bizonyos magáértvaló objektivációk szükségképpen tartoznak hozzá; így a fejlett kapitalizmushoz a természettudományok. De ez kivétel, nem pedig szabály.

Nos: az igazi történelem éppen abban különbözik (fogalma szerint) az emberiség előtörténetétől, hogy *funkcionálásához*, létezéséhez szükségképpen tartoznak hozzá a magáértvaló nembeli objektivációk (az elidegenedett magáértvalóság: a vallás ebben természetesen kivétel), ahogy a magáértvalóság általában. Itt utalunk vissza a gazdasági viszonyok magáértvalóvá emelkedésére mint a kommunizmus conditio sine qua non-jára.

A magáértvalóság s ezen belül a magáértvaló nembeli objektivációk nem funkcionálhatnak másként, mint a rájuk irányuló tudatos emberi intencióval. A magáértvalóság, a magáértvaló nembeli objektivációk nem jöhetnek egyáltalán létre *a nembeliséghez való tudatos viszony* nélkül. Nem pusztán objektíve, hanem az erre irányuló intenciótól áthatva reprezentálják az emberi fejlődést.

A magáértvalóságnak, magáértvaló nembeli objektivációknak is van viszonylagos öntörvényű fejlődésük. Különösen igaz ez a művészetre, de adott korszakokon belül a tudományra, vallásra is. Öntörvényű fejlődésük azonban csak másodlagos és viszonylagos, mert lényegük a *válaszadás* a társadalom mindenkori fejlődése által felvetett kérdésekre vagy legalábbis e kérdések nembeli tudatosítása. Ugyanakkor: minden magáértvaló nembeli objektivációnak megvan — a maga éppígylétében — a homogén struktúrája.

A magáértvalóság mindig az emberi *szabadság* megtestesítője. A magáértvaló nembeli objektivációk kifejezik a szabadság azon fokát, melyet az emberiség az adott korban elért. Valóságok, melyekben az emberiségnek a természeten és önmagán (saját természetén) való uralma objektiválódott.

A magáértvaló objektivációk bázisa, anyaga, kérdéseinek felvetője a magánvalóan nembeli. A magáértvalóvá emelkedés azonban egyszersmind distanciát is jelent a magánvalóságtól, annak átstrukturálását vagy legalább átértelmezését tartalmazza. Így például, ha a termelés problémái tudományos tárggyá emelkednek, akkor mindennapi pragmatikájuk fel van függesztve; a művészetben a partikuláris egyedi is individuummá van tipizálva; az erkölcsi normák megvalósítását intencionáló cselekvés distanciáltan viszonyul a szokáselőírások puszta megtartásához stb.

Szeretném leszögezni, hogy a magáértvalóság nem szinonim a nem-elidegenedettséggel. (Ahogy a magánvalóság is csak a gazdasági viszonyok esetében szinonim az elidegenedettséggel.) A tudomány is lehet elidegenedett; a vallás pedig az a magán- és magáértvaló nembeli objektiváció, melyben a magáértvalóság elvileg elidegenedik önmagától (az erkölcs, az ideológia, a közösség, a szabadság).

c) A MAGÁN- ÉS MAGÁÉRTVALÓSÁG

Magán- és magáértvalóan nembeliek az integrációk, a politikai struktúrák, a jogi felépítmény stb. Itt messzemenően az elidegenedettség foka, típusa, mértéke dönt arról, hogy mennyi bennük a magánvalóság és mennyi a magáértvalóság mozzanata. Visszautalunk Marx elemzésére, mely szerint a proletariátus akkor válik magáértvaló osztállyá, ha kialakítja cselekvő osztálytudatát, ha kollektíve-szubjektíve megszünteti elidegenedettségét. Minél inkább ad lehetőséget egy társadalmi struktúra

arra, hogy az emberek saját sorsukat viszonylag szabadon alakítsák, minél inkább van meg a lehetősége annak, hogy az adott alternatívában való döntés valóban megváltoztassa a történelem menetét — annál uralkodóbb az objektivációban a magáértvalóság. Mint minden magáértvalóságban, itt is döntő szerepet játszik a tudat (a tudatosság). Ahogy a magáértvaló objektivációk magáértvalóságához hozzátartozik, hogy tudatos intenció irányul rájuk, hogy az emberiség tudatát, illetve öntudatát reprezentálják, úgy a magán- és magáértvaló objektivációk magáértvalósága egyenes arányban nő az integrációkra vonatkozó társadalmi cselekvés tudatosságával, e tudatosság mélységével, helyes tudati (helyes hamis tudati) mivoltával, a konfliktusok kihordási képességével stb. A magán- és magáértvaló objektivációkban a magáértvalóság súlya a szabadság (szabadséglehetőségek) mértékét jelzi.

A magán- és magáértvaló szféra magáértvalóvá alakulása az emberek saját tudatos műve a magánvaló objektivációk (elsősorban a termelőerők fejlődése) meghatározott színvonalának feltételei között. E szféra tiszta magáértvalóságának kialakulása újfent csak a kommunizmus perspektívája, és kölcsönhatásban áll az ökonómia magánvalóból magáértvalóvá való alakításával — illetve ennek egyik legfőbb hajtóereje

d) A SZÁMUNKRAVALÓSÁG

A számunkravalóság nem objektivációs kategória; nincs számunkravaló nembeli objektiváció. Ellenben minden, ami *valóságos* (és nemcsak az objektivációk) számunkravalóvá válhat. Számunkravalóvá változtatni annyit jelent, mint valamilyen törvényt, tényállást, tartalmat, normát az emberiség és az egyes emberek számára *felismerhetővé* és egyúttal *gyakorlattá* tenni. A számunkravalóság ezért tartalmazza az *adekváció* és az *igazság* mozzanatát. Számunkravalónak tehát akkor mondhatjuk a nembeliség (magán- és magáértvaló nembeliség) tartalmait, ha azok — viszonylag — adekvát, igaz ismeretet adnak a világról és lehetővé teszik, hogy az emberek ennek megfelelően adekvátan cselekedjenek. Az adekvációnak itt kettős értelme van: adekvátan az objektív (bár mindig viszonylagos) igazsággal és adekvátan (amennyiben egyénről, egyénekről van szó) a magáértvaló nembelitől áthatott antropológiai egyediséggel.

A számunkravalóvá válás mindig *folyamat* — méghozzá mind az össztársadalom szempontjából, mind pedig az egyed szempontjából. Egyszerűen belátható ez a természet számunkravaló változtatásának folyamatában. A magánvaló nembeli objektivációk szintjén a termelőeszközök fejlődése, a magáértvaló objektivációk szintjén a természettudományok e folyamat motorjai. Össztársadalmilag a természet annyiban vált számunkravalóvá, amennyire előrehaladt a természeti korlátok visszaszorítása és a természet törvényeinek megismerése. Egyedileg annyiban, amennyiben az ember (egyed) antropológiai egyediségében aktívan részesülni tud az emberiség elért eredményeiből — amennyiben tehát a technika emberivé válik: mind a munkában, mind pedig a fogyasztásban az egyed önkibontakoztatását szolgálja (itt a számunkravalóság szinonim az el-nem-idegenedettséggel), a tudomány vonatkozásaiban annyiban, amennyiben az egyed annak eredményeit megismeri. A művészetben

a számunkravalóság a műalkotások élvezetében (megértésében) s ennek csúcspontjában: a katarzisban realizálódik.

Hogy miképp jön (jöhet) létre a számunkravalóság más objektivációk területén, annak elemzésére itt nem vállalkozhatunk. Jövendő fejtegetéseink szempontjából azonban fontos, hogy az erkölcs speciális szerepét ebben a folyamatban kijelöljük. Tudjuk, hogy az erkölcs *viszony* (bármivel jöhet létre erkölcsi viszony), objektivációs bázisa magáértvaló (erkölcsi fogalmak, elvont normák). Mivel az erkölcs viszony jellegű — méghozzá *egyedi* viszony jellegű — a cselekvések erkölcsi tartalma mindig lehet *számunkravalóság*. Az például, hogy bizonyos magánvaló objektivációk (mint a szokásvilág) mennyire váltak számunkravalóvá, abban tükröződik, hogy mennyire erkölcsi intenció tárgyai, hogy ez az erkölcsi intenció miképp fejezi ki a kettős adekvációt: adekvátságot az objektív létezővel (objektív követelmények értéktartalmával, szituációval, megítélendő emberekkel stb.) és adekvációt az egyed nembelivé közvetített antropológiájával (individuális személyiségével). Ezért nem véletlen — a szóhasználat itt a valóságot tükrözi —, hogy az „igazság" fogalma ugyanolyan jelentős szerepet játszik az etikában, mint a megismerésben. Az erkölcs önelidegenülése nem más, mint ennek az elvileg számunkravalónak az elidegenedése. Cselekvésünk néma szubszumpciója a magán- vagy magáértvaló objektivációknak (szokásoknak, erkölcsi normáknak) mindig e számunkravalóságát teszi kérdésessé.

Tudjuk, hogy az egyed, a *személyiség* fejlődése a szubjektummá objektiválódás folyamata. S az előbbiek nyomán megkockáztatjuk azt a feltevést, hogy a *partikuláris egyedben a személyiség magánvalóvá objektiválódik* (emlékezünk még a partikularitás és a nembeli néma együttélésének lehetőségére), míg *az individuális egyedben a személyiség magáértvaló szubjektummá objektiválódik*. Itt azonban, mivel egyedről, egyedi cselekvésről van szó, *a magáértvalóság és a számunkravalóság kategóriái* — legalábbis *tendenciában* — *egybeesnek*. A valóság számunkravalóvá változtatásának az adott korban maximális vagy azt megközelítő foka, plusz az ezzel együttjáró másik mozzanat: emberi-egyedi természetünk számunkravalóvá változtatásának magas foka együtt és egyszerre — egymástól elválaszthatatlanul — konstituálják a magáértvaló személyiséget: az individualitást. S ezért korántsem véletlen, hogy ebben a folyamatban az erkölcsnek — mint elvileg számunkravalónak — *vezető szerepe van*.

De — tehetjük hozzá — minden magánvaló vagy magáértvaló számunkravalóvá változtatása eleve lehetetlen az egyed szempontjából. Csupán az lehetséges, hogy tetteiben, cselekedeteiben — mindennapi életében is — bizonyos magáértvalóságok *vezessék*, s ugyancsak a nembelihez való tudatos viszony vezesse a magánvaló nembeli objektivációkhoz való *viszonyában* is. Az egyed számára tehát lehetetlen a valóság abszolút számunkravalóságként való megkonstituálása — ez az adott korban elérhető színvonalon mindig (a jövőben is) csupán a nem számára adott —, de *lehetséges mindennapi életét* általában a *magáértvaló objektivációkhoz való tudatos-cselekvő viszony alapján mint számáravalót megkonstruálni*. Éppen ez az, amit életvitelnek neveztünk, s amiről a későbbiekben még beszélni fogunk.

Az elidegenedett mindennapi élet a magánvalóság birodalma; ebben az egyedet a magánvaló nembeli objektivációk vezetik, melyeknek az egyed partikuláris moti-

vációi és valóságlátása lehetőleg maximális megőrzésével egyszerűen aláveti magát. A nem-elidegenedett mindennapi élet viszont a számunkravalóság birodalma, ami — ismételjük — egyáltalán nem jelenti azt, hogy a számunkravalóság szintjén a nem színvonalára tudnánk emelkedni.

A mindennapi élet magánvalósága azonban csak tendencia — még az elidegenedés erőteljes uralma idején is. Mindig újra és újra felmerül benne a *szükséglet az élet számunkravalóvá való átalakítására.* Ezek az emberiség életéből kitörölhetetlen törekvések válnak — többek között — a *magáértvaló nembeli objektivációk örökös bázisaivá.* A magáértvaló nembeli objektivációk sosem születtek volna meg, ha ez az igény a mindennapokban nem lenne lappangva vagy gyakorta nyíltan is jelen, és nem teremtene olyan anyagot, olyan problémákat, gondolkodási és cselekvésformákat, melyekből a magáértvaló nembeli objektivációk kinőnek, kiemelkednek. Természetesen a magánvaló nembeli objektivációk fejlődése is mindennapi szükségletekből fakad, azok kielégítése folyamán realizálódik, de ezek fejlesztéséhez elegendő, ha az egyed partikuláris igényei nem mennek túl a partikularitás szintjén. S most utalunk vissza a fejezet elején tett megszorításunkra. Ahogy a magánvaló és magáértvaló nembeli objektivációk között nincs kínai fal (és a partikuláris egyed, valamint az individuális egyed között sincsen), úgy nincs kínai fal azok között a mindennapi tevékenység- és gondolkodásformák között sem, melyek a magánvaló nembeliség fejlődése irányában hatnak, s azok között, melyek a magáértvaló nembeli objektivációk fundamentumai.

2. A MAGÁNVALÓ NEMBELI TEVÉKENYSÉG

Azt mondtuk, hogy a magánvaló nembeli tevékenység objektivációja egységes és mégis tagolt. Három különböző — és mégis egységes — objektivációs formára tagolódik. Az egyik a *dolgok* (ember teremtette dolgok), *az eszközök és a termékek világa*, a másik a *szokások* világa, a harmadik a *nyelv*. Az emberek mindennapjainak heterogén tevékenységi típusait ez a három objektiváció vezeti és rendezi. Mindhárom objektivációs forma az *egész* emberi tevékenységet vezeti, mégis van közöttük munkamegosztás, amennyiben vezető funkciójuk elsődlegesen az egyik vagy másik emberi megnyilvánulásra irányul. Ennyiben — és a fenti megszorítással — mondhatjuk azt, hogy az eszközök (emberi termékek) elsődlegesen az anyagi-tárgyi tevékenységet vezetik, hogy a szokások elsődlegesen a magatartások vezetői, míg a nyelv elsődlegesen a gondolkodás irányítója. Megfordítva: hogy az eszközök, tárgyi objektivációk elsődlegesen a céltudatosan irányított mozgás, a munka termékei, a szokások pedig a termelésből és elosztásból, továbbá egyéb társadalmi tevékenységből folyó magatartásmódok objektivációi, míg a nyelvben elsődlegesen az emberi gondolkodás tárgyiasul.

A magánvaló nembeli objektivációban (tehát: eszközökben, illetve dolgokban, szokásrendszerben és nyelvben) *kumulálódik* elsősorban az emberi kultúra, ezek fejlődése a folytonosság elsődleges letéteményese, ezekből olvasható le az a fejlődési fok, melyet egy társadalom (egy adott társadalmi integráció) egy adott korban *átlagosan* elért.

A magánvaló objektivációk — mint objektivációk — egyúttal *eszközök* is: az emberiség élete reprodukálásának eszközei. Eszközt birtokolni annyit jelent, mint *funkcionálásának módját elsajátítani*, eszközt megismerni pedig annyit, mint *funkcionálásának mikéntjét megismerni*. Egy szót, egy eszközt, egy szokást akkor sajátítottam el, ha megfelelő helyzetben, megfelelő módon, rendeltetése szerint használom. Régi korok eszközeinek, szókapcsolatainak, szokásainak értelme is csak akkor tárul fel előttem, ha ismerem azt a módot, ahogy azt az adott kultúrában használták. Malinowski írja egyhelyütt,[4] hogy primitív nyelv csak úgy fordítható le ma használatos nyelvekre, ha egyúttal megismertetjük azt a kultúrát, melynek része volt, azokat a helyzeteket és módokat, amelyekben és ahogyan használták.

[4] C. K. Odgen—I. A. Richards: *The Meaning of the Meaning*. Appendix: I. Malinowski: *The Problem of Meaning in Primitive languages*. Routledge and Kegan Paul, Harcourt, Brace and Co., New York—London 1956.

A magánvaló nembeliség három objektivációs formáját — mint mondottuk — nem lehet vegytisztán elkülöníteni. Az eszközök használata, a tárgyi manipuláció, a munka maga is szokásstruktúrát tételez. Nemcsak a társadalmi viszonyok szokásrendszereire gondolunk itt, melyek a munka idejét, helyét, tartalmát és formáját kijelölik, hanem magára a *munkafolyamatra*, mivel ennek legsikeresebb módjai és típusai szokások formájában hagyományozódnak — vagy szokások formájában *is* hagyományozódnak — generációról generációra. De hozzátartozik a munkához a nyelv is, a legprimitívebb munkák sem végezhetők el nyelvi információk, parancsszavak, különböző nyelvi kommunikációtípusok nélkül. Ismeretes a bibliai legenda, mely szerint Bábel tornyát azért nem lehetett felépíteni, mert isten megzavarta az építők nyelvét; nyelvi közvetítés nélkül a munka elvégezhetetlenné vált. Malinowski ír le egy nagyon egyszerű munkafolyamatot[5] — primitív népek halászatát —, ahol is a halfogás folyamatát rendkívül jól megszervezett szokásszabályok irányítják, s amelyben a nyelv egészen különböző funkciókban vezető szerepet játszik (nemcsak a parancsszavakban és azok visszaigazolásában, hanem technikai útmutatásokban is, továbbá a sikeresség, illetve a sikertelenség alkalmával megnyilvánuló szóbeli érzelmi reakciókban, melyek éppen úgy hozzátartoznak a halászathoz, mint a technikai utasítások). — Ha a szokások oldaláról közelítjük meg ugyanezt a problémát, hasonló eredményre jutunk. Mindenekelőtt: a szokások többsége nyelvi formában fejeződik ki, vagy legalábbis lefordítható nyelvi formára. Például az imádkozás — mint tiszta nyelvi aktus — szokás. Átadhatom a helyemet a villamoson, de azt is mondhatom: „tessék helyet foglalni". Ugyanakkor: a tisztán társadalmi szokásokat is — legalábbis többnyire — dolgok közvetítik. Az előbbi példákon: imádkozni többnyire valami előtt vagy valamihez szoktak, ami legtöbbször szimbolikus tárgy. A villamoson a *helyemet* adom át, tehát a szokás egy tárgy használatára vonatkozik. De említhetünk olyan mindennapi példákat is, mint a ruházkodás vagy az étkezés. Ami pedig a nyelvet illeti: a beszéd maga is a mozgás egy fajtája, melyet az embernek ugyanúgy meg kell tanulnia manipulálni, mint egyéb mozgástípusait. (S a már begyakorolt mozgás éppen olyan nehezen állítható át egy más típusú mozgásra — másik nyelvre —, mint amilyen nehéz egy munkafajta már begyakorolt műveleteiről más típusú műveletekre áttérni.) A beszéd egyik funkciója ugyanakkor az, hogy az eszközök (tárgyak) használatát[6] gondolatilag irányítsa, a használat begyakorlását elősegítse. A nyelv egyszersmind nyelvi szokás. Wittgenstein helyesen írja erről szólva: „Egy szabályt követni, valamit közölni, kiadni egy parancsot, nyelvi játékot játszani — mindezek megszokások (szokásszabályok, intézmények). Ezért gyakorlat, ha »egy szabályt követünk«. És ezért nem követhetünk egy szabályt »privát módon«."[7]

Tehát a magánvaló nembeli objektiváció — ha három mozzanatát elkülönítjük — *egységes vonatkozási rendszer* és ugyanakkor az előbbitől elválaszthatatlanul *egységes eszközrendszer*.

[5] Lásd uo.
[6] Uo.
[7] Wittgenstein: *Philosophical Investigations*. Basil Blackwell, Oxford 1963. 81.

Mondottuk, hogy az emberi tevékenység teremtette, de az emberi tevékenységet irányító vonatkozási és eszközrendszer objektiváció. Mint ilyen kész sémákat ad egy adott társadalomba belépő egyedek számára, akik tapasztalataikat e kész sémák vezetésével alakítják ki és rendezik. A magánvaló objektivációkat viszonylagos nyugalmi állapot jellemzi a kapilláris mozgásokkal, változásokkal szemben. Az új tapasztalatok, igények, szükségletek, termelési és elosztási módok mindig változtatást hajtanak végre az adott objektivációs rendszeren; más dolgok, más szokások vesznek körül, s a nyelvek struktúrája is változik (legalábbis egy bizonyos fokig). De a magánvaló objektivációk konzerváló erőkként hatnak; az adott vonatkozási rendszer sémáinak elsajátítása prediszponál az új tapasztalattal szemben, s ha különböző mértékben és módon is, de késleltetheti magát a változási folyamatot, az új tapasztalatok általánosítását, az új gondolkodási típusok kialakulását stb.

A magánvaló nembeli objektiváció *minden formája objektív jelentéssel bír*. Jelentése azonos azzal a *funkcióval*, melyet a társadalmi viszonyokban betölt, azaz *használatával* magával. Az eke jelentése az, hogy felszántjuk vele a földet, a meghajlás jelentése az üdvözlés, a tiszteletadás, a megalázkodás. Ennyiben a jelentés nem egyedül a nyelv sajátossága, hanem a magánvaló nembeli objektiváció másik két szférájáé is. Mint a meghajlás példája is mutatja: egy szokásnak, eszköznek éppen úgy lehet több jelentése, mint egy szónak; a több jelentés ebben az értelemben sem más, minthogy többféle társadalmi funkciót tud betölteni, többféle vonatkozásban használható. Leontyev írja, hogy „az ember a jelentéseknek már kész, történetileg kialakult rendszerét találja, amelyet ugyanúgy birtokba vesz, mint ahogyan megszerzi az eszközöket, a *jelentések ezen anyagi megtestesülését*".[8]

A szó jelentése a nyelvben betöltött funkcióval azonos. E jelentés kialakulása ugyanakkor elválaszthatatlan a társadalmasodott természet jelentésének prezentációjától. Ami túlmutat ezen, az a nyelv és gondolkodás sajátos egységéből fakad, abból, hogy a gondolkodás priméren a nyelvben testesül meg, illetve a nyelv közvetítésével bontakozik ki. Ebből ered, hogy a nyelvben a tárgyilag nem létezőnek, illetve a már nem létezőnek és a még nem létezőnek is van jelentése, mely a dolgok, folyamatok látens, illetve lehetséges tulajdonságainak megragadásán alapul. Az ördög tárgyilag nem létezik, de mivel létezik a társadalmi tudatban, jelentéssel bíró szó. Az özönvíz éppen annyira jelentéssel bíró, mint az utolsó ítélet. Természetesen: egy ősi szerszám magábanvalóan szintén megőrzi jelentését, de ez csak akkor válik számunkravalóvá — mivel nem használjuk! —, ha egykori használatának módját megfogalmazzuk: erre pedig csak a nyelvi gondolkodás képes. Ugyanígy megvan a lehetséges tárgyi jelentése egy új gépnek, mely egyelőre csak egy mérnök fejében létezik, de társadalmi jelentésre ez csak akkor tehet szert — mivel még nem használjuk, még nincs funkciója —, ha a mérnök leírja, terveit elkészíti, szóban vagy írásban prezentálja. *Időben* tehát a nyelvi gondolkodás elemeinek jelentése jóval szélesebb spektrumú, mint a tárgyaké vagy a szokásrendszereké.

[8] A. N. Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái*. Kossuth, Bp. 1964. 285. (Kiemelés tőlem — H. Á.)

Hasonló a nyelvi jelentés viszonya a magánvaló nembeli objektiváció másik két szférájához, ha a *térbeli* kiterjedést vesszük szemügyre. A nyelv transzcendálja a teret és megismertet bennünket mindazon dolgokkal, szokásokkal, melyeket mi nem tudunk elsajátítani, mert nem a mi dolgaink és szokásaink. Jelentőséggel bíróvá teszi számunkra a pusztán elgondolkodtatót vagy elképzelhetőt. Ez még egyáltalán nem jelenti a mindennapi jelentés körének túlhaladását. Ez nemcsak a társadalmi tudat sajátos entitásainak megfogalmazására vonatkozik (istenekre, manókra vagy szellemekre), melyekkel mint ideális tárgyakkal operálunk, de más népekről, országokról, eseményekről való tudósításokra is.

A mindennapi gondolkodás primér objektivációjának tekintettük a mindennapi nyelvet, ami azonban korántsem jelenti azt, hogy a gondolkodás *kizárólag* a nyelvben prezentálódik. A gondolkodás prezentálódik *minden cselekvésben*. A „cselekvés" szó jellemzésénél elfogadjuk Leontyev meghatározását, mely szerint cselekvésnek tekinthető minden aktivitás, *melyben az aktivitás motívuma és tárgya különbözik egymástól*. Gondolkodó lénynek ennyiben csak az embert tekintjük, mert motívum és tárgy elválása csak a munkatevékenységben jön létre. A motívum és tárgy közvetlen egysége egyszerű szükségletkielégítés, ennélfogva nem tartalmaz *általánosítást*. (Absztrakciót természetesen igen, ezt nagymértékben tartalmaz már a puszta észlelés is.) Mindezzel természetesen nem azt akarjuk mondani, hogy *minden* emberi aktivitás (gondolkodás által közvetített aktivitás) motívum és tárgy elválásán alapul. A magasabb típusú emberi tevékenységekben — mint erről még beszélünk — *újra* létrejön motívum és tárgy egysége, de most már nem közvetlenül, hanem reflektálva, a gondolkodás közvetítésével. Az utóbbi — a „már" — egység a közvetlenül nembeliségre irányuló tudatos tevékenységeket jellemzi, illetve jellemezheti, s ezek csíráit a mindennapi életvitelben.

Mondottuk, hogy minden általánosító objektiváció, tehát minden cselekvés a gondolkodásnak — azaz a szubjektum objektumra irányuló általánosító problémamegoldásának — objektivációja is. Ennyiben állíthatjuk, hogy munkaeszközeink és szokásaink ugyanannyira az emberi gondolkodás tárgyiasulásai, mint nyelvünk. Marx írja, hogy az emberiség pszichológiája leolvasható a termelőeszközökről. De ugyanígy leolvasható a szokásokról is. Hogy az eszközök és a szokások az emberi képességek általánosításának sajátos megtestesülései, ez olyan természetes, hogy bizonyítására nem érdemes szót vesztegetni. Egy munkatárgy létrehozásában az ember egyéni és egyben nembeli képességei bizonyos normák szerint objektiválódnak (erről a későbbiekben lesz még szó), s ha nem történik meg a képességek általánosnormatív tárgyiasulása, akkor a tárgy nem rendelkezik használati értékkel. A szokás puszta megtartása is magatartás-általánosítás; egyéni érzelmek, impulzusok, törekvések általánosítása egy társadalmi normához való igazodással, ennek az igazodásnak elsajátításával. A dolgok és szokások használata éppen úgy közvetített tevékenység, mint a nyelv használata.

Ha világos is számunkra, hogy minden cselekvés egyúttal gondolkodás, s hogy minden cselekvés objektivációs eredménye ebben az értelemben gondolkodás terméke, mégis fel kell vetnünk a kérdést: van-e a nyelvnek kitüntetett közvetítő szerepe a nem nyelvi, hanem egyéb — tárgyi, szokásrendszerbeli — objektivációk

létrehozásában. Van ilyen szerepe. Nemcsak azért, mert a tárgyi és magatartás-általánosítás nem jöhet létre nyelv nélkül (hiszen nyelv sem funkcionálhat — mint ezt már láttuk — eszközteremtés és használat, továbbá szokásstruktúra nélkül), hanem azért is, mert éppen a nyelv vezeti a *gondolkodást* a tárgyiasulás egyéb formáiban. Ez különben emberi specifikum és az emberré válás egyik legfőbb kritériuma. Vigotszkij elemzi, hogy az állatoknál az intelligencia fejlődése és a prenyelvi képesség két teljesen különálló vonalon haladt. A magasabbrendű állatok intelligenciája egyáltalán nem fejeződik ki különösebb előnyelvi képességben (így pl. a majmok esetében), de kifejeződik a rendkívül fejlett manipulációs képességben. Míg más állatoknál — viszonylag alacsonyabbrendűeknél is — az előnyelvi formák (jelzések) igen fejlettek, de intelligenciájuk csekély, mivel nem képesek az állatokat jellemző magasabb típusú manipulációkra. Nos: az embernél egyesül a manipuláció fejlődése és a nyelv fejlődése — s így válik a nyelv a gondolkodás vezetőjévé minden manipulációs tevékenységben *is*. A nyelv — eredetileg — (mint ezt Malinowski halászati példáján már láttuk) éppen úgy fejlődik és funkcionál, mint a közvetlen tárgyi tevékenység gondolati mozzanatának közvetítője.

Természetesen: egyes cselekvésekben létrejöhet a tárgyi objektiváció beszéd nélkül is, méghozzá úgy, mint a gondolkodás realizációja. Ha egy eszközt meg akarok javítani, és ez sikerül nekem, akkor egy problémát oldok meg, tehát gondolkozom, anélkül, hogy ezt a gondolkodást akár belső beszéd is kísérné. De egy beszéd nélküli gondolkodó problémamegoldás — szerintünk — *későbbi* jelenség. Éppen úgy a társadalmiság — és individualitás — fejlődésének magasabb fokára van szükség létrejöttéhez, mint ahogy a puszta teoretikus beállítódás kialakulásához is. Ugyanakkor nincs össztársadalmi jelentősége, mert egy megoldás csak akkor válik társadalmilag általánossá, ha *kommunikálják*. Ez a kommunikáció természetesen történhet puszta „megmutatással", ami — mint közlés — szükségképpen tartalmaz némi „beszédet". Nemcsak az esetleges magyarázó szövegben, utasításban, de a visszaigazolásban, a kérdésben stb. is.

A gondolkodásnak ettől a széles fogalmától megkülönböztetnénk a gondolkodás egy szűkebb fogalmát. Ezt Lefebvre[9] két kategóriájának analógiájára tesszük. Lefebvre megkülönbözteti az úgynevezett repetitív és az inventív praxist. Méghozzá mind filogenetikailag, mind pedig ontogenetikailag. Az inventív praxis valami újat hoz létre (mind a nem, mind pedig az egyed életében), míg a repetitív praxis az előbbi generációk által kialakított, illetve az egyed által már elsajátított gyakorlati sémák puszta megismétlése. Ha a két kategóriát át is vesszük, nem egészen ugyanabban az értelemben, mint azt Lefebvre használja. Inventív praxison ugyanis nem egyszerűen valaminő új létrehozását értjük, hanem minden olyan cselekvést, mely egyben problémamegoldás, méghozzá úgy, hogy a probléma megoldása — tapasztalatszerzés, véleménytapasztalat-szerzés, döntés meghozatala — *intencionált*. Az intencionálást itt nem abban a szűkebb értelemben fogjuk fel, mely szerint a problémamegoldás mint cél már eleve — a praxis előtt — megvan a tudatunkban, hanem szélesebb érte-

[9] H. Lefebvre: *Critique de la vie quotidienne*. II.

lemben: mint célszerű tevékenységet, melyben az intenció a cselekvés közepette, annak folyamán *is* kialakulhat.

A szűkebb értelemben vett gondolkodás az inventív praxis birodalmába tartozik. A praxist most a szó széles értelmében használom, s ennyiben a pusztán teoretikus problémák megoldására irányuló gondolati tevékenységet is praxisnak tekintem. Repetitív gondolkodásnak tehát azt fogom nevezni, melyben valamikor inventív gondolkodással (inventív praxissal) létrejött tevékenységeket — tárgyi, nyelvi, szokásbeli tevékenységeket — spontánul gyakorolnak. Inventív gondolkodásnak viszont azt a gondolati tevékenységet, mellyel *intencionáltan* problémát oldanak meg. Világos, hogy repetitív és inventív gondolkodás között nincsen kínai fal. Tisztán repetitív gondolkodás nem létezik, ahogy nincs olyan inventív gondolkodás sem, melyben ne lennének repetitív mozzanatok. A gondolkodás — különösen a mindennapi élet széles szféráiban — általában az inventív és repetitív egysége, s ez hol az egyik, hol pedig a másik irányban tolódik el.

A magánvaló nembeliség szférájában az inventív és repetitív gondolkodás következtében létrejött cselekvések, tárgyi tevékenységek, nyelvi kifejezések *funkcionálisan ekvivalensek*. Az, hogy valaki először ugrik át egy árkot, s ezért ez számára tudatos problémamegoldással jár, vagy ezredszer ugorja át ugyanezt és ezért minden gondolati tevékenység nélkül kvázi-reflexszerűen teszi, a tevékenységhez vezető folyamat szempontjából egészen különböző, a tevékenység eredménye szempontjából viszont funkcionálisan ekvivalens. (Egyaránt sikerül átugornia az árkot.) Ha egy gyermek azon gondolkozik, hogy egy felnőttnek hogyan kell köszönni, és végül is a szokásrendszer szerint, a szokásrendszer normájának megfelelően, a szokásrendszer árnyalatainak megfelelően dönt, vagy ha egy másik gyermek teljesen spontánul, minden problémamegoldás intenciója nélkül ugyanúgy köszön — ez funkcionálisan ismét ekvivalens. De mihelyt túllépünk a magánvaló nembeli objektiváció szintjén — ez a funkcionális ekvivalencia megszűnik létezni. Hogy ez a magáértvaló objektivációk szintjén így van, azt könnyű belátni. Egy rutinszerűen, pusztán repetitíven létrejött művészi „alkotás" nem lehet funkcionálisan ekvivalens a problémaalkotás folyamatában születő műalkotással. Ugyanez a helyzet a tudomány és az erkölcs vonatkozásában is. Ami az erkölcsöt illeti: szándék és következmény dialektikája csak úgy jöhet létre, hogy megszűnik a repetitív és inventív praxis (gondolkodás) funkcionális ekvivalenciája. De ez nemcsak a magáértvaló nembeli objektivációkra vonatkozik, hanem mindazokra az értékekre, tevékenységekre, melyek még a mindennapi életen belül, de nem a magánvaló nembeli objektivációk szintjén jönnek létre. Később még beszélni fogunk ezekről a jelenségekről, ezért most csak egyetlen példát említünk: az emberismeret példáját. Ha valaki emberismeretében az adott embert egyszerűen szubszumálja a társadalmi szokásrendszerekben létrejött tipológiák alá, vagy kialakít egy individuális emberismeretet — egyfajta érzéket az egyes ember „éppígylétéhez", differencia specifikációjához —, akkor az adott emberre vonatkozó tevékenység, a vele kapcsolatos magatartás különbözni fog egymástól — tehát a funkcionális ekvivalencia itt is megszűnik létezni.

Ismételjük: a repetitív gondolkodás is gondolkodás, bár rendkívül lerövidített gondolati folyamat. De nem minden tevékenység (akár gondolati tevékenység)

igényel inventív gondolkodást, vagy legalábbis viszonylag kis mértékben. Az ember egyáltalán nem tudna a mindennapi tevékenységek és feladatok végtelen és heterogén tengerében élni és megélni, ha minden cselekvése vagy gondolata inventív gondolkodással jönne létre. Gehlennek teljes mértékben igaza van abban, hogy az emberi tevékenység folytatásához elkerülhetetlenül szükséges a „tehermentesítés", tehát olyan tevékenykedés, mely „felszabadult" az inventív gondolkodás — a gondolkodási folyamat — kényszerétől, melyet tehát mindenfajta tudatos gondolkodás nélkül, *spontánul* hajtunk végre. Ha egyszer megtanultunk egy nyelvet — ez gyermekkorban inventív gondolkodással történik —, később egyszerűen „használjuk", anélkül, hogy a grammatikán, a mondat helyes felépítésén vagy a szavak helyes használatán gondolkoznánk.[10] Az a körülmény, hogy minden mondat, melyet spontánul megformálunk, új és egyszeri *lehet*, melyes még sosem mondtak ki, más szóval a mondatalkotás kreatív oldala csak úgy jöhet létre, hogy a beszédfolyamat teljesen spontán, tehát repetitívvé alakul. A gyermeknek először meg kell tanulnia (inventív praxissal, illetve gondolkodással), hogy hogyan kell a cipőt befűzni, a szalagot megkötni, az edényt fogni vagy elmosogatni, később azonban ezeket a tevékenységeket teljesen spontánul végezzük el, rendkívül lerövidített, semmi új problémamegoldást sem intencionáló gondolkodási folyamattal. Ez a repetitív gondolkodás és praxis azért „tehermentesítés", mert felszabadítja képességeinket olyan feladatok megoldására, melyek újfent csak inventív praxissal (gondolkodással) oldhatók meg. Ezek aztán szintén spontán jellegűvé válhatnak. De nem a végtelenségig. Mint mondottuk: a „tehermentesítés" végső soron — a repetitívvé válható gondolati tevékenységek elsajátításán keresztül — arra szabadít fel, hogy olyan cselekedeteket hajtsunk végre és olyan tapasztalatokat szerezzünk, melyeket mindenkor csak inventív gondolkodással (praxissal) oldhatunk meg.

Ezt a repetitív gondolkodást és praxist szokás feltételes reflexrendszernek nevezni. Véleményem szerint azonban ezek nem tekinthetők feltételes reflexeknek. Minden feltételes reflex végső soron biológiai reflexben gyökeredzik, ahhoz tapad, arra épül. Az ember repetetív praxisa és gondolkodása azonban csak kivételképpen tapad biológiai szükséglethez; többnyire társadalmi szükségleten alapul és magánvaló nembeli objektivációk vezetik (melyek — mint tudjuk — az emberi gondolkodás termékei). A repetitív praxis, illetve gondolkodás a közvetlenség olyan magasabb szféráját teremti meg, mely közvetítések révén jött létre mind a nemben, mind az egyednél, s mely újabb közvetítések bázisául szolgál.

Az, hogy újabb közvetítések bázisául szolgál, különböző dolgokat jelent. Mindenekelőtt: a repetitív praxis és gondolkodás lehetővé teszi, hogy ugyanazt a dolgot hasonlíthatatlanul *rövidebb idő alatt* végezzük el, mint inventív gondolkodással. Így tényleges időt szabadít fel. Ugyanakkor lehetővé teszi, hogy — a begyakorlás következtében — a dolgot *pontosabban* végezzük el. Továbbá lehetővé teszi, hogy e repetitív gondolkodással, illetve praxissal *egyidőben* más tevékenységet folytassunk, tehát a cselekvések *párhuzamosságát*. Lehetséges több repetitív tevékenység egyidejű végzése (ha géppel írok, akkor mind az íráskészség, mind a gépírás eljárása repetitív

[10] Ez persze pusztán durva leírása egy nagyon bonyolult folyamatnak.

jellegű). Lehetséges ugyanakkor repetitív tevékenységek inventív tevékenységgel való párhuzamos gyakorlása (borotválkozás közben egy új feladat végrehajtásán gondolkodom). Lehetséges az érzékek tudatos munkamegosztása.

Minthogy a repetitív praxis (gondolkodás) spontán, azaz benne — mint láttuk — a közvetítés egy magasabb szintű közvetlenségben realizálódik, csak akkor jöhet létre, ha egy általános séma alá rendelhető tevékenységről, illetve gondolkodásról van szó. Tehát minden repetitív praxis, illetve gondolkodás általánosítás, de olyan általánosítás, melyben az ember nem járja újra végig az általánosítási *folyamatot*. Többnyire egy már társadalmilag átöröklött általánosító séma elsajátítása következtében leszünk rá képesek — de ezekre a társadalmilag általánosított átörökített sémákra olyan egyéb általánosított sémák épülnek, melyeket saját egyedi tapasztalatainkból, gondolkodásunkból, cselekvésünkből rögzítettünk. A villa és kés használatában elsősorban azokat az általános fogásokat kell elsajátítanunk, melyek az eszközök természetéből, továbbá ránk hagyományozott szokáshasználatából erednek. De az emberek mégsem egészen egyformán fogják a kést és a villát; a megfogás és használat mozdulataiban az egyedi cselekvés általánosított formája is rögződik. Minél inkább lazul társadalom és egyed egysége, annál több az egyedi szokásvariáció vagy akár a pusztán egyedi szokás. De az egyedi szokás vagy szokásvariáció mennyisége még semmit sem mond az egyed individualitásáról. Igen sok egyedi szokásvariációval vagy szokással rendelkező egyed teljesen partikuláris lehet; nem magában a szokás tényében, hanem tartalmában és hozzá való viszonyában nyilvánul meg az egyed individualitása.

A repetitív praxis, illetve gondolkodás tehát az emberi tevékenység és gondolkodás szükséges — és mindegyre kumulálódó — alapja. Mivel azonban ez az általánosítási folyamat nélküli általánosítás, spontán — s ha magasabb szinten is —, közvetlen, létrehozhatja és többnyire létre is hozza az ember cselekvésének és gondolkodásának bizonyos fajta merevségét. A repetitív praxis (illetve gondolkodás) állandó hódító tevékenységet végez; meghódít olyan területeket is, melyek optimális manipulálásához már inventív gondolkodásra és praxisra lenne szükség. Érzéketlenné tehet (és gyakran tesz is) új jelenségek felismerése, a jelenségekben rejlő *problémák* felismerése iránt. Problematikus szituációkban (tehát inventív gondolkodást igénylő szituációkban) az ember ezért gyakran továbbra is a repetitív gondolkodással él. Ez — mint látni fogjuk — a mindennapi élet katasztrófáihoz vezethet, de ezen túlmenően gátja a személyiségfejlődésnek is.

Már most is le kell szögeznünk — bár a későbbiekben lesz még erről szó —, hogy a közvetített spontaneitásnak nem cselekvésünk és gondolkodásunk általános kialakult sémák alá szubszumálása az egyetlen formája. Van egy olyan spontán gondolkodási típus is, mely gyakorta éppen „keresztben áll" a puszta szubszumpcióval. Ez utóbbi az előbbivel együtt jött létre és éppen úgy nélkülözhetetlen a mindennapi élet viteléhez, mint az előbbi. Az utóbbi nem más, mint *az egyes megragadására irányuló érzék*. Ha az egyes megragadására irányuló érzék — bizonyos mértékig — nem lenne meg minden egyedben, akkor a mindennapi élet katasztrófái elkerülhetetlenek lennének. Ezt a pszichológiai tényt, melynek a mindennapi életben (és nemcsak ott) *megismerési értéke van*, szokás „*intuíciónak*" nevezni. Az intuíció éppen úgy tapasz-

talatok kumulálódásának eredménye, éppen úgy kumulálódott tapasztalatok spontán megnyilvánulása az egyed cselekvésében és gondolkodásában, mint a repetitív praxis és gondolkodás. Mint egyedi tapasztalatok eredője válik a személyiség részévé. De éppen, mert a személyiség részévé lesz, alkalmazható minden előre nem látott esetben, meglepetéskor, véletlen eseménynél, a „nem szokásos" megnyilvánulásakor. Minthogy az intuíció a személyiség közvetítésével alakul ki és fejlődik, éppen annyira *közvetett*, mint a repetitív praxis és gondolkodás. Csakhogy benne nem a személyiség szubszumálódik az általánosság alá, hanem a konkrét helyzet megoldása az egyéniségstruktúra alá. (Ezzel csak jelezni kívántuk az intuíciós gondolkodás „helyét" gondolkodástípusaink rendszerében, anélkül, hogy választ tudnánk adni az intuíció eredetének és funkcionálása konkrét „hogyan"-jának kérdésére. Ennek kidolgozása a pszichológia feladata.)

A kvázi-reflex (nem biológiai reflex) az intuitív gondolkodás legprimitívebb formája. Hozhatnánk példát magasabb típusok köréből is. Lukács György *Az esztétikum sajátosságá*ban a feltételes reflexrendszerről szólva a tapintatról beszél. A tapintat szintén tapasztalatkumuláció terméke, de kétségtelen, hogy gyökere nem a repetitív praxisban, hanem a személyiségben van; a társadalmi szokások pontosabb elsajátítása sem vezet el a tapintathoz. Mi több: a tapintat megint csak szükséges „kiegészítése" az udvariassági szokásoknak. Tapintat nélkül udvariatlan marad az az ember is, aki az udvariassági szokásokat mégoly tökéletesen begyakorolta.

A szoros értelemben vett intuitív gondolkodás semmiben sem különbözik — lényegét tekintve — a tapintattól. Az emberi gondolkodás struktúrájának arról a képességéről van szó, hogy új, nem várt jelenségeket egyszerűen felismerjen (és ehhez nem elégséges a repetitív gondolkodás), hogy a probléma-jelleget gondolatilag „megérezze" (enélkül az inventív gondolkodás be sem indulhat), hogy valami közismertet hirtelen idegennek, megmagyarázhatatlannak érezzen, rácsodálkozzon stb. Ez is — ismételjük — közvetítés szülötte (a kifejlődő személyiség közvetíti a tapasztalatokat) — és spontánul, minden intencionált gondolkodási folyamat nélkül jelenik meg. Intuitív gondolkodás nélkül az ember éppen úgy elpusztulna, mint repetitív gondolkodás nélkül. Nem tudná megérezni a veszélyt, felismerni az „ismeretlent" (ami veszély forrása lehet), nem tehetne szert emberismeretre stb.

Az intuitív gondolkodás *nem általánosítható gondolkodás*, bár általánosításokon alapul (ennek következtében a merev általánosítás szükséges kiegészítése). Éppen ezért tettük azt a megszorítást, hogy megismerés-értéke csak a mindennapi életben van. A tudományos gondolkodásban csak az megismert, ami általánosított. Itt is van az intuíciónak szerepe, de kizárólag mint az *inventív gondolkodás kiindulópontjának*. Az intuíció által felismertet post festum inventív gondolkodással általánosítani kell — enélkül megmarad a mindennapi tudat szintjén és sosem ivódik fel a tudományba (a filozófiába sem).

Az intuitív gondolkodás problémáját azért említettük meg, hogy leszögezzük: nemcsak egyfajta közvetített-spontán gondolkodási típus létezik. De hozzá kell tennünk, hogy most tárgyalt problémánk szempontjából az intuitív gondolkodásnak nincs jelentősége. A magánvaló nembeli objektivációk elsajátítása inventív és repe-

titív gondolkodással történik, az intuíció ennek pusztán szükséges — és funkcionálásához nélkülözhetetlen — állandó korrekciója.

Beszéltünk eddig a repetitív és az intuitív gondolkodásról. Most még néhány szót az inventív gondolkodás típusairól. Azt mondottuk, hogy ez problémamegoldó gondolkodás. A „problémamegoldást" azonban szélesen kell értelmeznünk. Beletartozik a szűkebb értelemben vett problémamegoldás is, mikor a feladatot az ember tudatosítja és ennek megoldásán gondolkodik (hogyan rakhatok legjobban pallót egy patakra, miért szakadt meg valakivel a barátságom, milyen jövőt szánok gyermekemnek, s hogyan adjam tudtára döntésemet stb.). De beletartozik egy új gondolat, gondolatmenet elsajátítása is, egy új tapasztalat feldolgozása is, egy új művelet megtanulása is, sőt egy új információ tudatos rögzítése is. Ismételjük azonban: nincs merev válaszfal inventív és repetitív gondolkodás között, mivel a mindennapi gondolkodás és praxis széles mezője mindkettőt többé-kevésbé tartalmazza. Ha reggel megnézem a hőmérőt és eszerint öltözködöm, ha átfutom fiam bizonyítványát és aláírom, ha tudatom érzelmeimet szerelmesemmel, akkor ezekben a tevékenységekben hol az invenció, hol a repetíció van túlsúlyban. Az elsőben bizonyára a repetíció uralkodik, teret engedve bizonyos invenciónak (döntök a tavaszi és télikabát között), a másodikban maga a tevékenység repetitív, de inventív tartalmakkal telítődik (ítélek fiam félévben végzett munkája felett), a harmadikban az invenció uralkodhat — ha persze nem is mindig uralkodik. *A repetitív praxis és gondolkodás így nemcsak az inventív praxis és gondolkodás bázisa, hanem a heterogén kreatív tevékenységek és gondolkodási típusok kerete is.*

3. A MAGÁNVALÓ NEMBELI OBJEKTIVÁCIÓK KÖZÖS SAJÁTOSSÁGAI

A magánvaló nembeli objektivációk közös sajátosságai képezik a mindennapi élettevékenység alapját és adják meg szerkezetének kereteit. Hiszen a magánvaló nembeli objektiváció elsajátítása az a minimum, ami szükséges ahhoz, hogy az egyed létét (önmagát) az adott társadalmi közegben fenntarthassa; az ezekből következő normák követése — legalábbis bizonyos mértékig, bizonyos fokig — *kötelező* minden ember számára, enélkül sorsa az életképtelenség, a pusztulás. Mikor tehát a magánvaló nembeli tevékenység közös jellegzetességeit elemezzük, akkor ezzel egyúttal a mindennapi élet és gondolkodás szükséges alapstruktúráját analizáljuk.

Itt azonnal egy megszorítást kell tennünk. A mindennapi élet és gondolkodás ugyan szükségképpen a magánvaló nembeli objektivációk szerkezetére épül, tehát csak ezek között bontakozhatik ki, de a *mindennapi élet és gondolkodás egésze mégsem vezethető vissza* erre a szerkezetre. Mindenekelőtt azért nem, mert e szerkezethez való viszony (magatartás) különböző lehet. Továbbá azért sem, mert ennek a szerkezetnek elsajátítása és gyakorlása egészen más típusú cselekvések és gondolati magatartások lehetőségét is megteremti, „felszabadítja" a kreatív és inventív gondolkodás és praxis különböző formáit *még a mindennapi élet keretein belül.*

Ezt a fenntartást leszögezve vizsgáljuk most meg a magánvaló nembeli objektivációknak a mindennapi élet és gondolkodás alapjául szolgáló közös sajátosságait.

a) AZ ISMÉTLÉS

A magánvaló nembeli tevékenységek *ismételt* tevékenységek. Egy egyszeri cselekvés nem szokáscselekvés, egy egyszer — véletlenül — sikeresen manipulált tárgy még nem teszi az adott tárgyat konkrét jelentéssel bíró tárggyá, az egyszer elhangzott szó nem szó. Tehát nemcsak arról van szó — mint minden társadalmi cselekvésnél —, hogy tevékenységünknek több-kevesebb közvetítéssel bele kell folynia az össztársadalmi praxisba, hanem arról is, hogy *„éppígylétében"* és *bármilyen* egyed számára ismételhetőnek és ténylegesen *ismételtnek* kell lennie.

Itt mind a három megszorítás egyaránt fontos.

Az „éppígylét" kategória érzékeltetéséhez ismét ki kell emelnünk azt a tényt, hogy a magánvaló nembeli objektiváció jelentése (lényege) funkciójában van. A magánvaló nembeli cselekvés ismétlésében ezért az „éppígylét" annyit jelent, hogy a cselekvés a maga *konkrét funkciójában* ismételhető. A „ha" feltételes kötőszó pél-

dául nem egyszerűen azáltal ismételt, hogy ismételten kiejtjük, hanem hogy ugyanabban a funkcióban (feltételesség kifejezése) tesszük azt. A meghajlás nem azáltal ismételt, hogy sokszor hajlunk meg, hanem hogy meghatározott funkcióban (tiszteletadás). Amennyiben nem ebben a funkcióban tesszük (pl. tornázunk), akkor nem is része a szokásrendszernek. A pohár nem azáltal pohár, hogy ismételten használjuk, hanem hogy ismételten ivásra használjuk stb.

A magánvaló nembeli objektiváció különböző mozzanataiban az „éppígylét" merevsége társadalmilag módosul. A munka kezdeteinél például a munkaeszközöket illetően csak csírájában volt jelen. Ugyanaz a kődarab funkcionálhatott alkalmilag kalapácsként, vésőként, parittyaként stb. Ma, mikor a funkciók rendkívül differenciáltak, s minden funkció számára gyártják a megfelelő eszközöket, ez az „alkalmi funkciós" jelleg a társadalmilag releváns munkában (a termelésben) már nem fordul elő. De az egyéb munkatípusokban nem ritka. Ha otthon egy szöget kell beverni és nincs kalapácsom, akkor megteszi ezt bármely kemény tárgy is. Az eszközökre vonatkozóan mégis elmondhatjuk, hogy — mind a termelésben, mind a fogyasztásban — merevebbé vált az „éppígylét". A szokásoknál azonban fordítva áll a helyzet. A modern szokásvilág lazább, kevésbé szolgál egy szokás egy adott funkció betöltésére, egyedibb a funkciók betöltésének mikéntje is, mint az antikvitásban vagy akár a középkorban volt.

Térjünk vissza most megszorításainkhoz. Azt mondottuk, hogy az ismételhetőség „bármilyen egyed számára" érvényes. Ez annyit jelent, hogy a magánvaló nembeli objektivációk elsajátításához olyan képességek szükségesek, melyek minden adott korban élő emberben benne rejlenek, illetve melyeket minden ember megközelítően ugyanúgy ki tud bontakoztatni. (Csökkent szellemi vagy fizikai képességű egyedeket kizárunk ebből a sorból.) Természetesen nem minden egyed sajátítja el az összes objektivációs formákra vonatkozó összes tevékenységeket — ez már a munkamegosztás miatt is kizárt —, de elvileg elsajátíthatja azokat. Ugyanakkor a magánvaló nembeli objektivációk elsajátítása nem vagy alig kíván meg speciális képzést (a szokásoké egyáltalán nem, a nyelvé csak az írás esetében, a dolgok manipulációjának elsajátítása nem, a munkáé csak a fejlettebb munkamegosztásban, s különösen akkor, ha a tevékenység bizonyos pretudományos vagy preművészi tartalmakkal kapcsolódik egybe).

Az „ismételhetőség" jellegzetességét a magánvaló nembeli objektivációk osztják más tevékenységtípusokkal. Egy szerelmi vallomás is megismételhető, egy vicc is, egy katonai teljesítmény is. Mindezekben az esetekben azonban az ismételhetőség lehetőség, és nem tartozik a tevékenység szükséges lényegéhez. Egy vicc akkor is lehet vicc, egy szerelmi vallomás akkor is vallomás, ha csak egyszer hangzott el. Ezért a megismétlésnek mint megismétlésnek ezekben az esetekben *speciális* — az eredetin túlmenő — jelentőségük van. Egy viccet nem ismétlek meg ugyanannak az embernek, csak akkor, ha jónak vélem; egy szerelmi vallomást akkor ismétlek, ha nyomatékosítani kívánom, ha a másik fél nem hitt nekem; a katonai teljesítményt, ha a háború folytatódik, új speciális szükséglet merül fel stb. Egy magánvaló nembeli objektivációhoz tartozó cselekvéstípus is mindig megismételhető. Lehet, hogy életemben csak egyszer szállok fel repülőgépre, csak egyszer öltök frakkot, egyszer

ejtek ki egy bizonyos mondatot. De itt nemcsak arról van szó, hogy mindezt megismételhetem, hanem arról is, hogy *magának a cselekvéstípusnak a megismétlése önmagában nem bír jelentőséggel.* Ha a fenti példákban az ismétlés jelentőségteljessé válik, akkor jelentőségét nem a nembeli objektiváció megismétléséből (formai oldalról) nyeri, hanem azoktól a tartalmaktól, melyek e formai oldalakban kifejeződésre jutnak. (L. a szerelmi vallomás példáját.)

Az „ismételhetőség" az egyed oldaláról vizsgálta meg a kérdést. Az ismételtség azonban az objektiváció oldaláról fogalmazza meg ugyanezt. Magánvaló nembeli objektivációhoz tartozóvá egy cselekvéstípus csak akkor válik, ha *már sokszorosan ismételt*, ismételt mivolta tehát objektivációs létének lényegéhez tartozik. *Itt tehát már az ismételtség alapja az ismételhetőségnek.*

b) A SZABÁLY-JELLEG ÉS A NORMATIVITÁS

Az előbbi összefüggésben (az ismételtség az ismételhetőség alapja) csak egyik formáját fedezhetjük fel annak a ténynek, hogy a magánvaló nembeli objektivációk *szabály-jelleggel* rendelkeznek. A szabály „valamihez igazodó", illetve „valamire vonatkozó" szabály, melynek megtartása természetes (íme: az ismétlés jelentőségnélkülisége!), melynek tehát kizárólag a *megsértése* jelentős. (Mivel a szabály-megsértés jelentősége a különböző objektivációs mozzanatokban különböző, ennek a problémának elemzésére később térünk ki, itt csak a teljesség kedvéért említettük.) Ezért hasonlította Wittgenstein a nyelv szabályait a játékszabályokhoz. A hasonlat azonban nem minden vonatkozásban találó. A magánvaló nembeli objektivációkat mint szabályokat az egyed ugyanis csak gyakorlásuk révén sajátíthatja el (tehát az ismétlés folyamatában), míg egyéb szabályok (így a játékszabályok is) megtanulhatók a használat előtt.

A „szabály-jelleg" nemcsak a betartás természetes mivoltát jelzi, hanem annak *kötelező érvényét is.* Ennyiben a magánvaló nembeli objektivációk — mint az ismételt cselekvésekből kijegecesedett forma-szabály struktúrák — *normatív jelleggel* rendelkeznek. Mikor könyvünk második részében az erkölcsről beszéltünk, említettük, hogy a szokássá jegecesedett magatartás, azaz erkölcsünk szokás-vonatkozása konkrét normaként funkcionál. De ugyanígy szab normát cselekedeteinknek a készen talált dologi-tárgyi-eszközvilág. Illetve az eszközvilág és a szokások norma-funkciói elválaszthatatlanok egymástól. Hogy házakban lakunk, hogy villamoson közlekedünk, hogy ruhában járunk, gázzal főzünk — ki tudná a tevékenységek norma-jellegében a tárgyra vagy szokásra vonatkozó normát pontosan elkülöníteni? Legfeljebb többékevésbé. A gáz meggyújtásánál például inkább a dolog (a gáz természete, a gyufa természete) szabja ki a normát, az öltözködésnél a tárgy normája alárendeltebb szerepet játszik a szokás normájához képest. De kétségtelen, hogy mind a tárgyi, mind a szokásvilág (mind pedig a nyelvi világ) normaként viselkedik.

A magánvaló nembeli tevékenységek norma-jellege — mint tudjuk — funkciójukra irányul. A normát betartani annyit jelent, mint a funkciót betölteni. Tudjuk, hogy az „éppígylét" is a funkcióra (a formai oldalra) vonatkozik. Ebből következik,

hogy a norma megtartása nem „pontszerű" cselekvés, tehát hogy a „normabetöltésnek" *udvara* van. A normát akkor töltjük be, ha végrehajtjuk (megismételjük) azt a funkciót, mely a magánvaló nembeli objektivációk sajátosságában rejlik — de ezt a funkciót nemcsak pontosan egyféleképpen tudjuk betölteni, tehát a normának nemcsak egyféleképpen tudunk megfelelni. Tudvalevő például, hogy ugyanazt a tárgyat különböző műveletek segítségével állíthatjuk elő, illetve, hogy egy tárgyat különböző műveletekkel sajátíthatunk el. A normát magát csak „az érdekli", hogy betöltöttük-e. Ebből a szempontból a műveletek eltérése azt az „udvart" jelöli, mely a funkcióbetöltés körül helyezkedik el. Hogy azután mely műveletek rögződnek meg bennünk, melyek adják át a helyüket másoknak, többnyire szintén nem véletlen, hanem a mindennapi élet struktúrájának egy másik sajátosságából, a később elemzendő ökonomizmusából ered. De ez a normabetöltés szempontjából másodlagos.

A norma „udvarának" kiterjedése *nem statikus* — és a különböző objektivációknál (még azokon belül is) egészen különböző. Hogy a nyelvhasználatot említsük: egy kötött szórendű nyelv használata esetében a szórend áthágása egyben a norma udvarának áthágása is, egy kötetlen szórendű nyelv esetében viszont efféle norma nem létezik. A normaudvar az egyedi *célkitűzés* függvénye is. Egy magam számára vagy lányom számára készített blúz betöltheti ezt a funkciót, de ugyanez a blúz nem válhat áruvá, ha egy átlagos áru—blúz-norma szintjét el nem éri. Az udvar az előbbi esetben szélesebb, mint a másodikban.

Akár kisebb, akár nagyobb (szűkebb vagy tágabb) a norma udvara, ennek az udvarnak mindig megvan a maga határa. Jánossy Ferenc használta értelemben[11] ezt *„kritikus határnak"* fogjuk nevezni. A kritikus határ ott helyezkedik el, ahol az udvar szélesítése megakadályozza magát a funkcióbetöltést, tehát ahol a cselekvés többé nem felel meg a normának. A kritikus határ átlépésének motivációja egészen különböző lehet. Többnyire — az esetek nagy százalékában — nem szándékolt, hanem véletlen következménye. E véletlen fakadhat külső okokból (a repetícióban előre számba nem vett tényezők belépéséből) és ezt kísérő belső okokból (az ezt lereagáló intuitív gondolkodás tökéletlen funkcionálásából vagy kimaradásából vagy a repetitív praxis és gondolkodás más természetű gátlásából). Ekkor következnek be a mindennapi élet katasztrófái. De lehet a kritikus határ átlépése intencionált is. Ide tartoznak a repetitív praxis és gondolkodás tudatos felfüggesztésének egészen különböző indíttatású és különböző értéktartalmú esetei. Ha rendkívül sietek, akkor piros jelzésen is átszaladok az úttesten; haragból földhöz vágok egy poharat, nem köszönök valakinek az utcán. Csak a nyelvhasználat esetében nem létezik intencionált szabály-, illetve normasértés — kivéve, ha a nyelvi formula szokást rögzít, tehát nem a nyelvi norma, hanem a szokásnorma tudatos áthágásáról van szó.

A magánvaló nembeli objektivációk — mint szabályok — betöltésének tehát udvara van, s ez már maga is mutatja, hogy a magánvaló nembeli objektivációra is vonatkozik az emberi cselekvés ontológiai alapténye: az *alternatív jelleg*. Az alter-

[11] Jánossy Ferenc: *A gazdasági fejlettség mérhetősége és új mérési módszere*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp. 1963.

natíva tárgya ebben az esetben nem a funkcióbetöltés maga, hanem a funkcióbetöltés *mikéntje*. A mindennapi élet katasztrófái így rossz (hamis) alternatívák választásából erednek. Ismételjük azonban, hogy ebben az esetben az alternatíva-választás nem magára a funkcióbetöltésre vonatkozik, s így a csőd véletlen következménye. Amenynyiben a kritikus határ átlépése, tehát a normaszegés intencionált, akkor az alternatíva-választás motívuma *kívül esik* a magánvaló nembeli objektiváció szintjén.

c) A JELRENDSZER

A magánvaló nembeli objektivációk mint ismételt jelentések hordozói egyúttal *jelrendszerek* is. Itt azonnal egy megszorítást kell tennünk. A magánvaló nembeli objektiváció három mozzanata nem egyformán jelrendszer és nem is ugyanazon módon. A „közös sajátosságok" tehát itt csak megközelítően közösek.

Vizsgáljuk meg először a „jel" fogalmát...

Csak aminek jelentése van, annak lehet jele — legalábbis a mindennapi gondolkodás és praxis szintjén. A jelentés és jel összefüggése nemcsak azokra az objektivációkra vonatkozik, melyek magánvalóan jelentéssel bírnak. A természetre — mint nem emberi objektivációra — vonatkozó mindennapi fogalmaink is az adott természeti jelenség jelentését rögzítik az emberi praxis szempontjából. A jel itt is a konkrét jelentés függvénye — mind térben, mind pedig időben. A gyülekező felhők egy paraszt számára nem önálló jelentéssel bírnak, hanem jelei annak a természeti eseménynek, mely számára jelentős, s mely praxisát irányítja: a közeledő viharnak. Ezért nagyon pontosan meg tudja különböztetni azokat a viharfelhőket, melyekből nem szokott vihar lenni — tehát nem a vihar jelei — azoktól, melyeket általában vihar szokott követni, melyek tehát a vihar jeleinek tekinthetők. A jel és a jelzett között ebben az esetben oksági viszony áll fenn. A kőnél a jel-funkciót azok a tulajdonságok töltik ki, melyek a kővel végrehajtandó manipulációk jelentését hordozzák; a kő színe például nem jel, amennyiben az adott praxis szempontjából nincs jelentése. A nem el-funkciót betöltő tulajdonságok felismerése, észlelése filogenetikailag és ontogenetikailag is későbbi, mint a jel-funkciót betöltő tulajdonságoké. Quine[12] írja le, hogy a gyermek jóval előbb megkülönbözteti a kockát és a labdát, mint a piros és a zöld labdát. Egészen egyszerűen azért, mert a labda alakja jel-funkciót tölt be a labda használatára vonatkozóan, míg színének a jelentés (használat) szempontjából nincs efféle jel-funkciója. Természetesen: szín is tölthet be jel-funkciót (mutathat jelentésre). Ha a cseresznye zöld, ez arra mutat, hogy éretlen, tehát ehetetlen, ha viszont piros, akkor érett, vagyis már ehető.

A magánvaló nembeli objektivációk (mint minden emberi objektiváció) jel-funkciója abban különbözik a természeti tárgyak jel-funkciójától, hogy bennük *a jel mint jel intencionált*, és nem egy embertől független tárgyi tulajdonság válik az emberi praxisban jellé. Ez a jel-intenció természetesen nem pusztán a magánvaló

[12] W. V. Quine: *Word and Object*. Technology Press and John Wiley and Sons, New York — London 1960.

nembeli objektivációkban lép fel, hanem az emberi élet *minden* területén. Így például abban a jelenségcsoportban, amelyet „metakommunikációnak" szoktak nevezni, s mely — bizonyos típusaiban — olyan szükséges kiegészítése a nyelvnek, hogy nélküle a jelentés megértése nem lehetne teljes. A földhöz vágott pohár vagy a pofon a harag jele, a mosolygás a szívesen fogadtatás, a barátságosság jele stb. Az emberről szólva még ott is intencionált jelről beszélünk, ahol látszólag tisztán „természetes" jelenségről van szó. Így a jajgatás testi vagy lelki fájdalom jele, a sírás lehet szomorúság jele, de lehet a vidámságé is (nevetés közben) vagy a képmutatásé. Az előbbi esetben a jelnek egy, az utóbbi esetben több jelentése van. Azért tekintjük ezeket a jeleket is intencionáltaknak, mert ezekre is vonatkozik a cselekvés alternatív jellege. Megtehetjük, hogy fájdalom esetében összeszorított szájjal hallgatunk (és akkor *ez* lesz a fájdalom jele), megtehetjük, hogy visszatartjuk könnyeinket, és akkor arckifejezésünk válik a szomorúság jelévé stb. A tisztán reflexszerű jel itt is igen ritka és erősen individuális, azaz egyénenként változó határa van. (Például: vörös lesz-e az arcunk a haragtól?)

Itt kell aláhúznunk, hogy a „metakommunikáció" kategóriáját használhatatlannak tartjuk, mert egészen heterogén elemeket egyesít felületi hasonlóságok alapján.[13] Így kerül egy nevezőre a versenyfutást megindító pisztolylövés (ami nem jel, hanem jelzés-szignál), a nemet vagy igent kifejező fejbiccentés (ami a szokásstruktúra része), a gesztikuláció (ami individuális szokás, és nem a magánvaló nembeli objektiváció szokásmozzanatához tartozik) stb. Számunkra azonban igen fontos, hogy megkülönböztessük a jelt a jelzéstől (a szignáltól), továbbá *a magánvaló nembeli objektiváció jeleit az egyedi jelentés jeleitől.*

A jel és a jelzés megkülönböztetésénél mindenekelőtt az *egyezményesség* problémája vetődik fel. Természetesen: szélesebb értelemben minden jel egyezményes, amennyiben mindenki ugyanazt érti vagy értheti rajta. De történetileg, az egyes emberek akaratától (s egyes embercsoportok akaratától) függetlenül alakult ki és fejlődött mint egységes struktúra, még akkor is, ha a jel és a jelzett között — mint a nyelv esetében — semmiféle oksági viszony nem áll fenn. Igaz: egy konkrét szokást is „be lehet vezetni", szűkebb értelemben egyezményesen is meg lehet teremteni (pl. nemzeti címer bevezetése). De az egyezményes szokásteremtés sosem lehet önkényes, összefüggésben kell lennie az eddig kialakult szokásrendszerekkel, azokra vonatkoztathatóaknak kell lennie. Egy új nemzeti címer bevezetésének feltétele a nemzeti címer szokásának létezése, a benne felhasznált szimbólum közérthetősége stb. Lehet új szavakat is kreálni megegyezés alapján. De a mi nyelvújításunk is bizonyította, hogy a számtalan megalkotott új szó közül csak azok maradtak fenn, azok éltek tovább, melyek beleilleszkedtek a magyar nyelv addig kialakult rendszerébe, a nyelvi szokásokba.

A *jelet* tehát nem lehet egyszerűen *egy* jel *egy* jelzett (jelentés) viszonyában értelmezni. A jel csak mint egy *komplexum* része jel, és csak mint ilyen válhat jelentéstelivé. Például a szavak jel-funkciója nem merül ki abban, hogy egy szó egy (vagy

[13] Hasonló véleménye van A. Shaffnak. Lásd *Bevezetés a szemantikába.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1967.

néhány) dolgot vagy eseményt vagy cselekvést jelöl (ettől ugyanis lehetne még jelzés, nem pedig jel), hanem tartalmazza azokat a kontextusokat, melyekben a szó előfordulni szokott, azokat a lehetséges kontextusokat, melyekben előfordulhat, tehát az adott rendszerben betöltött funkció totalitását.

A *jelzés* azonban a szó szűkebb értelmében egyezményes. Bármikor megállapodhatunk abban, hogy ne a piros, hanem a zöld jelzés késztessen megállásra, ha az utcán áthaladni igyekszünk, hogy ne pisztolylövéssel, hanem tapssal indítsuk futóinkat stb. Hogy melyiket választjuk, abban sok az önkény, s ha döntésünk kevéssé önkényes, akkor ebben szerepet elsősorban nem a társadalmilag ránk hagyományozott objektivációs rendszer játszik, hanem a könnyű észlelhetőség, kényelmesség, rövidség stb. A jelzés tehát *izolálható*, illetve izolált. Jelzésként funkcionálhat az emberi nyelv is, de nem voltaképpeni nyelvi funkciójában, hanem mint tagolt hangkomplexum. Világos ez, ha az állatokra vonatkozó nyelvi jelzéseket vesszük szemügyre (gyia, hó); ebben az esetben jelzések a különben jelként használatos szavak is (ide!, feküdj! stb.). Emberek közötti kommunikációban sem ritkák a jelzésként funkcionáló szavak (pl. katonai parancsszavak), de itt már jel-eredetük sem közömbös. (Vi-gyázz! *helyett* nem lehet pihenj!-t mondani.) Az exklamációk viszont nem jelzések, hanem jelek, csakhogy priméren *nem nyelvi jelek*, hanem *hangjelek*.

Említettük, hogy korántsem minden jel a magánvaló nembeli objektiváció jele. Az emberi személyiség specifikumaiból eredő megnyilvánulások is funkcionálhatnak jel gyanánt. Közismert például, hogy ha valaki egy embert jól ismer, akkor gesztusaiból, hanghordozásából „megérzi" lelkiállapotát, vissza tud következtetni szándékaira; ezek tehát jelként funkcionálnak. De így van ez az erkölcs, a politika, az ökonómia, a társadalmi együttélés más szféráiban is. Ezek a jelek nem egy társadalmi objektiváció jelentésére utalnak, hanem bizonyos *szubsztanciális komplexumok* jelei; nevezhetjük őket *szimptómáknak*. E szimptómák felismerésében és jelentésük átlátásában van kiemelt szerepe az intuitív és inventív gondolkodásnak.

Térjünk azonban vissza szoros értelemben vett témánkra: a magánvaló nembeli objektivációkra s ezek jel-szerkezetére. Hogy a szokásrendszer és a nyelv között ezen a téren közös sajátosságok mutathatók ki, ez már nagyon régi felismerés. Saussure egyenesen azt ajánlja *Cours linguistiques*-jében, hogy a szokásjel és nyelv közös vizsgálatára új tudományt kellene létrehozni; a *szemiológiát*. Hogy azonban mi a tárgyi világ szerepe a jelrendszerben, erre alig történt utalás — legfeljebb a szimbólumokkal kapcsolatban.

A jel a társadalmi cselekvésben betöltött funkciót, a jelentést hordozza. Ezért csak akkor lép fel, ha a jelzett jelentése nem prezentálódhat közvetlenül. A tárgyi világ (mint termelési vagy használati eszköz) jelentése az esetek többségében közvetlenül prezentálódik. Ezért a tárgyi világ jelentésének nincsenek tárgyi jelei. Amennyiben — kivételképpen — szükséges a jelentés (funkció) megjelölése, akkor ez nem tárgyi jellel, hanem heterogén jelrendszerekkel történik (pl. előírások, használati utasítások stb.).

A tárgyi világ mégis jelentős jelrendszer, amennyiben *szokásjelentéseket* közvetít. Ez persze nem azt jelenti, mintha *minden* szokásjel dologi természetű volna. Legalább

annyi nyelvi természetű vagy puszta testmozgásban kifejeződő szokásjel létezik. Hogy köszönök, vagy meghajtom magamat, hogy bizonyos udvariassági formulákat használok, imádkozom vagy társalgok, felállok az idősebbek előtt, — mindez nem vagy csak alig követel tárgyi közvetítést. Ugyanakkor: *a tárgyi közvetítés még korántsem jelenti a tárgy jel-funkcióját.* (Ezért elégtelen a tárgyi jel-funkciót kizárólag közvetítőként értelmezni.) Ha megemelem a kalapomat, vagy meglengetem a zsebkendőmet — ez is követel tárgyi közvetítést, de a tárgy itt nem funkcionál jel gyanánt. Nem a kalap a tiszteletadás jele, hanem a megemelés gesztusa, nem a zsebkendő a búcsú jele, hanem a lengetés mozdulata (lehetne helyette integetni, vagy adieu-t mondani). *Maga a tárgy akkor funkcionál jel gyanánt, ha a tárgyi lét, az „éppígylét" utal a jelentésre, bár szokásjelentésre.*

Hogy valakinek palotája van és hogy milyen palotája van, hogy kunyhója van és hogy milyen kunyhója van — ezek jelszerepet töltenek be. Méghozzá nem egyszerűen a gazdagság vagy szegénység jelei (ennyiben is jel-funkciójuk volna, de nem a magánvaló nembeli objektiváció jelei volnának), hanem bizonyos társadalmi rétegek, osztályok szokásának jelei, annak jelei, hogy az egyed, aki a palotát vagy kunyhót birtokolja, melyik rétegbe, illetve osztályba tartozik, melyik szokásstruktúrát követi. Bizonyos, hogy e paloták és kunyhók módot adnak egyéni szokás-, ízlésvariációkra. De megint csak a norma- és szabályrendszeren belül, a kritikus határon belül. A kritikus határ itt újra csak koronként változó. A középkorban például az öltözködés rendekhez szabott volt — ha egy nemes lány parasztruhában járt, máris átlépte a kritikus határt. A szocializmusban megszűnik az efféle rendekhez kötöttség (bizonyos értelemben már a polgári társadalomban is nehezebb a ruháról „olvasni", mint a feudalizmusban). De a szabály-norma és a kritikus határ itt is létezik, ha másutt helyezkedik is el. A városban nem lehet fürdőruhában járni, de ugyancsak nem lehet fényes nappal frakkban feszíteni. A kiöltözöttség ma is az ünnepélyesség jele, a talpig fekete ma is a gyász jele, a sortnadrág az elengedettség állapotának (pl. nyaralás) jele. Nem lehet azt mondani, hogy az ünnepélyes és a könnyed öltözéknek ugyanaz a jelentése, mivel egyformán fedi testünket. A különböző ruhák ugyanis különböző társadalmi funkciót töltenek be, s így jelentésük is különböző.

Világos, hogy *ezek a dolgok (tárgyak) nem dologi mivoltuktól függetlenül nyertek társadalmi jelentést és funkcionálnak jel gyanánt* (utalnak jelentésükre). A nagy és díszes középületek azért válhattak egy reneszánsz város hatalmának jeleivé, mert természetüknél (anyagi természetüknél) fogva időtállóak, mert a többi ház közül kiemelkednek, s a városba betérő idegen szemet gyönyörködtethették, mert esztétikai tartalom kifejezésére alkalmasak voltak stb.

A jelentést hordozó tárgyak hatalmas többsége jel, nem pedig szimbólum, ahogyan a szavak is általában jelek és nem szimbólumok. Ugyanez vonatkozik a gesztusokra is. A ruhának, a lakásnak, az ezüst étkészletnek, a bezárt kapunak, a romnak mind van jel-funkciója, de önmagában nincsen szimbólum értéke. A „szimbólum-érték" kifejezés is mutatja, hogy a *szimbólum nem egyszerűen jelentésre, hanem mindig értékre, illetve értékek komplexumára utal;* tárgyi vagy nyelvi megjelenítése ezeknek az érték-komplexumoknak.

Az érték természetesen nemcsak pozitív érték, hanem nem-érték (Unwert) is lehet. A szimbólum képviseli ezt a — többnyire reflektált és hagyományoktól szentesített — értéket. *Nem prezentál, mint a jel, hanem reprezentál.* Éppen reprezentációs mivolta következtében nem egyszerűen része egy objektivációs struktúrának, nem az ebben betöltött hasznos funkciójából nyeri jelentését, hanem abból a dologból, eszméből, melyet reprezentál. Egy szakadt ruha nem ugyanaz a ruha, egy tépett zászló ugyanaz a zászló. (A templom például átmenet a jel és a szimbólum között. Mint funkcióbetöltő, jelentéssel bíró építmény: jel, mint a vallás reprezentációja:' szimbólum.)

Természetesen: a szimbólum is lehet egyedi-individuális, éppen úgy, mint a jel. A szeretett ember hajfürtje egy asszony számára szimbolikus értékkel bírhat, holott senki más számára nem tölt be efféle szimbólum-értéket. Ugyanakkor a szimbólum — szemben a puszta jellel — a magáértvaló nembeli objektiváció szintjére is emelkedhet — tudniillik a művészetben. A művészetben puszta jel nem létezik, — mert a valóság jeleit a művész az adott homogén médiumba emelve szimbólum-értékkel telíti. Egy tárgy — ha már az esztétikai szférában van — reprezentál, szimbolikus. A költői nyelv összefüggésében a szónak sem egyszerűen jelentése, hanem szimbólum-értéke van. Az, hogy a szót a köznapi nyelvben is szimbólumnak szokták tekinteni, abból a sajátos, nem genetikus gondolkodásmódból ered, mely nem csupán a magasabb típusú objektivációk segítségével érti meg az alacsonyabb típusút, hanem az előbbi kategóriáit vissza is vetíti az utóbbiba.[14]

Hangsúlyoztuk, hogy a szokásjel és a nyelvi jel (szójel) a mindennapi életben és gondolkodásban általában nem rendelkezik szimbólum-értékkel; mindezzel nem tagadjuk a szimbólumok létezését a magánvaló nembeli objektivációkban. Szimbólum-értékkel rendelkeznek a vallási tárgyak és cselekedetek (szokások), mint például az oltár vagy az áldozás, az integrációkat megtestesítő tárgyak és a rájuk vonatkozó szokástevékenységek egy része (pl. címer, vérszerződés stb.). Így valóban vannak szimbólum-értékű szavaink is. Mindenekelőtt azok, melyek mítoszokból kerültek a mindennapi élet szókincsébe (pl.: érosz). Egyes szavak betölthetnek jel-funkciót és lehet szimbólum-értékük is: ezt abból a kontextusból ismerjük fel, melyben használják (pl.: tavasz és a Tavasz).

A magánvaló nembeli objektiváció elsajátítása tehát egyúttal mindig különböző jelrendszerek elsajátítása is.

d) AZ ÖKONOMIKUSSÁG

A magánvaló nembeli objektiváció különböző mozzanatainak közös sajátossága az *ökonomikusság*. Ez az ökonomikusság jegecesedik ki magukban az objektivációkban, és nyilvánul meg — természetesen — ezek elsajátításában, az ezekhez való viszonyban is. Az ökonomikusság mindig az adott *célra* (funkcióra) vonatkoztatott. A magánvaló

[14] Művészi szimbólum és allegória különbségét ebben az összefüggésben nem elemezhetjük. Erre vonatkozóan lásd Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* II. kötetét. Csak azt szeretnénk megjegyezni, hogy az általunk használt értelemben — tehát a mindennapi gondolkodással szembeállítva — mind a művészi szimbólum, mind a művészi allegória szimbólum-értékű.

nembeli objektivációk — illetve ezek elemei — úgy alakultak ki, hogy funkciójukat (céljukat) betöltendő, a lehetőség szerint legkisebb erőfeszítést, legkisebb inventív gondolkodást igényeljék, s hogy az adott funkciók a cél szempontjából legrövidebb idő alatt elvégezhetők legyenek. Itt a kisebb erőfeszítésen, kisebb inventív gondolkodáson, legrövidebb időn egyaránt hangsúly van (mindig az adott funkció, cél szempontjából). Ezt azért emeljük ki, mert ezek a tényezők nem mindig harmonizálnak egymással, különböző objektivációs típusokban más és más tényező „vezet". (Különböző történelmi időszakokban is különbözik minden objektivációs mozzanaton belül e tényezők egymáshoz való viszonya.)

Vessünk egy pillantást először a dolgok (eszközök) világára. Méghozzá mind a termelés, mind a használat szempontjából. A termelés szempontjából különválasztandó a dolgok (eszközök) világának történelmi fejlődéstendenciája és „éppígyléte", mindenkori állapota. A termelés célja mindenkor használati érték előállítása; az árutermelésben — ettől elválaszthatatlanul — csereérték előállítása is. Az emberiség fejlődésének tendenciája a természeti korlátok visszaszorítása, a javak, eszközök növekvő bőségének előállítása, ami együtt jár az egy munkafolyamat elvégzéséhez (egy ugyanolyan tárgy létrehozásához) szükséges társadalmi munkaidő csökkenésével. Ugyancsak csökken — a termelési technika fejlődésével — az egy (ugyanazon) termék létrehozására befektetett szellemi és testi energia mennyisége. E téren tehát az ökonomikusság tendenciája vitathatatlan. Ugyanakkor — éppen az árutermelés, az elidegenedés következtében — semmiképpen nem csökken az egyes munkás testi és szellemi energiafogyasztása egy adott munkanap folyamán. Az ökonomikusság itt nem a szellemi és testi energiák kisebb befektetésében tükröződik, hanem abban, hogy ugyanaz a befektetés több termék, több áru (vagy más termék, más áru, bonyolultabb termék, bonyolultabb áru) előállításához elégséges. Az ökonomikusság ennyiben össztársadalmi, de nem egyéni. Ezen csak a modern ipari fejlődés intenzív periódusa változtatott. Itt már a tőke érdeke is az ökonomikusság kiterjesztése az egyénre. De csak annyiban, amennyiben ez a termelés növekedését szolgálta, vagy legalább — amennyiben a munkásszervezetek követelésére történik — nem hátráltatta azt. A kommunizmus egyik (persze csak egyik) célkitűzése éppen az, hogy az össztársadalmi ökonomikusságot általában egyénivé változtassa, még akkor is, ha ez késlelteti a termelés fejlődését.

Ha egy adott kor munkaeszközeinek és folyamatainak elsajátítását vesszük szemügyre, akkor ugyancsak eljutunk az ökonomikusság kategóriájához. Ebben az esetben az adott kor termelőeszközeinek és társadalmi viszonyainak állapotát adottnak tekintjük, s azt vizsgáljuk, hogy ezeken az adottságokon belül mennyiben ökonomikus — a mi szóhasználatunkban — a munkafolyamat. Nem kétséges, hogy mindig az. Nincs olyan rabszolga, aki — ha kijelöltek számára egy megoldandó feladatot — ne igyekezne elsajátítani azokat a kialakult fogásokat, melyek alkalmazása esetén a kijelölt munka minimális energia-ráfordítással oldható meg, ne törekedne arra, hogy egy adott időben szükséges energia-ráfordítás a lehető legkisebb legyen. Egy súly kisebb, ha megfelelő módon cipeljük — egy mozdulat mechanikusabb, gyorsabb, ha begyakoroltuk. A nehezebb választásának belső kényszere, illetve *a nehezebb választása mint érték a munkában nem merül fel.* Illetve, ha felmerül,

akkor motivációja *kívül esik* a magánvaló nembeli objektiváción — ugyanis erkölcsi, politikai vagy esztétikai jellegű.

A munka célja: az előállított használati értékeket megtestesítő dolgok maguk szintúgy tartalmazzák ezt az ökonomikusságot. Egyfajta használatra olyan dolgokat gyártunk, melyek az adott használatnak leginkább megfelelnek. Tehát melyeket legkevesebb idő alatt, legkisebb energia-ráfordítással lehet az adott cél szempontjából működtetni, s e működtetés spontánná válhat. S még ott is érvényes a fenti megállapítás, ahol a használati tárgyak egyúttal esztétikai értékkel is rendelkeznek. A nyílra figurákat faraghatnak — de csak addig, amíg ez nem rontja a nyíl minőségét. A pohár alakját esztétikai ízlés szerint variálhatják — de csak addig, míg nem funkcionál rosszabbul egy csiszolatlan pohárnál. Ha ezt a kritikus határt a használati tárgy átlépi, nem használati tárgy többé, még akkor sem, ha esztétikailag magas értékű.

Említettük már, hogy az invenciónélküliség maga is ökonomikus értékű. Gyakorta azonban olyan ereje van, hogy az ökonomikusság más tényezőit háttérbe szorítja, s az adott tárgy előállításának, illetve használatának ökonomikusságát a maga egészében *csökkenti*. Innen ered az „áttanulás" nehézsége, az, hogy az emberek húzódoznak az áttanulástól, még ha végső soron ökonomikusabban tevékenykedhetnének is. A félelem az invenció — akár rövid — periódusától (ami szintén az ökonomikusság egy mozzanata) konzervatív erő, és az ökonomikusság összfejlődését gátolhatja. Köztudomású, hogy a parasztok milyen nehezen kezdenek használni vasekét faeke helyett vagy traktort vaseke helyett — az előbbieket megszokták.

Az invenciónélküliségnek, a megszokásnak ez az — eleve szintén ökonomikus — hatalma a társadalmi normák szokásvilágában még sokkal erősebb, mint a tárgyak előállítása és használata esetében. De mielőtt ezt a kérdést elemeznénk, át kell tekintenünk röviden a szokásvilág ökonomikusságának sajátosságait.

Az össztörténelmi fejlődést tekintve arra a megállapításra juthatunk, hogy a társadalmi szokásobjektiváció szerepe az egyedi élet formáinak irányításában *csökkenő tendenciát mutat*. A nemzetségi társadalomban úgyszólván az egyed minden lépését meghatározza. A természetadta társadalmakban — tehát a kapitalizmus kialakulása előtt — az egyed mozgásterülete ugyan sokkal nagyobb, de a szokásrend a társadalmi együttélés formáit rétegekre és rendekre specifikálja, s ezeknek szilárd határt szab. A kapitalizmustól kezdve a szokások rendjének sűrűsége csökkenőben van. Egyes szokások államilag intézményesednek, s így más szférába „lépnek át", mások elvesztik norma-jellegüket, s így átlépésük nem vezet többé a mindennapi élet katasztrófáihoz. Az utóbbi tendencia a szocializmusban még növekszik (pl. a vallási szokások normativitásának csökkenése). Ez nem jelenti azt, mintha új szokások nem lépnének fel, de annyit igen, hogy az *össz-szokásstruktúra az egyed tevékenységében kisebb szerepet tölt be*, hogy az egyedi cselekvések számához képest formáló, rendező jelentősége csökken. Ezzel együtt a szokásstruktúra formalitása növekszik, egyszerűsödik, a kritikus határ udvara bővül.

Ez maga egészében nem szükségképpen ökonomizáló folyamat. Hiszen elsődlegesen arról van szó, hogy a régi társadalmakban bizonyos funkciók végrehajtásához olyan szokásstruktúrára volt szükség (ez volt tehát ökonomikus), melynek szükségessége a mi korunkban megszűnt. Itt kell azonban visszatérnünk az invenciónélkü-

liség konzerváló erejének problémájára. Azokban a társadalmakban, melyekben a szokásstruktúra viszonylag sűrű, és az egyes szokások szorosan egymáshoz illeszkednek, az invenciónélküliség konzerváló hatalma (ismételjük: eredendően szintén ökonomikus hatalom!) viszonylag igen erős. A termelést a termelésért űző, jövőre orientált társadalom fejlődését azonban akadályozzák az invenciónélküliség következtében konzervált szokások. Ezért széttépi ezek rendszerét, nem tűri konzerváló hatalmát. Az invenciónélküliség hatalmánál fogva uralkodó szokások ugyanis nem okvetlenül *funkciót betöltő szokások*. Funkcióbetöltésük, hasznosságuk eredhet egy már elmúlt időből, kihalhat mögülük — és a szokás mégis érvényben marad, gyakorolják. Vagy: az adott funkciót egyszerűbben is be lehetne megfelelőképpen tölteni, de a bonyolult betöltés a szokások geneziséből, az invenciónélküliség erejéből fakad. Vagy: a szokások félig-meddig szimbólum-értéket nyernek, nem jelek többé, míg más — egyszerűbb, de nem szimbólum-értékkel bíró — szokások megfelelőbben tudnák kifejezni a jelentést. Azokban a korszakokban, amelyekben az emberek többékevésbé tudatosan átlátják, hogy bizonyos jel-struktúrák nem felelnek meg a jelentésnek (funkciónak), hanem szerkezetük éppígylétét régebbi funkcióikból, jelentéseikből nyerték, invenciónélküliségből konzerválódtak, s ezzel nem könnyebbé (ökonomikusabbá) teszik az emberek életét, hanem bonyolítják, nehezítik — az adott szokásrendszert ilyenkor *konvenciónak* szokták tekinteni, s ilyenkor az csakugyan konvencióvá is válik, majd kihal. (Itt természetesen csak a szokáskonvenciókról beszéltünk. Erkölcsi döntési típusok már azzal is konvencionálisokká válnak, ha pusztán a szokások alá való szubszumpcióból fakadnak — minden invenció nélkül.)

Hogy a szokások végrehajtásában, elsajátításában mennyire érvényesül az ökonomikusság, az messzemenően függ attól, hogy a szokás tárgyra irányul-e, az emberek közötti érintkezés előfeltételeit szabályozza-e vagy magát az emberek közötti érintkezést. Az előbbi két esetre ugyanis teljes mértékben érvényes az, amit az eszközökre vonatkozóan mondottunk: legkisebb testi erőkifejtéssel, legkisebb invencióval, legrövidebb idő alatt igyekszünk végrehajtani — s a repetitív praxisban ezt is oldjuk meg. Az utolsó esetben azonban *a legkisebb invenció kategóriája az uralkodó*, olyannyira, hogy a szokás megtartása messzemenően időrabló, a puszta funkciót tekintve fölös erőkifejtést igénylő lehet. A kommunikációs szokások ökonomizmusa tehát az egyed szempontjából elsősorban nem mozgást, hanem *gondolkodást takarít meg;* a szokások ökonomikus jellege mindenekelőtt abban áll, hogy reflexió nélkül, „természetesként" fogadjuk el és gyakoroljuk.

Hogy a nyelv mennyiben ökonomikus, mennyiben nem — ez a nyelvészek között is állandóan megújuló vita tárgya. A „kényelmességi elmélet" (Curtius) szerint a nyelv mindenkor a lehető legökonomikusabban funkcionál; vele szemben viszont Leshien és Sievers joggal hivatkoznak számos nyelv funkciótlan grammatikai sajátosságaira, felesleges túlkomplikáltságára. A helyzet itt — szerintünk — még bonyolultabb, mint a szokások esetében. Egyrészt itt is érvényesül az inventív ökonomizmus, bizonyos nyelvi sémák, grammatikai fordulatok „túlélése" funkcióvesztésük esetében is. Még jelentősebb azonban, hogy a nyelv a magánvaló nembeli objektivációk közül a legtöbb funkciójú. S ami *egy funkció szempontjából ökonomikus, az lehet egy*

másik funkció szempontjából nem ökonomikus; ami az egyik funkcióban egyszerűsít, az a másikban még bonyolíthat is.

Amit a különböző szokásrendszerekről mondottunk, az vonatkozik a különböző nyelvekre is: ugyanis *nem egyformán ökonomikusak.* Méghozzá vonatkozik ez olyan nyelvekre is, melyeket azonos kultúrfokon álló népek azonos időben használnak. A nyelv hagyománya és története (az adott integráció hagyománya és története) ebben az „éppígylétben" jelentős szerepet játszik. Ilyen például a tegezés kihalása az angol nyelvben. Hogy ennél a példánál az előbbi problémára utaljunk: ki tudná pontosan megítélni, hogy a tegezés kihalása egyszerűsítette vagy bonyolította a nyelvet? Grammatikailag mindenesetre egyszerűsítette. De a nyelv beszélői ezért kénytelenek a bizalmasságot — amit egy francia vagy német tegezéssel közvetlenül kifejezésre juttat — körülírtabban kifejezni.

A nyelvnél — ugyanúgy, mint a tárgyi és szokásobjektivációk esetében — meg kell különböztetnünk az ökonomizmus történelmi tendenciáját azoktól a konkrét megjelenési formáitól, melyek egy adott nyelvállapotot jellemeznek. Az a tény, hogy a nyelv mint hangnyelv jött létre, korántsem véletlen (ahogy például Saussure annak véli), hanem más egyéb tényezők mellett a hangnyelv ökonomikusságának következménye. A hang ugyanis igen kevés energia-ráfordítással képes a legheterogénebb funkciókat teljesíteni. Ami a nyelv (és az egyes nyelvek) alakulását illeti, erre vonatkozóan hitelt kell adnunk Jespersen megállapításának, mely szerint — a különböző nyelvek közötti kulturális és társadalmi hagyományok által közvetített különbségek ellenére — fő tendenciájában minden nyelv az egyszerűsödés, az ökonomikusság irányában halad. Jespersen ennek kritériumait a következőkben látja: *a)* a formulák általában megrövidülnek, *b)* nem terheli sok speciális formula az emlékezetet, *c)* a képzések szabályosabbakká válnak, *d)* a szintaxisban kevesebb a rendhagyó mozzanat, *e)* a nyelv analitikusabbá és elvontabbá válik, s ezzel több kombinációra ad lehetőséget, *f)* feleslegessé válik az egyeztetés ismétlése, *g)* szabályos (kötött) szórend biztosítja az egyértelmű megértést. Összefoglalva: „A nyelvfejlődés progresszív tendenciát mutat — az egymástól elválaszthatatlan, szabálytalan konglomerátumok irányából a szabadon és szabályszerűen kombinálható rövid elemek felé."[15]

Ami az adott nyelvállapot ökonomikusságát illeti, újra utalnunk kell a nyelvi kifejezések sokfunkciós voltára. Magának a grammatikai struktúrának kétségkívül ökonomikus tendenciája van; olyanná alakul, hogy — a nyelv sokfunkciós használatának megfelelve — a lehető legegyszerűbben, legspontánabbul elsajátítható legyen. Ökonomizmus nyilvánul meg a nehezen kimondható hangkombinációk esetében. Ezt a nyelvhasználat asszimilációval kiküszöböli (gyors, kényelmes kimondás felé törekedik), még akkor is, ha az írásmód megőrzi.

Az egyes konkrét funkciókat betöltő nyelvi formulák esetében a kérdés bonyolultabb. A nyelv kommunikatív természete következtében ezekben rendkívül nagy

[15] O. Jespersen: *Language, Its Nature, Development and Origin.* George Allen, London 1949. (Hogy ezt valóban — Jespersen módján — fejlődésnek tekintjük-e vagy egyszerűen változásnak — ez más lapra tartozik.) A nyelvfejlődés elméletével meggyőzően vitatkozik Bence György—Kis János: *Nyelv és mindennapi élet* c. tanulmányában. — *Általános nyelvészeti tanulmányok.* VII. (Sajtó alatt)

szerepük van a szokásoknak, a társadalmi szokásjelentéseknek. Ha egy társaságban ülünk és vizet kérünk, nem mondhatjuk azt, hogy „vizet", holott ez a legrövidebb formula. Helyette azt mondjuk: „Kérek egy pohár vizet", vagy: „nem adna nekem egy pohár vizet", vagy: „legyen szíves, adjon egy pohár vizet" stb. Ez a látszatra teljességgel nem ökonomikus sajátság mégsem mond ellent az ökonomikusság tendenciájának. A „kérek egy pohár vizet" fordulatának ugyanis ezzel más lesz a „szociális" jelentése, mint a „vizet" alaknak. Ha valaki azt mondja, hogy „vizet", akkor ez általában nemcsak annyit jelent, hogy az illető vizet kér, hanem azt is jelenti, hogy rosszul van. A hosszabb formulák nemcsak illemszabályok betartását jelzik, bár azt is; a hosszabb és rövidebb formulák egyidejű létezése egyúttal differenciált társadalmi jelentést is takar.

e) A SZITUÁCIÓHOZ KÖTÖTTSÉG

Az előbbi példa már egy új problémához vezet bennünket: ez a magánvaló nembeli objektiváció különböző mozzanatainak szigorú *érintkezési szituációhoz kötöttsége.* A nyelv esetében ebből *a belső beszéd abszolút kivétel;* a belső beszéd nem érintkezési szituációhoz kötött. De ez azért van így, mert a belső beszédben a nyelv nem a kommunikációnak, pusztán a gondolkodásnak vehikuluma: a gondolkodás pedig egyáltalán nem szükségképpen érintkezési szituációhoz kötött (csak lehet az *is).* Nincs szituációhoz kötött értelmük az érzelmeknek sem, de az érzelmekről való beszámolóknak már igen: ezekben ugyanis a nyelv kommunikatív sajátossága van munkában.

A tárgyi világ esetében — a szituációhoz kötöttség vonatkozásában — újfent egy megszorítást kell tennünk. A tárgyaknak (és használatuknak) nagy része nem az érintkezési szituációkban játszik döntő szerepet; tehát nem is lehetnek érintkezési szituációkhoz kötve. A szituációhoz kötöttség a tárgyak vonatkozásában megint csak akkor jelentős, ha a tárgyak (eszközök) szokások jelei, vagy ha a tárgyakhoz (eszközökhöz) való viszonyban szokások realizálódnak. Ha egy asztal úgy van megterítve, hogy minden evőeszköz kéznél van, akkor az a tény, hogy valaki csak a kanalat használja, sajátos jelentéssel rendelkezik (műveletlenség, udvariatlanság, feltűnési viszketegség tünete); egy kiránduláson ugyanez „természetes". A dolgok inadekvát (a szokásokhoz képest inadekvát) használata gyakorta olyan értelmetlen, hogy egyenesen az őrültség jelének tekintjük. Például: hálóingben sétálni a forgalmas városi utcán. Holott — ha az érintkezési szituációtól eltekintünk — a hálóing ugyanazt a szolgálatot teszi, mint egy könnyű nyári ruha.

Szituációhoz kötött általában minden szokás. A szokás betartását elsajátítani egyben mindig annyit jelent, mint elsajátítani: mikor, milyen körülmények között, mely esetekben kell alkalmazni ezt vagy azt a szokást, milyen szituációkra „érvényes". Másképpen kell köszönni reggel és másképpen este, másképp kell viselkedni a templomban és másként az iskolában, a tiszteletadás más formulái vonatkoznak az öregekre, mint a fiatalokra. Kultúránként különböző, hogy a szokások szituációra bontása mennyire aprólékos, s hogy mikor lépi át az egyed a norma „udvarát" azzal,

hogy szituációt téveszt. De efféle szituációra bontás — többé vagy kevésbé — minden kultúrában létezik. (A gyerekek sokszor azért nem köszönnek, mert nem tudják, hogy kinek hogyan kell köszönni.)

A beszéd szituációhoz kötöttsége a legradikálisabb és egyben többsíkú is. A nyelvhasználat (a beszéd) csak abban a kontextusban, abban a szituációban kap értelmet, amelyben kimondják. A többértelmű szavak például csak azért használhatók, mert a szituáció (a mondatban, illetve a beszélők helyzetében betöltött funkció) jelentésüket egyértelművé teszi. Ha egy gyermek azt mondja az anyjának, hogy „szeretlek", vagy ha egy férfi mondja egy nőnek, hogy „szeretlek" — akkor ennek más a jelentése. A mondatokat a szituációhoz kötöttség szempontjából két főtípusra kell osztanunk: a nyelvtudományban „occasional sentences"-nek, illetve „standing sentences"-nek nevezett típusokra.[16] Az „occasional sentence"-ekre kimondhatjuk, hogy csak szituációhoz (bizonyos szituációhoz) kötve van egyáltalában értelmük. Ha valaki az utcán sétálva egyszerre csak hangosan felkiált: „takarodj!" — akkor őrültnek tartjuk. Azt, hogy „piszkos a kezed" — csak akkor mondhatjuk ki értelmesen, ha szólunk valakihez. A „hogyan?", „miért?" kérdéseknek, a „ne mondd!"-nak csak akkor van értelme, ha előtte elmondottakra megfelelően reagál. Ha júniusban egy reggel kinézünk az ablakon és házastársunknak azt mondjuk: „nem esik az eső" — ez értelmes kijelentés, mert az adott szituációban funkcionális. (Nem kell esőkabátot felvenni.) Ha azonban valaki ugyancsak egy pesti júniusi reggelen kinéz az ablakon és azt mondja: „nem havazik" — akkor ez a kijelentés értelmetlen, mert az adott szituációban eleve nem állt fenn a havazás lehetősége. S a példákat lehetne szaporítani.

A „standing sentence"-ek érintkezési szituációhoz kötöttsége lazább és más természetű. Utóvégre akármilyen szituációban elmondhatom, hogy „Péter tegnap meglátogatta Pált", vagy hogy „Budapest a Duna partján fekszik". A kijelentés értelmetlensége nem függ a szituációtól. De még ezen kijelentések esetében is fennáll a szituációhoz kötöttség a szó tág értelmében. Ugyanis a szituációt a társadalmi szokásrendszer (és az egyéni szokásrendszer) prezentálja. Ha egy társaságban az időjárásról esik szó, és valaki megszólal, hogy „Budapest a Duna partján fekszik" — akkor mindenki csodálkozva fog összenézni. Ha egy ismeretlennek, aki sem Pétert sem Pált nem ismeri, azt mondjuk, hogy „Péter tegnap meglátogatta Pált" — akkor a reakció hasonló lesz. Mivel a közlésnek az a célja, hogy a másik ember (emberek) „vegye a lapot", hogy hozzánk hasonló reakciót (vagy esetleg megalapozott ellenreakciót) hozzon létre, nincs értelme ott kimondani egy mondatot (egy olyan mondatot), melyre efféle reakciót nem várhatunk. Még akkor sem, ha a mondat önmagában, szituációtól függetlenül is értelmes.

Hangsúlyoznunk kell, hogy a szituációhoz kötöttség sem csupán a magánvaló nembeli objektiváció mozzanataira jellemző sajátosság. Szituációhoz kötött például a politikai vagy erkölcsi döntés is. De mindjárt több döntő különbség mutatkozik. Míg a magánvaló nembeli objektivációk szituációhoz kötöttségének megsértése (a norma megsértése) értelmetlen cselekvéshez vagy beszédcselekvéshez, illetve —

[16] Lásd Quine: *Word and Object.*

bizonyos esetekben — a mindennapi élet katasztrófáihoz vezet, addig az erkölcsi és politikai döntések szituációhoz kötöttségének megsértése sosem értelmetlen. Rossz, hibás, bűnös lehet — tehát mindig értéktartalommal (ti. negatív értéktartalommal) rendelkezik. Lehet ugyan következménye a mindennapi élet katasztrófája is, de a következményláncolat többnyire szélesebb, más szférákat is magával sodor. Továbbá: míg a magánvaló nembeli objektivációk szituációhoz kötöttségének betartása nem mond semmit az individualitásról mint individualitásról,[17] addig a szituációhoz kötöttség eltalálása politikában és erkölcsben az egyéniség kifejeződése. Végül — az előbbiekkel összefüggésben —: míg a szituációhoz kötöttség gyakorlása a magánvaló nembeli objektivációk esetében a repetitív praxis és gondolkodás funkciójává válik, addig más tevékenységek szituációhoz kötöttségének eltalálásában jelentős szerep jut az intuitív és az inventív — esetleg egyenesen teoretikus beállítódású — gondolkodásnka.

[17] A szokások esetében ez a tényező a szokások típusától függően változik. Ennek elemzésére még visszatérünk.

4. A MAGÁNVALÓ NEMBELI OBJEKTIVÁCIÓK KÜLÖNÖS SAJÁTOSSÁGAI

Mindeddig a magánvaló nembeli objektivációról mint egységes struktúráról beszéltünk. Tisztában voltunk azonban azzal, hogy ezzel csak az objektivációk *alaptendenciáit* írtuk le. Mindenekelőtt: a három objektivációs mozzanatnak: a dolgok, a szokások és a nyelv világának jelentős különös vonásai is vannak. Továbbá: az említett mozzanatok önmagukban is *heterogének*. A következőkben ezekről a különös vonásokról, továbbá a magánvaló nembeli objektivációk belső strukturáltságáról szólunk röviden. Elöljáróban azonban meg kell jegyeznünk, hogy ebben nemcsak hogy nem törekszünk teljességre, hanem tudatosan csak *néhány* mozzanatot emelünk ki. Azokat a mozzanatokat ugyanis, melyek ismerete szükséges a mindennapi tevékenység és gondolkodás megértéséhez.

a) A TÁRGYAK VILÁGA

Ha a tárgyak világához viszonyulunk, akkor mindig az emberiesített *természethez* viszonyulunk. Minden tárgy és sikeres manipulálása az ember természet feletti erejének kipróbálása, illetve újra és újra kivívott győzelem a természet felett. A használt tárgyak mennyisége és minősége ezért *közvetlen* jelzője az emberiség fejlődésének (ti. annak a foknak, melyet a természeti korlátok visszaszorításában elért) — ezek egymással egyenes arányban vannak. Mégis különbséget kell tennünk a tárgyak mint *szükségleteinket kielégítő eszközök* (használati eszközök, fogyasztási eszközök) és a tárgyak mint *termelőeszközök* között. Ez a különböző használati mód gyakran objektiválódik magában a tárgy sajátosságaiban, de korántsem mindig. Ugyanaz az eszköz szolgálhat termelésre is, fogyasztásra is. Különböző használatukban azonban társadalmilag is, egyénileg is jelentős különbség rejlik. Társadalmilag, amennyiben a termelőeszközök használatával a társadalmi munkamegosztásba lépünk, s így a termelőeszköz használatának sikeressége a társadalmi munkamegosztásban ránk jutó hely sikeres betöltésén méretik. Viszont a fogyasztási eszközök sikeres használata kevésbé függ a társadalmi munkamegosztásban betöltött helyünktől. Ez a függetlenség persze csak viszonylagos. Egy paraszt nem jut abba a helyzetbe, hogy úri páncélt öltsön. De ha véletlenül mégis abba a helyzetbe jut (pl. ura arra kéri, hogy cseréljenek ruhát) — akkor többnyire minden nehézség nélkül megteszi azt. Ugyanakkor igen gyakori, hogy bizonyos társadalmi rétegekbe tartozók nem tudják más társadalmi rétegek szokásos fogyasztási eszközeit *megfelelően* használni —

néha egyszerűen azt sem tudják, hogy azok *mire szolgálnak*. A történelmi tendencia (különösen a kapitalizmus kibontakozásától kezdve) az, hogy viszonylag egyre több dolgot tudunk használni, mint amennyit elő tudunk állítani.

Ez nem szükségképpen jelenti azt, hogy az emberi univerzalitás az egyre többrétű eszközök használatának aktusába tevődik át. Bár ez is az univerzalitás egyik mozzanata, de csupán egyik mozzanata. A fogyasztási eszközök használatának *beteljesülésértéke ugyanis mindig privát*. Nem mintha maga a használat privát lenne. Már hangsúlyoztuk, hogy a fogyasztási eszközök használatát éppen úgy szokás, hagyomány, jelentés, tehát társadalmilag közvetített természeti objektivitás szabályozza, mint a termelőeszközökét. (Ha ez nem így lenne, nem képezhetné a dologi világ a magánvaló nembeli objektiváció *közös* mozzanatát.) De a társadalmilag normatív használat privát igények (szükségletek) kielégítését szolgálja. Az a toll, amellyel naplót, vagy amellyel érdekes regényt írunk, ugyanazt a mozgást végzi, de a mozgás az előbbi esetben privát, a második esetben társadalmi szükségletet elégít ki (azok kielégítésének eszköze). A cigaretta elszívását ugyanúgy begyakoroljuk, mint a cigaretta gyártását; de az előbbi puszta privát szükséglet kielégítését célozza, az utóbbi társadalmi szükséglet kielégítését. S hogy a határ nem mindig pontosan rögzített és egyértelmű, az ezen a helyzeten mit sem változtat.

Az előbbiekből következik, hogy az eszközökben rejlő normatív elem (illetve a norma udvara) nem egyformán intenzív, illetve tág a termelőeszközök és a fogyasztási eszközök használata esetében. (Hozzá kell tennünk, hogy itt megint csak egy tendenciát különböztetünk meg, mely az adott szférákon belül is különböző lehet, továbbá történelmi korszakonként változó.) Alaptendenciaképpen azt kell leszögeznünk, hogy ez az udvar az eszközök termelőeszközökként való használata esetében szűkebb, mint a fogyasztási eszközként való használata esetében. Ha egy szerelmes levelet valaki lassan és csúnyán ír — attól még a levél megfelelhet a céljának. De ha egy írnok lassan és csúnyán ír — akkor kidobják az állásából. Ugyanaz az eltérés a normától tehát egyik esetben nem vezet a mindennapi élet katasztrófájához, a másikban igen.

Hozzá kell azonban tennünk, hogy a privát szükségletkielégítés normáit az egyéb társadalmi elvárások intenzívebbé tehetik, udvarát csökkenthetik. Kitűnően ki tudom például elégíteni privát szükségleteimet akkor is, ha a kést és a villát „rosszul" fogom, de csak ha egyedül vagyok. A társaság ezt illetlenségnek fogja tekinteni, „ki fog nézni", ezért kénytelen vagyok — a mindennapi élet katasztrófáit elkerülendő — tartani magamat a tevékenység szűkebb udvarához.

A használat és az emberi képességek kifejlesztésének viszonyában mutatkozik azonban a legnagyobb különbség a termelő- és a fogyasztási eszközök, illetve valamely tárgy termelési vagy fogyasztási eszközként való felhasználása között. A fogyasztásban ugyanis csak egy dolog (eszköz) már *adott* jelentését sajátítom el — amennyiben funkcióinak megfelelően használom. Ennyiben fogyasztásnak értelmezem minden olyan tárgy-jelentés elsajátítását is, melyben a társadalmi jelentés-közvetítés (illetve értelem-közvetítés) játssza a döntő szerepet. (A zászló használatának elsajátítása a zászló már meglevő értelmének elsajátítása.) A tárgy reprezentációjának elsajátításában tehát az ember nem hoz *újat* létre. Többnyire újabb tárgyat (eszközt)

sem, de bizonnyal nem új jelentést (új jelentéssel, funkcióval bíró tárgyat). Az eszközök mint termelőeszközök használatának lényege azonban éppen *új tárgyak létrehozásában áll.* Ezek lehetnek azonos jelentésűek a már létrehozott tárgyakkal — de rendelkezhetnek új jelentéssel is. A munkatevékenység nemcsak még nem létező egyes dolgokat hoz létre, hanem — a történelemben növekvő mértékben és mennyiségben — még sosem volt tárgyi típusokat, eszközöket, tehát új jelentéssel (funkcióval, használattal) bíró dolgokat. Ezért a munkatevékenységben az inventív gondolkodás nemcsak a repetitív gondolkodást megelőző (viszonylag rövid) fejlődési szakasz. Társadalmi átlagban (nem minden egyes embernél) és társadalmi tendenciaképpen (nem minden társadalomban azonos mértékben) a munkatevékenység állandóan újjászüli az inventív gondolkodást. A dolgok használatában az ember (az egyed) csak *erkölcsi közvetítéssel* valósíthatja meg önmagát. A munkatevékenységben azonban bizonyos értelemben megvalósíthatja önmagát (objektiválhatja személyes képességeit a társadalom számára) *erkölcsi közvetítés nélkül is.* Amiből természetesen nem következik, hogy azt *minden körülmények között* megteheti. Még ha az elidegenedéstől absztrahálunk is: egyszerűen nem minden munkafajta ad erre módot.

A dolgok használatában (most: mindkét típusában) *kettős visszaigazolással* van dolgunk. S ez a kettős visszaigazolás választja el a tárgyi objektiváció világát a mindennapi szokásstruktúrától és nyelvtől. Ugyanis természet és társadalom együtt (egységben) igazolja vissza cselekvésünket, nyugtázza annak sikerességét vagy sikertelenségét. Így van ez akár szántunk és vetünk, akár a liftgombot nyomjuk be, akár a liba máját távolítjuk el. Ezzel szemben mind a társadalmi viszonyokat szabályozó szokások, mind a köznapi nyelv pusztán *társadalmi visszaigazolással funkcionál.* (A természet viselkedését előre jelző kijelentések esetében a természet nem a kijelentést igazolja vissza vagy sem, hanem az abban kifejezésre jutó tudást. A „holnap szép idő lesz" teljes nyelvi értelemmel bíró, funkcionálisan tökéletes kijelentés akkor is, ha holnap esni fog az eső.)

Ennek a kettős visszaigazolásnak benső affinitása van a *beteljesülés-értékkel.* A beteljesülés-érték nem más, mint *szükségletkielégítés,* közelebbről: önmagunk igazolása a szükségletkielégítésben. Az emberi szükségletek — mint köztudomású — egészen heterogének és sokszorosan közvetítettek. Egy társadalmi szokás például erkölcsi szükségletet elégíthet ki, vagy ilyet kelthet *azáltal,* hogy egyéb szükségletek kielégítését kitolja, esetleg véglegesen megakadályozza. A szokások funkciója tehát a szükségleteket illetően kétértelmű, a beteljesülés-érték gyakorta a nem-beteljesüléshez kapcsolódhat. A beszéd is lehet szükségletkielégítés eszköze, de funkciója szerint éppen annyira a szükségletkielégítés gátja is. (Isten megtiltja az első emberpárnak, hogy almát egyen az örök élet fájáról.) Hogy a beszéd mint beszéd maga is válhat szükségletté (a „kibeszélés" szükséglete), az vizsgált problémánk szempontjából nem döntő.

A tárgyak (eszközök) világának sajátossága azonban az, hogy lényege szerint szükségletkielégítő, lényege szerint beteljesülés-értéke van. A munkának éppen az a *célja,* hogy — közvetlenül vagy közvetve — használati értéket termeljen, tehát olyan tárgyakat és eszközöket, melyek fogyasztási vagy termelési szükségletet elégítenek ki. Minden tárgy (eszköz) szükségletkielégítő, és azáltal veszti el jelentését,

hogy megszűnik szükségletet kielégíteni. Mi több: a tárgy szükségletkielégítő mivoltában eleve nincs semmi kétértelműség. Egy tárgyban „sem rejlik benne" egy más szükséglet kielégítésének (más tárggyal történő kielégítésének) megakadályozása. Ha egy ember bizonyos dolgok használatától tartózkodik, ez a dolgok jelentése, funkciója *ellenére* történik így, a dolgokra vonatkozó cselekvés világát túllépő másfajta okokból (esetleg erkölcsi, egészségügyi stb. okokból).

Világos tehát a beteljesülés-érték jelentősége a fogyasztásra szolgáló termékek felhasználásának esetében, világos az is, hogy ezek előállítása a munkafolyamat végső célja. De érvényes-e a beteljesülés-érték magára a munkafolyamatra, munkatevékenységre?

Az emberi szükségletkielégítés — többek között — abban különbözik az állatitól, hogy a szükséglet kielégítése egyben a cél megvalósulása is. Ennek következtében: egy cél megvalósítása önmagában is válhat emberi szükségletté. A természetre vonatkozó sikeres cselekvés a sikeres teleologikus tételezés legegyszerűbb és legellentmondásmentesebb formája. A természet legyőzése önmagában véve mindig feltétlen siker. Ha megérik a búza, ha elkészül a kalapács, akkor „győztünk". Efféle egyértelmű sikeresség a tiszta társadalmi cselekvések birodalmában igen ritka (szélső) eset. Ami egy vonatkozásban siker, az más vonatkozásban lehet még sikertelenség is. Továbbá: a siker olyan újabb emberi tevékenységek bázisa, melyek post festum a már elért sikert is kétségessé tehetik. (Például győzelem a háborúban, melynek az lesz a következménye, hogy az ellenség jobban rendezi sorait és erősebben üt vissza.) Ha a munkában elért siker új tevékenységek bázisa, az még nem teheti kétségessé a korábbi siker siker-mivoltát. A munkatevékenység eredményessége mint az ember természettel folytatott eredményes harcának megnyilvánulási formája elvileg rendelkezik beteljesülés-értékkel, még akkor is, ha maga a tevékenység — a munka konkrét természete miatt — nem rendelkezik efféle értékkel.

A beteljesülés-érték kimaradása a munka sikeressége esetén a munkavégzés társadalmi determináltságának, elsősorban elidegenedett mivoltának következménye. Mikor Marx a kommunizmustól a munka életszükségletté válását várja, akkor ezen — többek között — a beteljesülés-érték meghódítását is érti.

b) A SZOKÁSVILÁG

A szokásvilág még sokkal strukturáltabb, sokrétűbb, mint a tárgyak világa. Rétegeinek természete messzemenően annak a függvénye, hogy *mely tartalmakat* szabályoz, *milyen széles rétegben* szabályoz, *milyen erős* a szabályozást meghatározó társadalmi szükséglet (érdek), és még egyéb (másodlagos) tényezőké.

aa) Legintenzívebbek, legnormatívabbak, legkisebb udvarral bírók a társadalmi együttélés elemi *szokásnormái*. Ezek lehetnek erkölcsi értéktartalmúak, de erkölcsileg értékközömbösek is. (Az elemi erkölcsi normákról már beszéltünk könyvünk második részében.) *Konkrét megnyilvánulási* formái koronként és társadalmi rétegenként változhatnak, de mind e konkrét megnyilvánulási formák lényegében *ugyanazt* a

társadalmi érdeket fejezik ki. Hogy az emberek szükségletüket nem a nyilvánosság előtt, hanem attól félrevonulva, arra kijelölt helyen végzik el (lehet ez bokor vagy angol WC — ebből a szempontból mindegy), hogy a kommunikáció kezdetének jeleképpen köszöntik egymást (hogy milyen formában: ebből a szempontból mindegy), hogy a megfelelő díszt vagy öltözetet használják különböző társadalmi események alkalmával (a gyöngytől a díszmagyarig), hogy személyes kapcsolataikat rítusokkal megpecsételik (lehet ez vérszerződés, házasság, „mostantól a barátod vagyok" kijelentés stb.) — mindez változataiban is azonos társadalmi funkciót tölt be.

Bármilyen színes, gazdag és sokrétű konkrét szokástípusokban jelenjenek is meg az elemi szokásnormák, funkciójuk mindig azonos: az együttélés legáltalánosabb formáit szabályozzák. Ezért találhatók meg minden korban, minden társadalmi osztályban, ha — ismételjük —: különböző *rítusok* képében is.

Itt szeretnénk leszögezni: a rítus nem a szokás maga, hanem ennek konkrét módja. De természetesen: szokást nem lehet „általában" betartani, *csak bizonyos rítus formájában*. Nem lehet „általában", hanem csak így vagy úgy köszönni; nem lehet „általában", hanem csak így vagy úgy öltözködni. A rítus a szokáshoz tartozik. Mégis fontos — különösen az elemi társadalmi szokásnormák esetében — a voltaképpeni szokás és a rítus megkülönböztetése. Mégpedig azért, mert a rítus gyakran fellazulhat (pl. többféle rítus fejezheti ki ugyanazt a szokást) anélkül, hogy a szokás megszűnne ugyanazon erővel funkcionálni. Például az egyházi esküvőről a polgári esküvőre, az egyházi temetésről a polgári temetésre való áttérés megváltoztatja a rítust (megszünteti annak a vallási szokást kifejező *speciális* formáját), de megőrzi a társadalmi együttélés azon ősi szokását, mely a mindennapi élet csomópontjainak kiemelésére vonatkozik. Rítus természetesen itt is van (ismételjük: nincs szokás rítus nélkül), csak modálisan megváltozik, miközben megőrzi a társadalmi együttélést szabályozó szokást.

Melyek a társadalmi együttélést szabályozó elemi szokások közös jellemvonásai? Mindenekelőtt az, hogy megtartásukban — mindig az adott kor rítusvilágát véve alapul — *kevés az intenzitáskülönbség*. Lényegében mindenki egyformán eltemetteti hozzátartozóit (akár szerette őket, akár nem, akár hisz a túlvilágban, akár nem), mindenki köszön, ha belép egy társaságba (hogy barátságosan vagy barátságtalanul, az a szokás megtartásában mit sem számít).

Ebből következik, hogy egy társadalmi együttélést szabályozó szokásnak (s e szokás rítusainak) betartása lényegében *semmit sem mond az ember személyiségéről*. Éppen olyan keveset, mint az, hogy tud pohárból vizet inni vagy kést és villát használni. A beszédre ez a személyiségközömbösség egyáltalán nem áll. Már az ember hangja (hanghordozása) bizonyos fokig személyiségének tükre.

A társadalmi együttélés elemi szokásainak globális megszegése viszont egyszerűen *értelmetlenség*. Ha egy ember egy nap elhatározza, hogy ezentúl senkinek nem fog köszönni, vagy hogy meztelenül fog az utcán közlekedni — akkor joggal abnormálisnak tekintjük. Ezzel nem egyéniségét fejezte ki, hanem személye beszámíthatatlanságáról tett tanúbizonyságot. Ugyanakkor egyáltalán nem értelmetlen, ha valaki a szokást bizonyos *konkrét* esetekben nem alkalmazza (pl. ha bizonyos embereknek

nem köszön). Ebben az esetben a *szokás megszegése éppen a szokás érvényességének* (számára való érvényességének is) *bizonyítéka;* hiszen azért nem köszön szándékosan ennek vagy annak, mert a köszönést a tiszteletadás formájának tartja, s mert ennek vagy annak nem óhajt tiszteletet adni. (A nyelv effajta „kivételt" nem ismer. Egyetlen értelmetlen mondat is a nyelv normáinak megszegését jelzi.) Hozzá kell azonban tennünk, hogy a társadalmi együttélés nem *minden* szokásával kapcsolatban léphet fel az egyes esetben való megszegés értelmes lehetősége. A megszegés ilyenkor csak létszükség (elkerülhetetlenség) esetében jön létre és mint ilyen nem intencionált. (Ebben az esetben nem értelmetlen.)

bb) A társadalmi együttélés elemi szokásformáitól megkülönböztetendők a *partikuláris szokások.* A partikuláris szokások meghatározott rétegek, integrációk embereinek életét, cselekedeteit szabályozzák, s ezzel az adott integráció érdekeinek, céljainak, értékrendszerének és ideológiájának kifejeződési formái. A szabályozás vonatkozik az integráción *belüli* érintkezésre, de az integrációk *közötti* érintkezésre is. A partikuláris szokások világa önmagában is rendkívül tagolt és heterogén — de az ezen belüli típusdifferenciák elemzésére tárgyalt témánk szempontjából most nincs szükségünk. Csak véletlenszerűen sorolunk fel egynéhányat: vallási szokások, beleértve a szertartásokat is, rendi szokások, nemek közötti szokások differenciálódása egyazon renden belül, nagyobb helyi egységek szokásai stb. *A társadalmi együttélés szokásainak rítusai is gyakorta a partikuláris szokás formáját öltik* (beletartoznak a partikuláris szokásrendszerbe).

A partikuláris szokásokat (szokásrendszereket) mindenekelőtt az különbözteti meg a társadalmi együttélés elemi szokásaitól, hogy többé-kevésbé mindig van *ideológiai tartalmuk,* tehát megtartásuk és ennek *mikéntje* mindig viszonyt fejez ki egy adott integráció értékrendszeréhez (legyen ez a hozzáállás spontán vagy tudatos). Az, hogy valakit megszólítok, ha beszélni óhajtok hozzá, ez önmagában cseppet sem ideologikus; de ha a nemesembert „nagyságos uramnak", a polgárt „kendnek" szólítom: ez már ideologikus. Ha egy éhségtől haldoklónak kenyeret adok (elemi erkölcsi szokásnorma) — ez nem ideologikus, de ha a legkisebb igaz vagy vélt sértésért párbajra hívok ki valakit, ez ideologikus. Hogy egy ifjú ember meghallgatja az idősebb (pl. az apja) tanácsát — ez nem ideologikus, de ha feltétlenül alárendeli magát neki — ez ideologikus. A hozzátartozó eltemettetése nem ideologikus; de az egyházi és polgári temetés közötti választás — ez ideologikus. A természetadta társadalmakban ez az ideologikusság többnyire rejtett; a kapitalizmustól kezdve azonban explicitté válik.

A fenti különbség már jelzi a másik—igen jelentős—különbözőséget. Azt ugyanis, hogy a partikuláris szokások megtartásának esetében az *intenzitáskülönbség nagyon nagy lehet,* s hogy ez az intenzitáskülönbség *tükre a személyiségnek* is, elsősorban az erkölcsi személyiségnek. Egy partikuláris szokástípus betartásának intenzitása ugyanis jelzése, kifejeződési formája annak, hogy az egyed mennyire azonosult saját integrációjával (rétegével, osztályával, rendjével), mennyire internalizálta annak értékeit és ideológiáját. Egy szerzetes megkorbácsolhatja magát csak úgy tessék-lássék és úgy is, hogy ezzel magának valóban nagy fájdalmat okoz, párbajt is lehet vívni

csak a „becsület" (azaz a társadalmi megbecsülés) megőrzése kedvéért és életre-halálra stb. Mint a fenti példák is mutatják: a nagyobb intenzitás, a szokásokkal való feltétlenebb azonosulás korántsem jelenti mindig a nem fejlődése számára értékesebb magatartás gyakorlását — de jelentheti ezt is. Alaptendenciaképpen leszögezhetjük, hogy *az adott integrációban az intenzív identifikációt becsülik többre*, bár még itt is lehetnek olyan konkrét esetek, melyekben az identifikáció intenzitása az adott nyilvánosság szemében is „hübrisznek" minősül.

A partikuláris szokások megtartásának esetében azonban nemcsak a megtartás intenzitása, hanem a *hogyanja (módja)* is sokat mondhat a személyiségről. Már csak azért is, mert a szokások nem elemiek (bonyolult szokásrendszerek) s így a személyiségstruktúra több vonatkozását foglalkoztatják. (Kivételt itt — természetszerűen — az elemi szokások rítusai képeznek.) A partikuláris szokások egy része nem közvetlenül az érintkezésre, hanem általában a magatartásra vonatkozik — ennélfogva egészen heterogén szituációkban kell megnyilvánulnia, olyanokban is, melyekben *a nyilvánosság* (vagy a szokásos nyilvánosság) *nincs jelen*. Olyan korokban és társadalmi rétegekben (pl. antik polisz), melyekben a szokásrendszer előírja a férfiak méltóságteljes viselkedését és a sírást e méltóság megszegésének tekinti — az igazi férfi akkor sem sír, ha egyedül van. Mark Twain kis királyfija koldusgúnyában is megkövetelte, hogy az ő jelenlétében mindenki állva maradjon.

A partikuláris szokásrendszer partikularitásából következik, hogy ugyanazon időben (korban) *különböző emberekre különböző szokások érvényesek*. Ahol a férfi sírása már szokásnorma megszegés, ott a nő nyugodtan sírhat, — ezzel a *saját* szokásnormáját nem lépte át. Amíg a társadalmi struktúrák — s ennek integrációi — gazdaságilag és politikailag erősek, addig a szokások e munkamegosztása cseppet sem csökkenti intenzitásukat, a velük való identifikáció szükségességét. De struktúrák (és integrációk) belső gyengülése, felbomlása esetén ez a szokáspluralitás az intenzitáscsökkenés, a szokásáthágás egyik intellektuális és érzelmi motivációja lesz.

S itt térünk rá az elemi szokásnormák és a partikuláris normák közötti talán legszembeszökőbb különbségre. Ez pedig az, hogy a *partikuláris szokások megszegése korántsem értelmetlenség*. Méghozzá nemcsak egyes esetekben való megszegése, mely — mint láttuk — az elemi szokásnormák esetében is gyakori, de éppen e szokásnormák általános érvényességének elismerésén alapul (Kreón megtiltja a városra támadt ifjú eltemettetését, mert a temetés számára abszolút kötelező szokásnorma). Nem értelmetlenség a partikuláris szokások *univerzális megszegése* sem, ha az motiválja, hogy a szokást megszegő egyed *többé nem ismeri el az adott szokás érvényességét*. Ha valaki elhatározza, hogy többé nem köszön — ez értelmetlen gesztus. De mikor Corneille Polyeucte-je elhatározta, hogy többé nem áldoz korábbi szokás szerint az antik isteneknek — akkor ez nagyon is értelmes gesztus. Annak a kifejezése, hogy többé nem ismeri el az antik istenek szentségét, hogy megtagadja azt a hitet, azt az ideológiát, melyet az áldozás rítusai kifejeztek. Más ideológiát, más szokásrendszert választott: a kereszténységet.

A partikuláris szokásokhoz való viszony ezen sajátossága (az érvényesség megtagadásának lehetősége) radikálisan különbözteti meg a szokásrendszert a magánvaló nembeli objektiváció másik két mozzanatától: a tárgyi világtól és a nyelvtől. Persze:

kivételképpen előfordulhat, hogy valaki elhatározza: nem fogja a rendelkezésére álló árukat használni, hanem maga fog ilyeneket előállítani. De az effajta döntés nem a tárgyi objektiváció sajátosságaiból következik (ehhez semmi köze nincsen), hanem tisztán etikai vagy politikai tett (utóbbi — mondjuk — a Gandhi-féle mozgalom esetében). Vagy valaki elhatározza, hogy többé az egyik nyelven nem fog beszélni, csak egy másikon — de ebben az esetben a másik nyelv ugyanazokat a tartalmakat formálja meg, ugyanazokat a funkciókat tölti be stb. Itt tehát hiábavaló bárminő analógia keresése.

Világos, hogy ahogy a partikuláris szokásszabályok betartása implicite ideológiai jellegű — ezek megszegése még nyomatékosabban viseli magán az ideologikusság bélyegét. Persze nem abban az esetben, mikor egy partikuláris szabályt érvényességének elismerése mellett szegek meg (vágyból, szükségletből, gyávaságból stb.) — itt az ideologikus mozzanat nem mélyebb, mint a tessék-lássék megtartás esetében —, hanem akkor, mikor tudatosan szegem meg, mikor a bennük kifejezett tartalmaknak (értékeknek, érdekeknek) „mondok fel".

Még egy „horizontális" megjegyzés az eddig tárgyalt szokástípusokról. Az elemi társadalmi együttélés szokásai, de különösen a partikuláris szokások össztársadalmian *intézményesedhetnek*. Ez azonban az utóbbi esetben is csak e szokások kisebbségére vonatkozik. Az intézményesedés lehetősége viszont nem jelent mindig tényleges intézményesedést. Egyazon szokás fennállhat évszázadokig intézményesedés nélkül, s intézményesedhet végül (mint például — részben — a jótékonykodás).

cc) Az előbbiekkel szerettük volna bevezetni a szokások harmadik típusának jellemzését. Ezeket *feltételes szokásoknak* fogjuk nevezni. Itt megint egy rendkívül heterogén csoporttal van dolgunk, melynek elemeit néhány — társadalmi szempontból döntő — vonás köti össze. Ezek közül az első utal az imént elemzett problémára. Ugyanis *feltételes szokások össztársadalmilag sosem intézményesedhetnek*. Amennyiben mégis intézményesednek (s ez kivételképpen szintén megtörténhet), intézményeik helyi vagy csoport jellegűek és érvényességük sosem ölel át egy társadalmilag *primér* integrációt. Például a szabadkőműves-páholyok intézmények, de a társadalom szempontjából szekundér jellegűek.

Feltételesek mindazok a szokások, melyek ugyan egy *embercsoportra vagy emberek viszonylag nagy számára jellemzőek*, de amelyek megtartása *nem conditio sine qua non-ja annak, hogy az egyed a társadalmi munkamegosztásban betöltött helyén a szokásnormáknak megfelelően éljen*. Ezek között vannak nagy számban olyan szokások is, melyeket *elvileg csak betartani lehet, de megszegni nem*. Ilyenek például a babona szokásai. Ha elalvás előtt megszámolom a szoba sarkait, hogy álmom teljesüljön, vagy lekopogok valamit, hogy ne érjen szerencsétlenség — akkor kétségtelenül szokásokat tartok meg, méghozzá olyan szokásokat, melyek bizonyos hiedelmekhez fűződnek. De ha nem számolom meg a szoba sarkait, vagy nem kopogom le az elmondottakat — ezzel nem sértek meg szokásszabályt. Miért? Azért, mert az adott szokás kizárólag partikularitásomra vonatkozik (az *én* álmom teljesüljön, *engem* ne érjen szerencsétlenség) és semmiféle össztársadalmi értéknek vagy érdeknek nem takarója. Ha azonban például nem vetek keresztet a templom előtt (olyan közegben, melyben a vallás ural-

kodó szokás), akkor egy össztársadalmi intézmény és ideológia szokásrendszerét sértem meg, s az engem érő esetleges kár ebben társadalmilag alárendelt szerepet játszik.

Vannak azonban olyan feltételes szokások is, melyek megsérthetők. Ilyenek a helyi szokások, a szűkebb integrációkra vonatkozók stb. Ha például egy faluban évszázadok óta az van szokásban, hogy az alvég és felvég legényei egy bizonyos napon megküzdenek egymással, akkor ha kivonom magamat ebből a küzdelemből, vagy alvégi létemre a felvégiekkel harcolok — szokást szegek meg. Ezzel átlépek egy *helyi* normát, s ennek esetleg az a következménye, hogy abban a faluban nem tűrnek meg tovább. De ez nem lehet akadálya annak, hogy egy másik faluban megtelepedjem és ott — a munkamegosztásban betöltött azonos helyen — megbecsült ember legyek. Ha egy szabadkőműves-páholy szabályait nem tartom meg — akkor kivethetnek onnan; de ettől még comme il faut nemes vagy polgár maradhatok — az, ami azelőtt voltam. Ezeket a szokástípusokat összefoglalóan szokáshagyományoknak nevezném.

Mivel ez a szokások legheterogénebb csoportja, nem vállalkozhatom itt arra, hogy a személyiség és a szokásmagatartás (ennek intenzitása és módja) közötti viszonyt akár jelezzem is. Csak utalnék arra, hogy ez a viszony az ebbe a csoportba tartozó különböző szokástípusoknál rendkívül eltérő, gyakran egészen az egyediségig. Világos és egyértelmű azonban az, hogy a szokások globális elvetése ebben a rétegben éppen annyira értelmes, mint a partikuláris szokások esetében.

Itt szeretném azonban leszögezni, hogy a szokások általános (elemi-társadalmi együttélés) vagy partikuláris, illetve feltételes jellege igen mozgékony. Ugyanaz a szokás lehet egy időben partikuláris, majd felemelkedhet onnan az általánosság szintjére; mint ahogy ugyanaz a szokás lehet egy időben partikuláris és lesüllyedhet a feltételesség szintjére is. Lévi-Strauss-tól tudjuk, hogy a főtt étel fogyasztása a történelem előtti időkben egyes törzsek partikuláris szokása volt — mígnem általánosodott. Számos vallás előírásai süllyedtek később — más vallások uralmának idején — feltételes szokásokká, babonákká. Nem ritka az sem, hogy bizonyos partikuláris szokások a későbbi társadalmi együttélési szokásrendszerekben tilalmasakká válnak (pl. az emberáldozat).

A feltételes szokások hihetetlenül nagy száma és elterjedtsége azonban jelez számunkra valami egyetemesebbet: *a szokásformálás „ragályos" voltát.* Az, hogy a szokás megkönnyíti az ember tájékozódását a bonyolult tevékenységi struktúrákban, hogy a mindennapi életnek keretet, formát (gyakran esztétikai és erkölcsi tartalmú keretet és formát) ad, a szokások egyfajta túlburjánzását hozza létre. Egyszerűen nem létezik olyan kis csoport — akár baráti csoport — sem, mely ne alakítana ki bizonyos szokásokat, melyeknek ne lennének hagyományai, s ahol a szokásmegszegés ne jelezne valamit az embernek az adott integrációhoz való viszonyáról (ha nem is mindig személyiségéről).

dd) S itt érinteném röviden az *egyéni szokások* problémáját. Ahhoz, hogy valaki a mindennapi élet heterogén szférájában sikeresen tevékenykedhessen, szüksége van valaminő „rendre", valaminő „szabályozottságra". E szabályozottság objektiváló-

dott formáit szolgáltatják a társadalmilag általános vagy különös szokásrendszerek. Ezek nemcsak a cselekvés bizonyos formáit rögzítik, hanem egyfajta *életritmust* is. Hogy reggel felkelünk, délben ebédelünk, este vacsorázunk — a maguk ritmusadó mivoltában szintén a gehleni értelemben vett „tehermentesítések". Az életritmus végső szabályozó rendszere természetesen nem a szokás maga, hanem a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt hely; a szokás ritmusszabályozó szerepe mindig *ezen belül érvényesül.* És itt térünk vissza az individuális szokás problémájára. Ha a ritmus kereteit a szokás (mint közvetítő) jelöli is ki, az életritmus konkrét mikéntjében igen nagy szerepe van az egyed antropológiai „éppígylétének" is. A lassú vagy ügyetlen embernek eleve több időt kell szánnia bizonyos társadalmilag szükséges tevékenységek elvégzésére, mint a gyorsnak és az ügyesnek. Az egyéni sajátságok (és szükségletek) ezen túlmenően is messzemenően befolyásolják a szokások megtartásának mikéntjét, a különös formát, az időbeosztást stb. Egyéni szokásvariánsok keletkeznek az általános szokás megtartásán belül. Az egyéni szokásvariánsok azonban ebben az esetben nem léphetik át a társadalmilag érvényes szokások „udvarát".

Az egyedi szokások funkciója — az előbbieken túlmenően — az is, hogy az egyed életét *csak az egyedre jellemző keretek között rendezzék.* Ezek között azonban nagyon ritka az olyan, mely abban az értelemben egyedi, hogy „senki más nem gyakorolja". Ha valakinek például az a szokása, hogy téli napokon rendszeresen megfürdik a Dunában — akkor még ezt az extravagáns szokást is bizonnyal osztja másokkal. *A szokás egyedi volta nem egyszeriségéből ered,* hanem abból, hogy nincs vonatkozása társadalmilag objektiválódott érvényes szokásrendszerhez vagy bizonyos körökben uralkodó kollektívképzetekhez. Az egyedi szokás megszegése ezért sosem társadalmi normamegszegés, hanem pusztán arra az egyénre vonatkoztatható, aki megszegte azt. Ugyanakkor az egyedi szokás messzemenően jellemzi az egyén személyiségét — ahogy az egyedi szokás megszegése, jobban mondva felfüggesztése, megszüntetése is. Ha az egyedi szokás egyedisége nem is abban áll, hogy az egyed nem osztja másokkal, az egyedi szokások rendszere, komplexuma, ezek viszonya az objektivált szokáselőírásokhoz — egyszeri. Nincs két ember, akinél az egyedi szokások *struktúrája* azonos volna egymással.

ee) Még néhány szót a *megszokás* fogalmáról. A szokás és a megszokás két *különböző* kategória — mégsem véletlen, hogy számos nyelvben ugyanaz a szótő fejezi ki. A megszokás szó elsődleges értelme ugyanis a *repetitív praxis kialakulása.* A magánvaló nembeli objektiváció az a szféra, melyhez való viszonyunkban a repetitív praxisnak ki *kell* alakulnia — különben elpusztulunk. De ez távolról sem jelenti azt, mintha a megszokás pusztán a magánvaló nembeli objektiváció elsajátításának kategóriája volna. A megszokás — a szó széles értelmében — annyit jelent, hogy bizonyos cselekvési típusok, döntési típusok, magatartásformák, gondolkodási módok számunkra „természetesekké" váltak, hogy gyakorlásuk nincs többé megkérdőjelezve, mert *személyiségünk koherens részei.* Meg lehet szokni a tisztességes cselekvést, egyenességet, előadások megtartását, a matematikai gondolkodást, — sőt: azt is meg lehet szokni, hogy ne adjuk át magunkat feltétlenül a repetitív gondolkodás és praxis mindenkori sémájának. Ennyiben Gehlennek igaza van, mikor azt mondja, hogy

az emberi világban nincs merev határvonal az „Antrieb" (ösztönzés) és a „Gewohnheit" (megszokás) kategóriái között. A személyiségek individuumokká alakulásának egyik jelzője éppen az, *hogy megszokásaik messze túlhaladják a szokásvilág megszokását*, sőt — különösen a társadalomhoz való véletlen viszony kialakulásától kezdve —, a partikuláris szokások internalizálása ebben egyre kisebb szerepet játszik.

c) A NYELV

A nyelv — Sapir szavait idézve — „*perfekt homogén* médium", s ez megkülönbözteti mind a tárgyi, mind a szokásobjektivációk világától. Sapir ezen azt érti, hogy egy adott kor egész kultúrája kifejezhető az adott kor nyelvén, hogy a nyelv — mint minden egynemű közeg — egyrészt a *maga közegében egyneműsíti a legheterogénebb szférákat, tevékenységeket*, másrészt — mint ugyancsak minden egynemű közeg — *vezeti* az embert az adott kultúra világában. Bár ezt a gondolatot ebben az explicit formában — legjobb tudomásunk szerint — csak Sapir mondja ki, implicite a szaktudósok többsége is elfogadja. Hellyel-közzel elméletileg is kiemelik — mint például Gehlen, azt fejtegetvén, hogy a nyelv közös nevezőre hozza a külső és belső történéseket, vagy Lefebvre[18], azt elemezve, hogy a nyelv közvetítő az „alsó" és a „felső" hallgatás között. Egyedül talán Wittgenstein az, aki — a különböző „nyelvjátékok" elméletében — nyilvánvalóan fellép a homogén médium koncepciója ellen. Mi tudatosan vetjük el a Wittgenstein-féle gondolatmenetet, mivel úgy véljük, hogy a nyelv különböző funkciói (melyeket Wittgenstein leír) nem képeznek külön homogén médiumot, hanem ugyanazon egynemű közeg különböző funkciói. Egyrészt azért, mert ezek a funkciók sosem lépnek fel elszigetelten (sem történetileg — mint ezt Malinowski már idézett halászati példáján láttuk —, sem bármely adott nyelvállapoton belül). Nem létezik olyan szituáció, melyben a nyelv puszta utasításokból állna, ahogy nincs tiszta érzelemkifejező szituáció vagy puszta tényközlő szituáció sem. Nincs nyelv a kérdés lehetősége nélkül, válasz lehetősége nélkül, visszaigazolás lehetősége nélkül (és ezek hozzátartoznak az utasításhoz, az érzelemkifejezéshez vagy a tényközléshez). Ugyanakkor véleményünk szerint igaza van Rhees[19] kritikájának, mikor arra hívja fel a figyelmet, hogy a nyelv használata nem egyszerűen mondatok vagy szintagmák használatából áll, hanem abból, hogy ezeket értelmüknek megfelelően alkalmazzuk. Az értelem azonban — tehetjük hozzá — szituációhoz kötött ugyan, de nem *egytípusú* szituációhoz kötött. Rhees helyesen mutat rá arra, hogy például a parancsteljesítéses nyelvi játék még nem nyelv. Állatok is megtaníthatók arra, hogy bizonyos szavakra azonosan reagáljanak. Emberek megtaníthatók arra, hogy egész görög mondatokra — melyeket nem értenek — egyértelműen reagáljanak. Az értés viszont — tehetjük hozzá — a nyelven mint homogén médiumon belül jön létre; akkor válik emberi értéssé, ha a mondatot (szintagmát) az adott szituá-

[18] H. Lefebvre: *Le language et la société*. Gallimard, Paris. 1966.

[19] Rhees: *Can there be a Private Language? — Philosophy and Ordinary Language*. University of Illinois Press, Urbana 1963.

cióra vonatkoztatva ugyan, de a homogén médium egészén belül értelmezzük, illetve az élet egészén belül, melyet a médium homogenizál.

Ezek után szeretnénk az „egynemű közeg" fogalmát a nyelvre vonatkozóan világosabbá tenni. Mindenekelőtt leszögeznénk azt, hogy a *köznyelv a mindennapi élet és gondolkodás egynemű közege*, annak a különnemű szféráit homogenizálja (vagy homogenizálhatja). A nyelvet lehet — mint ez köztudomású — különböző magáértvaló nembeli objektivációk médiumává is tenni. A tudományos nyelv szakterminológiája a szaktudományos gondolkodást egyneműsíti, a költői nyelv a költői gondolkodást és magatartást. Alaptendenciaképpen kimondhatjuk, hogy amilyen közel áll az illető diszciplína gondolkodása (az abban szükséges magatartás) a köznapihoz, olyan közel áll nyelve a köznapi nyelvhez. Így például a szórakoztató szépirodalom közelebb áll a mindennapi élethez, mint Shakespeare tragédiái — nyelve is közelebb áll a köznyelvhez. Minél jobban elszakad egy tudomány (pl. a fizika) a mindennapi megismeréstől és tapasztalattól, annál több nyelvi közegében az olyan formula (pl. matematikai jelrendszer), mely a mindennapi nyelvben nem található. Azt hiszszük azonban, hogy — éppen mert köznapi életünk és gondolkodásunk minden magáértvaló nembeli objektiváció bázisa — teljes elszakadás a köznyelvtől sosem jön létre, még a matematikában sem, ahol az egyenlőség, a kisebb és nagyobb terminusai a köznyelvben gyökeredznek. (Hogy vannak olyan törekvések, melyek tisztán mindennapi tapasztalatokat pusztán tudományos terminológia használatával, azok alapján történő rendezéssel óhajtanak „szaktudományossá" tenni, ez az emberiség fejlődése szempontjából periférikus tendencia; éppen tudományos csődjük — könnyű leleplezhetőségük — bizonyítja a fenti állítás helyességét. Ebben a vonatkozásban emlékeztetünk C. Wright Mills[20] telitalálatára, aki Parsons néhány fejtegetését „szaknyelvről" köznapi angolra „fordította vissza" — s ezzel bizonyította tartalmainak közhelyszerűségét.)

A köznyelv egyneműsítő funkciója szinonim a mindennapi tapasztalatok *konceptualizálásának* funkciójával. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy pusztán gondolatokat fejezhetek ki nyelvi formában; mindent kifejezhetek, ami *elgondolható*. Érzelmeim, észleleteim, érzeteim *ugyanúgy elgondolhatók*, mint gondolataim — ha nem is *éppúgy*. Hogy mennyiben nem éppúgy, hogy milyen széles skálája van ebben a differenciáknak — ez olyan bonyolult kérdés, melynek elemzésére e keretek között nem térhetünk ki. Minket itt az „ugyanúgy" érdekel. Az „ugyanúgy" mindenekelőtt azért lehetséges, mert észleleteink, érzeteink, illetve gondolataink között nincs kínai fal. Érzelmeink kivétel nélkül reflektált érzelmek, ahogy észleleteink és érzeteink túlnyomó többsége is az, és ahogy gondolataink (mindennapi gondolatokról van szó) sem szakadnak le teljesen az észlelésről (a Vigotszkij által „álfogalmaknak" nevezett mindennapi fogalmainkban mindig van több-kevesebb „képszerűség"), s ahogy mindennapi ítéleteinknek, kijelentéseinknek mindig megvan az affektív kísérője (gyakran tartalma is). Ezért rendkívül egyoldalú, ha az érzelmek, észleletek és érzetek megfogalmazásának kérdését *csak* vagy *elsősorban* abból a szempontból ragadjuk meg, hogy a konceptualizáló általánosítás következtében veszendőbe megy

[20] C. W. Mills: *The Sociological Imagination*. Oxford University Press 1959.

azok konkrét tartalmának gazdagsága (az unalomig ismételt Schiller idézet: „*Spricht* die Seele, spricht die *Seele* nicht mehr" szokta itt a főbíró szerepét betölteni). Embermivoltunk lényege szempontjából legalább annyira fontos, hogy csak a nyelv (konceptualizáló általánosítás) segítségével, következtében, közvetítésével *tudjuk egyáltalán ezeket az érzelmeket in concreto érezni*. Akkor lehetek csak szerelmes, ha a szerelem fogalma egyáltalán létezik, akkor tudom csak, hogy fejfájást érzek, ha tudom, hogy mi a fej, és tudom, hogy mi az, hogy lokális fájdalom (különben csak fáj), nincs emberi színészlelés a színek fogalmi (nyelvi) differenciálása nélkül stb. Ezzel nem akarom a Schiller-idézettel jelzett probléma értelmességét tagadni. De a későbbiekben elemezni fogjuk, hogy itt nem a nyelv specifikus „hibájával" vagy elégtelenségével van dolgunk, hanem egy olyan sajátossággal (az egyes megragadásának képtelenségével), melyet a nyelv az egész magánvaló nembeli objektivációval oszt.

A mindennapi élet heterogén komplexumában tehát minden elgondolható és ezáltal homogenizálható a nyelv médiumában. A „minden elgondolható" ennyiben „minden kimondható"-t is jelent. (A kijelentés akkor értelmetlen, ha elgondolhatatlan.) Ennek az elgondolhatóságnak, illetve kimondhatóságnak természetesen sok tényező szab gátat — de ezek a tényezők *nem nyelvi jellegűek*. A valóságban nem létező (a valóságba most a kollektívképzetet is beleértve), a funkciótlan is elgondolható — de nem szoktuk elgondolni, éppen funkciótlansága miatt, hiszen a nyelv arra való (az a társadalmi szerepe), hogy a létező valóságban való tájékozódásunkat szolgálja. A kimondás előtt még sokkal konkrétabb akadályok tornyosulnak — társadalmi szokásszabályok jelölik meg a kereteit. Más mondható ki nyilvánosság előtt és más négyszemközt, s van, ami csak elgondolható, de ki nem mondható. (A mágikus kultúrákban, ahol a szavakat és a dolgokat azonosították, rendkívül sok szokásszabály vonatkozott a szavak kimondhatatlanságára.)

A nyelvnek — mint a konceptualizáló gondolkodás médiumának — van egy olyan specifikuma, mely radikálisan megkülönbözteti a magánvaló nembeli objektiváció két másik mozzanatától. A dolgok manipulációja, a szokások megtartása ugyanis mindig *közvetlenül objektiválódó cselekvés*. Az elképzelésben végrehajtott művelet lehet a művelet előkészítése, de nem maga a művelet; az elképzelésben végrehajtott szokáscselekvés lehet a szokáscselekvés szándékának megnyilvánulása, de még nem maga a szokáscselekvés. Tárgyi cselekvés, illetve szokáscselekvés egy tevékenység akkor, ha *de facto* végrehajtjuk, ha *de facto* objektiválódik.

A nyelv vonatkozásában azonban nem tekinthetünk el a *belső beszéd* létezésétől. Mielőtt ennek elemzésére rátérnénk, alá kell húznunk, hogy történetileg a belső beszéd valószínűleg későbbi, mint a nyelv és a „külső" kommunikatív beszéd maga. Vigotszkij mindenesetre kísérletileg is bebizonyította, hogy a gyermek fejlődésében a belső beszéd egy viszonylag késői periódusban lép fel; korábban a beszéd mindig hangos — s hol kommunikatív funkciója van, hol pedig egy tárgycselekvés (problémamegoldás) kísérője (egocentrikus beszéd). A belső beszéd — mint az interiorizálás eredménye — valószínűleg két tényező hatására alakul ki. Az egyik tisztán társadalmi — gondolataink eltakarása a nyilvánosság előtt —, a másik ökonomikus-funkcionális. A belső beszéd még kevesebb energiaráfordítást igényel, mint a beszéd általában (nincs hangmozgás s ezenkívül erősen rövidített). Ugyancsak Vigotszkij

elemzi, hogy rövidítés igénye a hangos beszédben is felmerül; amennyiben egy mondat tört része is elegendő ahhoz, hogy az emberek megértessék gondolataikat, akkor nem beszélnek egész mondatokban. (Jó ismerősök, barátok között, akik „ismerik egymás gondolatait", a beszéd erősen megrövidül.)

A belső beszéd nem a beszéd előkészítése (mint ahogy a manipuláció elgondolása a manipuláció előkészítése), hanem *maga a beszéd*, mely — ha rövidített formában is, de — a hangnyelv normáit követi. A belső beszéd — hangsúlyozzuk — *közvetlenül nem objektiválódik*. Ha előre felmondunk magunkban egy szöveget — és utána *ugyanezt* mondjuk el valakinek, az objektivációs folyamat akkor is a második esetben zajlik le (vagyis amikor elmondjuk); az ezt megelőző belső beszéd csak *közvetetten* vesz részt az objektivációban (amennyiben jobban, pontosabban, egyértelműbben tudunk valamit megfogalmazni, ha előtte már magunkban megfogalmaztuk). Ez azonban még ebben a formában is szélső eset. Ugyanis a belső gondolkodás bonyolult komplexumaiból csak *egyes variánsok* szoktak bekerülni az objektiváció folyamatába; a többi variáció a puszta szándék állapotában marad, illetve elenyészik. Igaz: ezekben a belső beszédfoszlányokban lehetnek olyanok, melyek sokszoros közvetítésekkel, de mégis objektiválódnak (még akkor is, ha nem mondjuk ki); ismétlődés esetén az ember személyiségében, egyidejű vagy későbbi tetteiben stb. De végtelen sok gondolat suhan át az ember agyán, ami sem személyiségére, sem tetteire jellemző nem lesz és semmiféle formában nem jut be a kommunikációk láncolatába. A beszélt nyelv és a belső beszéd között *felelősségkülönbség* van. Minél inkább bekerül egy gondolatunk, véleményünk, érzésünk a kommunikációk láncolatába, annál nagyobb az érette viselt felelősségünk is. A belső beszédnél nincs szükségünk a visszavonás nyilvános aktusára, mint a külső beszédnél, mint a másik két magánvaló nembeli objektivációra vonatkozó tevékenységtípusoknál. A rosszul elkészített tárgyat megsemmisítjük, eldobjuk, funkciótlannak tekintjük, a rosszul kimondott szónál be kell vallanunk, hogy „nem így értettük", a szokássértésnél bocsánatot kell kérnünk stb. Mindez a belső beszédre nem vonatkozik.

Persze: a belső beszéd tartalmait (amennyiben emlékezünk azokra) a kívánt pillanatban nyilvánosságra hozhatjuk. Ha takart magatartásaink mögött csak a „tudatalatti" volna, akkor a takart magatartás konceptualizálása (post festum) elvileg lehetetlen lenne. De a mindennapi élet nagyon is általános ténye, hogy takart magatartásunkat konceptualizáljuk és így késleltetetten (más szituációban) objektiváljuk. („Két évvel ezelőtt azt gondoltam, hogy vége közöttünk mindennek".)

Hogy a hangos beszéd maga közvetlen objektiválódás — ennek elemzésére nem kell bővebben kitérnünk. Wittgenstein helyesen mondta, hogy „a szavak is tettek".[21] Az, hogy az objektiválódás lehet jelentős, intenzív, de lehet jelentéktelen is, — mit sem változtat ezen a tényen (s ez vonatkozik a mindennapi élet körébe tartozó valamennyi objektivációra). Ha azt mondom, hogy „süt a nap", vagy ha azt, hogy „átkozott légy" — ezek persze egészen más súlyú tettek. Ugyanaz a mondat is lehet (szituációtól függően) jelentős vagy jelentéktelen. De hiszen az elbúcsúzás sem ugyanaz a tett, ha két hétre utazom a Balatonra, vagy ha örökre elmegyek. A lényeg

[21] L. Wittgenstein: *Philosophical Investigations* 146.

azonban az, hogy kimondott szavaim (egyéb tetteimtől elválaszthatatlanul) többékevésbé tovább hullámzanak. Egyrészt magában az objektivációban (a nyelvben, mely az emberek beszédében él és azáltal változik), másrészt a heterogén élet totalitásában, melynek a nyelv homogén médiuma.

Abból indultunk ki, hogy a nyelvben nincsenek olyan megkülönböztetendő rétegeződések, mint a magánvaló nembeli objektiváció másik két mozzanatában. Ezzel természetesen nem tagadtuk, hogy a nyelvnek különböző funkciói vannak. Nem lehet azonban csak egy vagy más nyelvi funkciót elsajátítani (ahogy például el lehet sajátítani a dolgokkal való manipulációt a munkavégzés művelete nélkül, vagy el lehet sajátítani bizonyos szokásokat más szokások érvényességének tudatos tagadásával). *Nyelvet elsajátítani annyit jelent, mint minden funkciójában gyakorolni.*

Mindeddig a nyelvről általában beszéltünk, és elvonatkoztattunk attól a ténytől, hogy különböző *nyelvek* léteznek. Erre jogunk volt, hiszen *a különböző nyelvek funkciói azonosak;* meggyőződésünk szerint igaza van Chomskynak mikor azt írja: „A mélyebb struktúra, amely azt fejezi ki, hogy a jelentés minden nyelvben közös, feltételezésünk szerint a gondolat formáinak egyszerű visszatükröződése."[22] A mindennapi életben azonban természetesen jelentősége van a nyelvi különbségek tényének, s ezért röviden utalnunk kell erre a problémára.

A konkrét nyelvek mindig adott *integrációk* nyelvei. Ennyiben fennáll egy felületi analógia a partikuláris szokásokkal. Csakhogy míg a partikuláris szokásegységek a nemzetségi társadalom felbomlása óta többnyire mindig rétegegységek vagy intézményeken belüli egységek (s nem elsődlegesen jellemző rájuk a területi egység), addig a konkrét nyelvek azonosságában az osztály-, illetve rétegmegoszlásnak viszonylag kis jelentősége van, a *területi és etnikai tényezők* viszont mindmáig jelentős szerepet játszanak. (Ami nem annyit jelent, mintha a rendi, osztály- és rétegmegosztás szerepe nullával lenne egyenlő. Ugyanazt a nyelvet változatosabb és részben más szókinccsel, grammatikailag is gazdagabban használja a műveltebb uralkodó réteg, de azért ugyanazt a nyelvet használja. A magyar köznemes hosszú ideig latinul beszélt — de a közéletben és nem a konyhában. Ott ugyanazt a nyelvet használta, mint parasztjai.)

Az integráció és a nyelv kölcsönhatásban áll egymással. Úgy hisszük, igaza van Saussure-nek, mikor azt állítja, hogy a nyelv eredetileg kisebb etnikai területi egységekhez tartozik s így természete szerint „nyelvjárás". Nem az egységes nyelv hozza létre — többek között — a nagyobb integrációs egységeket, hanem fordítva; mikor a nagyobb integrációs egységek gazdasági okoknál fogva kialakulnak, — ennek következtében „választódnak ki" a különböző nyelvjárásokból az integráció egészéhez tartozó nyelvek s válnak — végső soron — nemzeti nyelvekké. (Az afrikai törzsek egy része ma is csak nyelvjárásokat beszél; ezek a törzsek csak idegen nemzeti nyelvek segítségével tudnak egymással érintkezni.) Tehát a nagyobb egységekben létrejött *általános érintkezési szükséglet* a voltaképpeni konkrét nyelvek szülője. Természetesen nem minden nyelvjárásnak van egyforma esélye, hogy egyetemesebb nyelvvé váljék. Világos, hogy az az etnikai egység, mely egy államalakításban vezető

[22] N. Chomsky: *Cartesian Linguistics.* Harper and Row, New York—London 1966. 35.

szerepet játszik, mely gazdaságilag fejlettebb területre jellemző stb. — inkább alkalmas arra, hogy nyelve vezető nyelvvé legyen.

Befejezésül a nyelvnek még egy specifikus sajátosságát említjük meg. Nevezetesen azt, hogy a nyelv az egyetlen olyan magánvaló nembeli objektiváció, melynek primér jelrendszere mellett kialakult a szekundér jelrendszere: az *írás*. Itt is szeretnénk leszögezni, hogy egyáltalán nem véletlen, hogy a nyelv priméren hangnyelv. Mint már említettük, Saussure és nyomában mások is azt állítják, hogy a hangnyelv kialakulása *véletlen*, hogy bármilyen más jelrendszer ugyanilyen jól be tudta volna tölteni a nyelvi jelrendszer funkcióját. (Schaff egyenesen arról beszél, hogy az eredeti nyelv valószínűleg gesztusnyelv volt, s hogy a hangnyelv csak későbbi fejlődés terméke.) Pedig — akár az emberiség kialakulásának reális körülményeit vesszük szemügyre, akár a nyelv mai funkcióját vizsgáljuk — rá kell jönnünk arra, hogy a hangnyelv *a* természetes nyelvi jelrendszer. (Erre az álláspontra helyezkedik — antropológiai alapon — Gehlen is.) Nemcsak azért, mert a hang a legkisebb erőkifejtéssel tud jelezni, mert priméren ökonomikusabb, mint bármilyen más jel, hanem azért is, mert *nincs kötve a látótávolsághoz*[23] és a fényhez. Az utóbbi pedig már a legprimitívebb vadászatban is (a vadászok nem látják egymást, besötétedik) a nyelv egyik alapvető szükséglete. De nemcsak a legprimitívebb munkánál, hanem a legprimitívebb társadalmi érintkezésnél — így csoportos megbeszéléseknél — is felmerül a látástól való függetlenedés szükséglete. (Beleszólhatok valamibe, hogy mindenki hallja, de nem szólhatok bele úgy, hogy mindenki lássa is stb.) Ehhez képest a hang egyéb természetes előnyei, melyek együtt vannak meg ebben a jelrendszerben, míg másokban csak részben (gazdagítja a világ észlelhető részét, lehetővé teszi a teoretikus beállítódás kifejezését, tetszés szerint reprodukálható, gazdagon variálható, az úgynevezett metakommunikáció legkülönbözőbb formáival szabadon egyesíthető), mind *jelentős, de történetileg másodlagos* szerepet játszanak.

Minden más nyelvi jelrendszer (gesztusnyelv — mint perfekt nyelvrendszer a süketnémáknál — és az írás) nem más, mint a primér jelrendszer jelrendszere, a hangnyelv más jelrendszerekbe történt szekundér „lefordítása". E szekundér nyelvrendszerek közül a gesztusnyelvnek nincs társadalmi jelentősége, annál inkább az írásnak. Miután maga a nyelv a homogén médium, nem pedig a hang (mint a zene esetében), *a „lefordítás" nem jelent áttételt egy másik egynemű közegbe.* — Az írás egynemű közege ugyanaz, mint a hangnyelvé.

A jelrendszer specifikuma mégis hoz létre változást magában a nyelvhasználatban. Míg például a beszélt nyelvnél az érintkezési szituációhoz kötöttség a beszéd körülményeiben objektíve és mindenki számára evidensen adva van, addig az írásban a szituációhoz kötöttséget nyelvileg kell kifejezésre juttatni. (A beszélt nyelvben mondhatjuk azt: „hogy vagy?" — mivel a szituációban adva van, hogy ezt kitől kérdezem. De a levél így kezdődik: Kedves Anyukám! Hogy vagy? — tehát jeleznie kell, hogy ki a megszólított stb.) Köztudomású — s ezért ebben az összefüggésben nem kell erre sok szót vesztegetni —, hogy az írott nyelv kevésbé rövidülhet le, mint

[23] A hallótávolság ugyan kisebb a látótávolságnál, de a hang nemcsak egyenes vonalban terjed.

a beszélt nyelv, hogy teljes mondatokban kell írnunk, hogy leírásokkal — esetleg körülírásokkal — kell kifejeznünk azt, amit a személyes érintkezésben egy gesztus, a hanghordozás fejez ki a nyelv helyett stb. Megváltozik a visszaigazolás karaktere — időben és térben eltávolodhat —, jobban differenciálódhatnak a nyelvi funkciók stb. Ha írni megtanulunk, akkor az új jelrendszerrel együtt — bizonyos fokig — új nyelvhasználatot is tanulunk.

Az írott nyelv az emberiség történelmének nagy részében a mindennapi életben *semmi szerepet nem játszott.* Az emberek óriási többsége nem is tudott sem írni, sem olvasni, akik tudtak, azok ezt a tudást a jogban, tudományban és a művészetben, — de nem a mindennapi életben alkalmazták. A polgári ökonómia kialakulásától kezdve vált az írott jelrendszer tényezővé a mindennapi életben. Ma már egy kulturált emberi közegben nem lehet megélni írás és olvasás nélkül; az élőszó mellett ez lett a társadalmilag kumulálódott tapasztalatok átadásának módja (a használati utasítástól a szakácskönyvig), átvette a jelzésfunkciók egy részét (a borbélytányér helyett kiírjuk, hogy „borbély"), az információközlésben jelentős szerepet játszik (a levéltől a sajtóig), s egyre több munkatevékenység szerves tartozéka. De mindmáig azt állíthatjuk — s ez bizonnyal így lesz a jövőben is —, hogy *a mindennapi élet vitelében elsődleges szerepet játszó nyelvi jelrendszer továbbra is a hangnyelv maradt és marad.*

5. A MINDENNAPI ÉLET LEGÁLTALÁNOSABB MAGATARTÁSBELI ÉS MEGISMERÉSI SÉMÁI

Eddig sem beszélhettünk a magánvaló nembeli objektivációkról anélkül, hogy ne elemeztük volna elsajátításuk módját. Hiszen az objektivációk szerkezetében mint objektiválódott tevékenységek szerkezetében bennefoglaltatik az a mód is, ahogyan elsajátíthatók. Mégis: az előbbi fejezetekben alapvetően az objektiváció szerkezetéből indultunk ki, míg most elsősorban az elsajátítási módokat elemezzük. Az utóbbiak is az előbbire mutatnak; mivel a magánvaló nembeli objektivációkhoz való közös magatartásokról fogunk beszélni, s ezek újfent megvilágítanak valamit az objektivációk sajátos természetéből.

Bár a magánvaló nembeli objektivációk elsajátításához *elengedhetetlen* magatartási, illetve megismerési típusokat elemezzük, hangsúlyoznunk kell, hogy ezeknek a típusoknak analízisével már túlmegyünk a fent érintett objektivációk körén és a mindennapi élet elsajátításának *általános sémáihoz jutunk.* A mindennapi életre ugyanis az jellemző, hogy a *magánvaló nembeli objektivációk viszonylag merev struktúrája a legheterogénebb tevékenységtípusokat rendezi.* Az objektivációkat tehát azért *kell* elsajátítanunk, hogy ezeket a heterogén tevékenységeket rendezni tudjuk. A merev struktúrákon belül a legvéletlenebb események, cselekedetek, a legesetlegesebb motivációk és törekvések jelennek (jelenhetnek) meg; *éppen ezeknek az esetleges törekvéseknek, ezeknek a véletlen helyzeteknek, ezeknek az egyszeri aktusoknak ad a repetíció útjelzőt.* A mindennapi magatartás és gondolkodás sémái tehát nem mások, *mint a szubszumpció módozatai* (akár repetitív, akár intuitív gondolkodás segítségével). Az egyed egyes, véletlen, esetleges törekvéseit, történéseit, helyzeteit, döntéseit rendezi e sémákkal, úgy hogy részben vagy egészben a szokott és a megszokott alá szubszumálja azokat.

a) A PRAGMATIZMUS

Mindennapi gondolkodásunk és magatartásunk priméren *pragmatikus.* Tudjuk, hogy az egyed úgy sajátítja el — ökonomikusan — a magánvaló nembeli objektivációk jelentését (azaz funkcióját), hogy gyakorlatilag elvonatkoztat a funkció *miértjétől,* a funkcióra mint „éppígylétezőre" reagál és *nem kérdez annak genezisére.* A funkció miértjére, genezisére kérdezni a magánvaló nembeli objektivációk vonatkozásában általában *gyermeki kérdés.* Ha a gyermek a magánvaló nembeli objektivációk genezisére kérdez, akkor a felnőtt az „éppígylét" pragmatikus leszögezésével válaszol.

Miért kell köszönni? Mert így illik. Miért kell az ollót így használni? Mert erre való. Miért kell ezt így mondani? Mert így mondják.

Természetesen: lehet a magánvaló nembeli objektivációkra is már nem gyermeki módon rákérdezni. Ebben az esetben azonban nem arról van szó, hogy a magánvaló nembeli objektivációt még nem sajátítottuk el, hanem arról, hogy egy *magasabb típusú objektiváció szemszögéből tesszük magát a magánvaló nembeli objektiváció konkrét formáját kérdésessé vagy legalábbis kutatási tárggyá.* Ez előfordul a mindennapi élet keretein belül is — különösen konvencióvá vált szokások megkérdőjelezése, elvetése esetében —, de többnyire túllépi a mindennapi élet és gondolkodás körét. Itt már erkölcsi, művészi, de különösen tudományos fogalmakkal való felülbírálásról van szó.

A pragmatikus viszony *elmélet és gyakorlat közvetlen egységét jelzi.*[24] Miután a magánvaló nembeli objektivációk jelentése a használatban prezentálódik, a hozzájuk való viszonyban — a mindennapi élet és gondolkodás keretein belül — általában nem izolálódik tiszta teoretikus beállítódás. És ez nem is szükséges ezen objektivációk helyes használatához. Kitűnően tudjuk felgyújtani a villanyt — anélkül, hogy ismernénk az elektromosság tudományos törvényeit. Még ahhoz, hogy a kiégett biztosítékot megjavítsuk, sincs szükségünk erre; elegendő egy csekély technológiai ismeret is arra vonatkozóan, hogy a drótot hova kell bedugni. Már ebből is látható, hogy a pragmatizmus nem a mindennapi gondolkodás e típusának „hibája". *Eleve lehetetlen, hogy minden használati tárgy teoretikus beállítódásunk tárgya legyen.* Ha csak azután használnánk a tárgyakat, miután ismerjük tudományos struktúrájukat, elpusztulnánk.

Már ebből is látható azonban, hogy a magánvaló nembeli objektivációkra vonatkozó pragmatikus magatartásunk csak *tendenciaképpen* jelenti elmélet és gyakorlat közvetlen egységét. Vannak olyan — mindig kivételes, de mindig létező —, esetek mikor *maga a pragmatikus beállítódás követeli* meg ennek a közvetlen egységnek a feladását, a *teoretikus beállítódás megszületését.* A tárgyak vonatkozásában legpregnánsabb példája ennek a *sikertelenség.* Ha egy megszokott akció egy adott esetben nem vezet sikerre (vagy ismételten nem vezet arra), akkor éppen a pragmatikus, a sikerességre való törekvés követeli meg a „miért?" kérdés felvetését, a teoretikus beállítódás kezdeteit.

Hasonló a helyzet a nyelv esetében. Ezt ugyanúgy sajátítjuk el, mint a tárgyakat. A miértre, a genezisre kérdezni itt is gyermeki kérdés (illetve már a nyelvtudomány kérdése). A grammatikát, a szavak jelentését egyaránt mint „természeteset" használjuk. De itt is előfordul nemritkán az, hogy maga a pragmatikus viszony követeli meg a teoretikus beállítódás bizonyos csíráit — így a szavak jelentésének *definícióját.* Itt nem arról az esetről beszélünk, mikor egy még nem ismert szó jelentését írjuk le, mert ebben az esetben nincs többről szó, mint pragmatikájának prezentálásáról. (Új tudományos fogalmak bevonása nyelvhasználatunkba már túlmegy a mindennapi gondolkodás szintjén.) Arról beszélünk, amit a nyelvtudományban „meta-

[24] Ezt a problémát részletesen elemzi Lukács György: *Az esztétikum sajátosságai* első fejezetében.

nyelvnek" neveznek. Jacobsen[25] — szerintünk — meggyőzően elemzi, hogy a metanyelv elemei a mindennapi használatban is megvannak, amennyiben szükségesek. Spontánul használunk bizonyos szavakat adott jelentésekben, és egyszer csak egy szituációban szükségünk lesz arra, hogy a szó jelentését definiáljuk. (Mivel különben nem tudnánk rá megfelelően reagálni.) Ha egy férfi azt mondja egy nőnek, hogy „szeretlek", akkor az utóbbi visszakérdezheti: „mit értesz azon, hogy szeretsz?" — s az erre adott válasznak, hogy a célnak (a kérdésben adott feladatnak) megfeleljen, már bizonyos értelemben a „metanyelv" szintjén kell mozognia. Ez még mindig nem haladja meg a pragmatikát, hiszen a kérdés azért hangzott el, hogy a kérdező képessé váljon a megfelelő reakció, gyakorlati magatartás kialakítására.

A társadalmi szokásrendszerek vonatkozásában a tárgyalt probléma bonyolultabb. Ami a társadalmi együttélés legáltalánosabb szokásszabályait illeti: ezekre éppen olyan feltétlenséggel jellemző a pragmatika, mint a magánvaló nembeli objektiváció egyéb mozzanataira — mi több: elmélet és gyakorlat közvetlen egysége is. A partikuláris egységeket jellemző szokásszabályok többségénél is tendenciaképpen ugyanez szögezhető le. Itt azonban a szokások megtartását, ezek tartalmát, megtartásuk hogyanját, esetleges megszegésüket erkölcsi motivációk *is* közvetíthetik. Ennyiben — ha nem is a szokás maga, de gyakorlásának intenzitása, mikéntje stb. — már túllépheti a puszta pragmatika körét. Továbbá: az egyik szokásrendszer gyakorlója megkérdőjelezheti a másik szokásrendszert — nemcsak etikailag, de pragmatikusan is. Az efféle szokásrendszerekkel szembeni tiszta pragmatikus viszony inkább jellemzi a múltra orientált, mint a jövőre orientált társadalmak embereit, inkább a szubjektív elidegenedettség állapotát, mint a szubjektív elidegenedettség állapotának felszámolását (a jövőre orientált társadalmakon belül).

b) A VALÓSZÍNŰSÉG

A magánvaló nembeli objektivációra vonatkozó cselekvésünk mindenkor a *valószínűségen* alapul. Ez azonban már nemcsak a magánvaló nembeli objektivációra vonatkozó cselekvésünkre, hanem a mindennapi élet szintjén folyó *minden* tevékenységünkre vonatkozik. Már Spinoza is világosan látta ezt, mikor így különböztette meg a mindennapi gondolkodást a tudományos gondolkodástól: „A mindennapi életben a legnagyobb valószínűséget kell követnünk, a spekulatív gondolkodásban azonban az igazságot. Az ember szomjan és éhen veszne, ha nem akarna enni vagy inni mindaddig, amíg tökéletesen be nem bizonyították neki, hogy az étel és az ital neki hasznára lesz. Az elmélkedésben azonban nem így áll a dolog. Itt ellenkezőleg, vigyáznunk kell, hogy ne fogadjunk el igaznak bármit is, ami csak valószínű . . ."[26] Spinoza itt arra utal, hogy a valószínűségi cselekvés az ökonomizmus és pragmatizmus, továbbá az ismételtség egyenes következménye. Minthogy mindennapi életünkben igen sokféle heterogén tevékenységet kell elvégeznünk, eleve lehetetlen

[25] Jacobsen: *Essays.* Idézi Lefebvre: *Le language et la société.*

[26] Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés.* Filozófiai Írók Tára. Akadémiai Kiadó, Bp. 1957. 56. levél.

volna élnünk, ha ezt nem valószínűség-értékelés alapján tennénk. Ha tudományos bizonyossággal kellene kiszámítanom, hogy el tudok-e haladni egy autó előtt, ha átmegyek az úttesten — akkor nem tudnék az utca másik oldalára kerülni. A valószínűség-értékelés tehát a *maximum*, melyre a mindennapi tevékenységek végzése között törekedhetem. Egyben a *minimum* is. *A puszta lehetőség alapján történő cselekvés nem elegendő a mindennapi életben való tájékozódáshoz;* olyan nagy mértékben vezet (és vezethet) ugyanis a mindennapi élet katasztrófáihoz, hogy eleve nem hagyatkozhatunk rá. Gondoljunk Spinoza példájára. Ha egy társaságban étellel kínálnak bennünket, akkor valószínű, hogy az étel nem káros a számunkra (csak egészen kivételes esetekben gondolhatunk arra, hogy meg akarnak mérgezni, s ilyenkor tartózkodunk is az étel elfogadásától). A társaságban számunkra kínált ételt tehát elfogyasztjuk — hasznosságának minden bizonyítéka nélkül. De ha egy lakatlan szigetre vetődünk és ott egy ismeretlen bogyót találunk, akkor nem merünk kísérletezés nélkül (tehát tudományos bizonyíték szerzése nélkül) enni belőle. Lehetséges ugyan, hogy a bogyó hasznos és nem káros a számunkra — de a puszta lehetőség olyan nagy rizikóval jár, melyet az esetek túlnyomó többségében nem vállalunk.

Már a példából is látható, hogy a valószínűségi cselekvés objektív bázisa a szokás és a megszokás, a repetíció. Mivel az a szokás, hogy a társaságban ehető étellel kínálnak, tehát bízvást ráhagyatkozhatunk. Mivel az emberek át szoktak menni bizonyos tempóval haladó autók előtt az úttesten — s ezt mi is gyakoroltuk (begyakoroltuk) —, tehát ezt a cselekvést valószínűség-értékkel vállalhatjuk. Az utóbbi esetben tanúi vagyunk annak — amiről már korábban beszéltünk —, hogy miképp egészíti ki — szükségképpen — a repetíciót az intuíció. Ha az autó például gyorsít, akkor intuitíve (jó reflexszel) még félreugorhatunk előle. Természetes azonban, hogy a valószínűséggel történő cselekvés is vezethet katasztrófához. Ez különösen akkor szokott megtörténni, ha az az egyes szituáció, egyes esemény vagy helyzet, melyben a repetitív praxisban elsajátított valószínűség-értéket alkalmazzuk, valaminő oknál fogva eltér az általános-sematikustól. Visszautalunk a mérgezett étel példájára. Olyan cselekvéstípusoknál, melyekben a katasztrófák gyakoriak, a valószínűség-értékbe még a véletlent is be szoktuk számolni. Így ha autót vezetünk, betartjuk a féktávolságot, számítva véletlenekre (pl. az előttünk haladó autó defektet kap). De *minden* véletlent nem lehet számba venni és kikerülni, ha a valószínűségi cselekvés szintjén akarunk maradni (és kényszerülünk azon maradni).

A valószínűségi cselekvés annyit jelent, hogy az adott cselekvéstípushoz, az adott szituációhoz *képest* valószínű. A társadalmi együttélés elemi normáinak szokásait megtartani például a valószínűség igen magas fokán sikeres. Itt ráhagyatkozhatunk a puszta repetícióra. Ugyanilyen magas valószínűségi szinten sikeres a puszta repetíció a használati tárgyak manipulálásánál. A mindennapi élet bonyolultabb, több alternatívát kívánó választásainál azonban a valószínűség *több tényezős*. Valószínűség alapján cselekedni ezekben annyit jelent, mint *elégséges alappal* cselekedni. Az elégséges alapban ilyenkor heterogén tartalmak és motívumok keverednek. Gondoljunk a párválasztásra. Hosszú történelmi korszakokon keresztül a párválasztást elsődlegesen a szokás uralta. (Többnyire nem is a házasulandók, hanem azok szülei választottak.) A szokás döntötte el, hogy a menyasszonyt milyen családból lehet kiválasz-

tani. De *önmagában* e szokás megtartása még nem volt „elégséges alap". Ahhoz a célhoz képest, hogy jó házasság jöjjön létre, még a tradíció-vezette közegben is szükséges volt más tényezők figyelembevétele a valószínűségi döntéshez. Fontos volt például annak a felmérése, vajon a menyasszony képes lesz-e egészséges gyermekeket szülni, hogy életkora megfelelő-e stb. Minél kevésbé vezet a tradíció, annál több tényezős az „elégséges alap". Illetve fordítva: minél inkább szokássá válik, hogy a házasságok nem egy életre köttetnek, annál kevesebb is elégséges alap lesz, mivel rövid ideig sikeres házasság is sikeresnek tekinthető. — De bármennyire sok tényezős is az effajta döntés elégséges alapja, itt is valószínűség-érték alapján történő döntésről van szó. Aki biztosra akar menni, számba akar venni minden létező és jövendő tényezőt, bele akar kalkulálni minden véletlent, az egyszerűen képtelen efféle esetekben döntésre jutni.

A valószínűségi cselekvés elégséges alapjának megtalálása a magánvaló nembeli objektivációkra vonatkozó cselekvések esetében a leginkább „tehermentesített"; itt a szokás (megszokás) követése „vezet" a valószínűség kitapintásában. Ahol a magánvaló nembeli objektiváció (elsősorban a szokás) nem vagy alig, vagy csak egy tényezőben mutat utat, ott a valószínűségben inkább a *személyiség* vezet. A személyiségnek itt természetesen nemcsak a valószínűség elégséges alapjának „megtalálásában" van szerepe, hanem a cselekvés *céljának* kitűzésében is (abban, hogy mi az, amit elérni, megvalósítani óhajt). Ez különösen a többé-kevésbé erkölcsi tartalmú cselekvések esetében lényeges. A valószínűség kitapintásának *módja* ebben az esetben egészen különböző lehet (embere és esete válogatja); a puszta impulzuson alapuló cselekvéstől egészen a kalkuláción alapulóig terjedhet — vagy akár az impulzus és a kalkuláció különböző kombinációjáig.

A mindennapi cselekvés valószínűség-értékének kitapintásában jelentős szerepet játszik a *hit* — minden választásunk, cselekvésünk affektív kísérője és egyúttal gyakori impulzusa. A hit ebben a széles értelemben nem más, mint egy *„igen"-érzés*, mely nélkül semmiféle döntés nem létezik — a legprimitívebbtől a legmagasabbrendűig. Ha két kelkáposzta közül az egyiket választom a piacon, — akkor hiszek benne, hogy abból jobb főzelék készíthető, mint a másikból. Ha habozom, hogy két gépírónő közül melyiket vegyem fel, és az egyik mellett döntök, — akkor hiszek abban, hogy ez tudja a feladatát jobban ellátni; ha pályát választok, akkor hiszek abban, hogy az adott pályán jobban ki tudom bontakoztatni képességeimet, esetleg jobban tudok keresni stb. Miután a hit problémájára a későbbiekben még több vonatkozásban visszatérünk, a valószínűség-értékű cselekvést illetően egyelőre csak ennek leszögezésére szorítkozhatunk.

c) AZ UTÁNZÁS

Az *utánzás* három különböző — bár egymással összefüggő — formája játszik jelentős szerepet a mindennapi élet elsajátításában és vitelében. Ezek: *cselekvésutánzás*, *magatartásutánzás* és *evokatív utánzás*.[27]

[27] Az evokatív utánzás részletes elemzését lásd Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* c. műve mimézisről szóló fejezeteiben.

aa) Tevékenységutánzás ismeretes az állatvilágban is. A cselekvésutánzás is tevékenységutánzás, de annak sajátosan emberi formája: hiszen emlékszünk még arra, hogy a cselekvésben tárgy és motiváció elválik egymástól s hogy ez csak az embernél lehetséges. Ha egy papagájnak addig mondunk egy-egy szót, míg utánozva megtanulja — akkor ez mindig is tevékenységutánzás marad, bármilyen nagy szókincse lesz is a papagájnak. Ha egy gyermeknek mondunk el egy szót és utánunk mondja — például azt, hogy „mama" —, ez még lehet puszta tevékenységutánzás, de akkor a „mama" szót még nem mint szót, hanem mint puszta hangkomplexumot sajátította el. De ha a „mama" szó egy — különböző összefüggésekben használható — jel-funkciót kezd betölteni („mama, gyere ide", „mama, adjál enni" stb.), akkor a gyermek a szó jelentését sajátította el, s nála már cselekvéselsajátításról van szó. A gyermek szóutánzása nem egyszerűen a szó kimondásában áll, hanem (ettől elkülönülő) célt szolgál: el akar érni valamit (valamiket) általa. A nyelv elsajátításában persze az utánzás csak egy mozzanat — a kreáció szerves része —, mint ahogy az például egy dallam megtanulásában is.

Hogy a cselekvésutánzásnak kiemelt szerepe van a mindennapi élet elsajátításában, annak igazolására nem kell sok szót vesztegetnünk. Egy megjegyzést azonban hozzátennénk. A szokásvilág és a nyelv esetében — azaz azoknál a cselekvés- és gondolkodási típusoknál, melyeknek szokások és nyelvek az „útjelzői" — a cselekvésutánzás ritkán jelenik meg elszigetelten; többnyire egy magatartáskomplexum — egy magatartáskomplexumra vonatkozó utánzás — része, mozzanata. Ha a gyermek az iskolába kerül, akkor megmutatják neki, hogyan kell felemelnie a kezét, ha jelentkezni akar, hogyan kell felállnia felelés közben — ezeket a cselekvésformákat azonban a gyermek a „tanuló" általános magatartásnormáinak elsajátításával — annak részeként — utánozza. Ugyanakkor *jelentős szerepe van a tiszta cselekvésutánzásnak a tárgyi világra való vonatkozásunkban* — mind a dolgok használatát, mind pedig létrehozásukat tekintve. Mikor megtanuljuk, hogyan kell felgyújtani a villanyt, akkor ezt nem egy magatartásba ágyazott cselekvéstípusként utánozzuk; ha egy kelmefestőnek a mester bizonyos műveleteket mutat be, akkor az a műveletet a mestertől látott fogásokkal igyekszik leutánozni — megint viszonylag függetlenül egy magatartáskomplexumtól. A helyes célzást a katona nem egyszerűen a katonai magatartásséma részeként utánozza; a műveletutánzás itt is viszonylag függetlenedik a magatartásutánzástól.

Néhány szóval utalnunk kell ezzel kapcsolatban a *tanulásra.* Nem óhajtunk a tanulásról egységes elméletet felvázolni, részben, mert ez pszichológiai probléma, másrészt, mert nem hisszük, hogy egy egységes tanulási elmélet helyes lehet. A tanulás messzemenően függ attól, hogy *mit* tanulunk. Nagyon nagy általánosságban azonban leszögezhetjük, hogy a tanulásban vezető szerepet játszik az invenció (új problémák megértése és megoldása), továbbá a *tudatosan intencionált* repetíció. A tudatosan ismételt cselekvésben arra törekszünk, hogy gondolkodási folyamatunkat megrövidítsük, bizonyos inventív gondolkodási műveleteket repetitívvé alakítsunk át stb. A cselekvésutánzás az emberi tanulásban *alárendelt* szerepet játszik, bár ezzel korántsem akarjuk szerepét tagadni. Hogy mégis itt említettük meg a tanulást, nem véletlen. Ugyanis a magánvaló nembeli objektivációk két mozzanatának — a tár-

gyak, eszközök manipulálásának, illetve a szokások elsajátításának — „megtanulásában" van a cselekvésutánzásnak — a tanulás egyéb típusaihoz viszonyítva — a legnagyobb jelentősége. Az egyes konkrét munkafolyamatok elvégzésének megtanulásához az egészen tudatos műveletutánzás a repetícióval (gyakorlással) karöltve vezet el.

bb) A mindennapi életben szokásos utánzástípusok között kiemelt szerepe van a magatartásutánzásnak. A magatartásutánzás nem egyes szokásokra irányul, hanem egy vagy több komplexebb *viselkedési típusra.* A szociológiában közkeletű kifejezéssel ezt „szereputánzásnak" vagy szerepelsajátításnak szokták nevezni. Mi azonban a „szerep" kategóriáját nem a magatartás-sztereotipekre általában, hanem pusztán ezeknek klisévé merevedett (elidegenedett) formájára alkalmazzuk.[28] A következőkben tehát tartózkodni fogunk — a fenti jelenség elemzésével kapcsolatban — a szerep fogalmának használatától.

A viselkedési típusok, magatartás-sztereotípiák elsajátítása természetesen nem *pusztán* utánzás révén történik. A beszéddel való irányításnak (erkölcsi intelmekkel, parancsszavakkal) szintén jelentős szerepe van az elsajátítás „vezetésében". De a beszéddel történő irányítás sohasem függetlenedik az úgynevezett „példa" megmutatásától (bemutatásától), s így az utánzást motiválja. Ha például elmagyarázzuk egy gyermeknek, hogyan kell itt vagy ott viselkedni, akkor hozzátesszük (vagy hozzátehetjük): „figyeld meg, mit csinál X. vagy Z. és te is csináld ugyanazt." Az utánzás azonban ott is funkcionál, ahol efféle szóbeli irányítás nincs jelen. Egyszerűen a környezetben való „mozgás" képességének szükséglete hívja életre. A kollégiumi újonc utánozza azt, amit a „régiek" csinálnak — így nem lesz nagy baj, elkerüli a mindennapi élet katasztrófáit.

A *viselkedésutánzással* (szemben a puszta cselekvésutánzással) az egyed mindig konkrét értéktartalommal bíró, méghozzá társadalmi jelentésű és jelentőségű értéktartalommal bíró, többé-kevésbé ideológiai töltetű magatartást sajátít el: viselkedését társadalmi értéktartalma és ideológiai tartalmú magatartások alá szubszumálja. Ha egy gyermek — apját utánozva — goromba a néger cseléddel, akkor (akár tudja, akár nem) egy társadalmi előítéletet sajátított el.

Ha egy gyermek — ugyancsak apját utánozva — egyenlőként bánik a néger cseléddel, akkor szintén össztársadalmi érvényességű magatartást sajátít el: az előítéletekkel szembeni lázadását. Olyan történelmi korokban, olyan környezetben, továbbá olyan életkorban, melyekben az egyed egy vonatkozásban csak egyfajta magatartással találkozik, a magatartásutánzás ténye még nem mond semmit az egyed moralitásáról. Tegyük fel, hogy az előbbi példánkban említett két gyermek *csak* az apját látta „viszonyulni" a négerekhez. Lehetséges, hogy később — mikor konfrontálódnak más magatartástípusokkal, mindketten szégyellni fogják ifjúságuk magatartását — az előbbi a rosszat, az utóbbi a jót. Minél többféle magatartással szembesítik az egyedet egy adott vonatkozásban, annál inkább van választása a tekintetben, hogy *mit* utánozzon, hogy mely magatartást tekintse „vezetőnek" — annál inkább válik

[28] Lásd erről *Társadalmi szerep és előítélet* c. könyvemet.

tehát erkölcsi kérdéssé a viselkedéstípus utánzása, illetőleg annak konkrét tartalma. Itt szeretnénk azonban leszögezni, hogy olyan ember nem létezik — s nemcsak a gyermeki években, de felnőttkorban sem —, akinél a magatartás-elsajátításban és gyakorlásban az utánzás — kiválasztás nélkül vagy kiválasztással — semmi szerepet ne játszana.

Hogy a viselkedésutánzás milyen — szélesebb vagy szűkebb — komplexumokra vonatkozik vagy vonatkozhat, az messzemenően a társadalmi viszonyok sajátosságának függvénye. A partikuláris szokásrendszerek sűrűsége és intenzitása, illetve a viselkedési típusok szélesebb, univerzálisabb volta egyenes arányban állnak egymással. De természetesen még ott is, ahol a viselkedési típus megközelítően egy egységes komplexumot képez — ez a komplexum különböző konkrét viselkedési egységek homogenizálásával jön létre. A nemes magatartása a királlyal, feleségével, szolgáival stb. szemben homogenizálódik „a nemesi magatartásban" — s ha az utánzás intenciója az utóbbira is irányul, ez csak az előbbi magatartástípusok együttes elsajátításával lehetséges. A polgári társadalom kialakulásától kezdve válik tipikussá, hogy a heterogén viselkedési típusok, magatartás-sztereotípiák nem szintetizálódnak, hanem egymás mellett, egymástól viszonylag független életet élnek. Ekkor merevednek a magatartás-sztereotípiák *szerepklisékké*.

cc) Az *evokatív utánzás* az utánzás azon típusa, mely konkrét cselekedeteket vagy érzelmeket idéz fel és ezzel érzelmi vagy (és) gondolati hatást vált ki. Itt tehát már egy konceptuális feldolgozás közvetítésével létrejött utánzásról van szó. A modern mindennapi életben az evokatív utánzás alapformája az *elbeszélés*. Ha például elmondom, hogy tegnap mi játszódott le velem a munkahelyemen, akkor ezzel — mások számára — felidézem a történteket és célom (nyíltan vagy burkoltan) a hatás kiváltása — többnyire a velem való szolidaritás, a „nekem igazat adás" hatásának kiváltása. Ebben az esetben a mimézisben a nyelv az a médium, mely „vezet". Az utánzás direkt formái ugyanakkor mindig „színezik" a mimetikus nyelvi közlést, az elbeszélésben bizonyos „szereposztást" alkalmazok, utánzom a hanghordozásokat, a stílust, a mondatok felépítését, esetleg a gesztusokat is stb. Az evokatív utánzás közvetlenül utánzó formái is szerepet játszanak a mindennapi életben (utánzom tanáraimat, főnökömet stb.), de az elbeszéléshez képest ezeknek alárendelt szerepük van.

Ahogy az ősi társadalmakban az evokatív mimézisnek alapvető jelentősége volt a magánvaló nembeli objektivációk elsajátításában (l. mágikus kultúrák), úgy a modern társadalomban ez a szerep állandóan csökken. Legfeljebb másodlagos segítő funkciót tölt be (példa-történetek), — de ezzel már a preművészet szférájában vagyunk. Ez azonban csökkenti jelentőségét a mindennapi élet általános szférájában.

d) AZ ANALÓGIA

Az analógiában is megvannak az utánzás mozzanatai. Csakhogy míg az utánzásban egy létező összefüggés, magatartás, cselekvés arra motivál, hogy *ugyanolyat* hozzunk létre, addig az analógiában arra, hogy valami *hasonlót*. *A magánvaló nembeli objektivációk struktúrájának fejlődésében az analógia kiemelkedő szerepet játszik.* Méghozzá olyan

sok vonatkozásban, hogy itt csak néhány fontosabbat emelünk ki, számolva az esetlegesség veszélyével.

Ami a tárgyi eszközök világát illeti: itt egyaránt jelentős az analógia az új tárgyak létrehozásában és a tárgyak használatában. A termelőeszközök „kitalálásában" hosszú — bár nem a legkezdetibb — történelmi perióduson keresztül játszott szerepet az emberi és általában a természeti test funkcióival való analógia. A kéz, a láb stb. különböző funkcióit úgy próbálták eszközöknek „átadni", hogy az emberi test ezen funkciókat gyakorló részeivel (a funkciók szempontjából jelentős vonások szempontjából) analóg módon alkották meg. Marx ezt a tendenciát még az ipari forradalom egyes géptípusaival kapcsolatban is kimutatja. A repülőgépről alkotott első elképzelések (s a gép megalkotására történő első kísérletek) sem szakadtak még el teljesen a repülő madár analógiájától; szárnyát csapdosó gépet képzeltek el. Ez a típusú analogizálás a technika dezantropomorfizálódásával, különösen pedig a tudomány technikát vezető szerepének kialakulásával azután fokozatosan csökken. Csak a művészet analogizálja-antropomorfizálja mindig vissza — magasabb szinten — a gépi tárgyat.

Az intencionált termékeket is a korábbiakkal való analógiák vezetik; maga a társadalmi konvenció hajt az analogizálás felé. (Az üveggyöngy eleinte utánozza az eredeti gyöngyöt.) Csak a széleskörűen manipulált modern fogyasztási ipar tudja felvenni a versenyt ezzel az analógiaigénnyel.

A dolgok használatában az analógiát a funkcionális igény teremti meg és tartja életben. Ha nincs éppen olyan szegünk, amilyen kell, akkor hasonlót választunk ki; ha nincs poharunk, akkor hasonló, a funkciót ugyanúgy betöltő tárgyból iszunk.

Hogy a nyelvben milyen kiemelt szerepe van az analógiának — az a nyelvtudományban köztudott. Saussure egyenesen az analógiát tartja a nyelvi véletlenek kiküszöbölésére hivatott adekvát eszköznek. Az idegen szavakat analogikusan asszimiláljuk nyelvünkbe; igeidők alakulásától a prefixumok magánhangzóinak megváltozásáig az analógia mindenütt jelen van. Analogikusak szóátviteleink is (székláb, hegyláb — vagy a „lámpa" a villanyra stb.)

A nyelvi analógia — a szóátvitel példáján — önmagán túlmutat; ugyanis jelzi a *mindennapi gondolkodás analogikus természetét általában.* Az új összefüggések felismerésében — mindennapi gondolkodásunkban — a régiekhez való hasonlóságra támaszkodunk. Ez az a mankó, mellyel új ismeretekhez jutunk — még ha később a mankót el is hajítjuk. Már sokat beszéltünk arról — s ezért itt csak megismételjük —, hogy a mindennapi természetkép analogikus fogantatású (ahogy a vallásos világkép is az); s hogy a dezantropomorfizálás hosszú történelmi folyamatára volt szükség ahhoz, hogy ezt az analogizálást a természettudományos fogalomvilágból — legalábbis tendenciaképpen — kiküszöböljük. A megzabolázott — tudatos, módszertani — analógia (a modellekben) továbbra is jelentős szerepet játszik.

A természettudományos világképről beszéltünk, — mert a társadalmi tudományok még ma is át meg át vannak szőve analógiával. Ez különösen a történetírásra jellemző. Az egyes formációk, történések „éppígyléte" és a történelmi folyamat közötti összefüggés felfedését még ma is gyakorta az analógia helyettesíti. (Gondoljunk arra a nagyszámú elemzésre, mely Sztálin politikai győzelmét az ellenzék fölött

állandóan a Thermidorral vagy a bonapartizmussal hozta összefüggésbe.) A mindennapi gondolkodás hatalma itt rendkívül erős.

A mindennapi gondolkodás analogikus természetének jele, hogy mindennapi fogalmaink, illetve legalábbis fogalmaink egy része tipológiás jellegű, azaz a mindennapi pragmatika szempontjából *hasonlót* rendezi. Ezt fejezi ki — többek között — szavaink gyakori — a „*hasonlót*" rendező — többértelműsége. Ha azt mondom, hogy „kispolgár", akkor ez a fogalom bizonyos praktikus szempontból — vagy szempontokból — való hasonlóságon alapul (erős érzelmi akcentussal). Ugyanígy ha „katonáról" beszélek (mit jelent az: „a béke katonája?").

Itt kell leszögeznünk, hogy a társadalomvizsgálat (elsősorban a filozófia) már az ókorban hadat üzent az analógiás gondolkodásnak — mindenekelőtt a társadalmi események vizsgálatára vonatkozóan. Platón egyenesen azt mondja, hogy a filozófia a csodálkozással kezdődik: s *mi más a csodálkozás, mint a jelenség éppígylétére való rácsodálkozás, az analógia felfüggesztése?* Nézd meg, hogy mi ez valójában, mielőtt rámondanád, hogy „olyan, mint" — ezt jelenti a csodálkozás mint a filozofikus gondolkodás bázisa. (Más lapra tartozik, hogy maga a platóni filozófia is telve van a legkülönbözőbb analógiákkal.) — Ami pedig a tipológiás fogalmakat illeti: ezek ellen a harcot Arisztotelész hirdette meg. A *disztingválás* arisztotelészi képessége, mely tudományos *analizálássá* mélyült, nem jelentett mást, mint a köznapi fogalmak „felbontását", a hasonlók szétválasztását különbözőségük alapján, ami azután a mindennapi szavakat „terminus technicusokká" változtatta, a szó jó értelmében, meghatározott (és többé nem analogikusan elmosódott) érvényességgel.

Nem időzhetünk tovább a mindennapi gondolkodás analogikus természeténél — ez külön tanulmányt igényelne. Néhány szót szólunk még az analógia szerepéről a *szokásvilág* alakulásában. Leszögezhetjük, hogy nincs olyan össztársadalmilag érvényes szokás (s alig van olyan feltételes szokás), mely ne analogikusan jött volna létre. Össztársadalmilag érvényes szokásokat egyszerűen nem lehet „kitalálni". Persze: ha egy szokás már létrejött, akkor messze eltávolodhat attól az objektivációtól, melynek analógiájaképpen keletkezett, öntörvényű mozgást kap és saját analógiájára (vagy funkciójának bővítésére) eleven fiakat szül. A keresztény szertartás az oltár előtt például a római áldozat (áldozati oltár előtti rituálé) analógiájaképpen keletkezett. De az a speciális közösség, melyben ezt a rituálét gyakorolták, majd az új társadalmi viszonyok a szokás konkrét formáit, gyakorlását messzemenően megváltoztatták, gazdagították, bővítették. (Hatalmas szakirodalom mutatja ki minden keresztény rituálé „ősét", azaz azt a rituálét, melynek analógiájára keletkezett. De mindegyik eltávolodott később ősforrásaitól.) Mindez természetesen korántsem jelenti azt, hogy „nincs új a nap alatt", csak azt, hogy a mindenkori új átvesz (analógiaképpen) régi szokássémákat, — ideológiai szokássémákat is! — az új kihordása érdekében. Marx elemezte a jakobinusokról szólva, hogy római köntösben vívták meg mindenestül polgári osztályharcukat. S Napóleon a történelemben eddig sosem látott új államiságát „konzulátusnak" és „császárságnak" keresztelte el.

Emlékezünk rá, hogy a mindennapi életben — legalábbis a magánvaló nembeli objektivációk elsajátításában feltétlenül, másutt általános tendenciaképpen — gondolkodás és tevékenység szerves egységet alkot. Mindennapi tevékenységünket

messzemenően analógiák vezetik. Ha egy szituációban döntenem kell, akkor az esetek többségében spontánul-analogikusan döntök, azaz esetemet szubszumálom egy általános típuseset alá, s a típusesetben szokásos döntést alkalmazom az én esetemre.[29] (Ismételjük: ez többnyire minden reflexió nélkül, teljesen spontánul megy végbe.) Ugyanez történik, ha embereket, eseteket kell megítélnem; az embert, az esetet szubszumálom a megfelelő analógiás típus alá, s az azt „illető" (társadalmilag szokásos, illetve általam is elfogadott) normát, megítélést, véleményt kell érvényesítenem rá is. Az intuitív és repetitív gondolkodás (praxis) ebben az esetben együtt dolgozik; az intuitív praxis révén „tudom", hogy valami hová tartozik, s a repetitív praxissal foganatosítom az intézkedést (az ítéletet, megítélést). Az analogizálás tehát feltétlenül szükséges ahhoz, hogy mindennapjaimban ökonomikusan tudjak cselekedni (az ítélet is cselekvés).

Van azonban az analogizálásnak egy olyan — a mindennapi életben is szokásos — alesete, melyben az ökonomikus tendencia nem az időmegtakarítást, a döntés gyorsaságát, hanem inkább annak *biztonságát* célozza. Itt már jóval nagyobb szerepe van a reflexiónak. Ez nem más, mint a *precedens*. Ha egy szituációban dönteni akarok (akár cselekvésem, akár ítéletem kialakítása szempontjából), akkor döntésemben „szilárd pontokat" keresek. Ilyen szilárd pontot képeznek azok az esetek, melyek az enyémhez hasonlók voltak. A hasonló esetekben történt döntések saját döntésemhez képest precedensül szolgálnak, döntésemet az előbbiekhez hasonlóan alakítom ki.

A „már volt erre precedens" is „tehermentesítő elv", amennyiben a döntési biztonság — ha csak illuzórikus! — növelésével csökkenti a felelősségérzet súlyát és megkönnyíti a döntést. A közbevetett „ha csak illuzórikus" kifejezést szeretnénk hangsúlyozni. Miután a precedens-cselekvés nem repetitív praxis, hanem az intuitív és az inventív praxis „könnyítésére" szolgál, az „éppígylét"-tel kapcsolatban még több melléfogást tesz lehetővé, mint az analógia más formái.

A precedens különböző történelmi korszakokban egészen különböző szerepet játszik. A természetes közösségekben jelentősége nagyobb, mint a „tiszta" társadalmakban. Figyelemmel kísérhetjük ezt a jogrendszereknél is. Az antikvitásban csak a kifejlett római jog szakított a precedensekre épített struktúrával, a modern polgári társadalomban pedig a Code Napoleon, mely radikálisan vágta el a középkori jogszolgáltatáshoz fűződő szálakat. Ez a folyamat játszódik le az eszménykép, valamint a politikai szituáció precedensszerű megítéléseinek eseteiben is. Az eszménykép lényegénél fogva szintén precedens, egy emberi magatartásra vonatkoztatva. Így volt Akhilleusz Nagy Sándor eszményképe. Minél dinamikusabb egy társadalom, annál kevésbé játszhatnak benne konstruktív szerepet az effajta eszményképek. A dinamikusság csökkenti a precedens „vezető" értékét a politikai döntéseknél. Az egyes szituációk „éppígyléte" a polgári társadalom kialakulásától kezdve sokkal radikálisabban különbözik korábbi korszakok „éppígylététől", mint a múltra orientált

[29] A szubszumpció és analógia, amelyek a tudományban élesen elválnak, a mindennapi gondolkodásban többnyire együtt jelennek meg. A szubszumpciók többségét analógia közvetíti.

társadalmakban. Ma tehát precedens alapján dönteni (vagy elemezni) hamis tudati jelenség, mivel pusztán álbiztonságot ad és akadályozza a tényleges — viszonylag nagyobb — biztonságra törő konkrét megismerést.

e) A TÚLÁLTALÁNOSÍTÁS

Mind a viselkedésutánzásban, mind az analogikus döntésben — különösen pedig a precedensben — beleütközünk a *túláltalánosítás* tényébe. Világos, hogy ha egy esetet egy analogikus típus alá spontánul szubszumálunk, akkor az eset megoldását (megítélését) általánosítottuk, általános normatívákat alkalmaztunk rá. Tehetjük ezt úgy — s ez gyakorta nem tőlünk, hanem az adott esettől függ —, hogy ezzel az esetet adekvátan „elintézzük", azaz a mindennapi élet és gondolkodás követelményeinek az adott esetben eleget teszünk. Az esetek többségében ez is történik. De ha az eset egyedisége túlnyomó, ha új jelenséggel van dolgunk, akkor az effajta általánosítás *az egyes durva kezeléséhez vezet*, az általánosításból — még a mindennapi követelményeket normaként véve is — túláltalánosítás jön létre, ez sikertelenséghez, a mindennapi élet katasztrófájához vezet. Az egyes durva kezelése — mely a mindennapi gondolkodásból és praxisból következik — elkerülhetetlenné teszi, hogy a repetitív praxis és gondolkodás során időnként efféle túláltalánosítások jöjjenek létre, elkerülhetetlenné teszi tehát az ebből eredő kisebb-nagyobb katasztrófákat is. (Ezt ellensúlyozza — hellyel-közzel — az intuitív gondolkodás.)

Hogy a túláltalánosítás problematikus voltát jobban megérthessük, fel kell vetnünk a kérdést: *honnan vesszük* azokat az ítéleteket, típusokat, cselekvési normákat, melyek alá az egyest spontánul szubszumáljuk? Ezek között nagy számban vannak olyanok, melyeket egyszerűen „átveszünk" környezetünkből minden rákérdezés, felülbírálás nélkül, melyek tehát *egyéni tapasztalat előttiek*. Ezeket előzetes típusoknak, előzetes normáknak, illetve előzetes ítéleteknek fogjuk nevezni. Ez nem jelenti azt, hogy sosem volt rájuk vonatkozó személyes tapasztalatunk (bár ez is — nemritkán — előfordul), hanem mindenekelőtt azt, hogy az egyéni tapasztalatot mindig csak szubszumáltuk a fenti előzetes sémák alá, anélkül, hogy e sémák bővítése, részleges megváltoztatása, felülbírálása lehetségessé vált volna. Így jön létre egy társadalmi cselekvés (és gondolkodás)-típus, mely *pszichikailag aktív ugyan, de a megismerés és az erkölcs szempontjából passzív*. A normák, típusok, ítéletek, „előzetes" normákként, típusokként, ítéletekként való használata — tehát a pszichikai aktivitás ismereti és etikai passzivitással való összekapcsolása — a túláltalánosítás egyik legfőbb bázisa.

Itt azonban felvetődik a kérdés: *„mihez képest"* beszélünk túláltalánosításról? Lehetséges ugyanis, hogy egy előzetes típus, ítélet, cselekvési mód alá való szubszumálás a mindennapi élet viteléhez *elégséges*, tehát nem vezet — különösen nem *azonnal* — a mindennapi élet katasztrófájához. Mi több: egy ideig — s gyakran az egyed egész élete folyamán — lehetőséget ad a mindennapi élet korrekt folytatására, az egyén önfenntartására egy adott közegben. Ugyanakkor: mivel lehetetlenné teszi az új felismerését, továbbá kontrakarikírozza az egyedi erkölcsi döntést, a fronézist (amiről könyvünk második részében hosszasabban beszéltünk), lehetetlenné teszi az egyed mint személyiség *fejlődését*. Ez pedig nemcsak etikailag — amiről még

fogunk beszélni —, hanem a mindennapi élet vitele szempontjából is problematikussá válhat. S problematikussá válik mindenkor, mikor az egyén több előre nem látható, nem várt szituációba kerül, akár a társadalmi körülmények megváltozása, akár saját személyi helyzetének megváltozása következtében. Ekkor az előzetes ítéletek alapján való cselekvés — a mindennapi életben való puszta önfenntartást tekintve is — végzetessé válhat az egyed számára. Ezért mondottuk, hogy a puszta szubszumpció esetleg azonnal nem vezet katasztrófához, esetleg sosem, de *vezethet* a jövőben, midőn a megmerevedett egyedi magatartás gyakorlati felülbírálása már nehézzé válik. A Robinson-esetnél sokkal gyakoribb, hogy egy merőben új szituációba került egyed képtelen többé kiismerni magát, s mert a puszta szubszumpció nem funkcionál többé, — feladja az életét és tönkremegy. (Gondoljunk például a deklasszálódottak túlnyomó többségének sorsára.)

Az előzetes típusok, ítéletek alapján való túláltalánosító döntés vagy vélemény a mindennapi életben kettős funkciót tölt be. Egyrészt szükséges és elkerülhetetlen a mindennapi életvitel ökonomizmusa szempontjából. Ahol nincs még egyéni tapasztalatunk, ott a mindennapi élet szintjén ez másként nem is lehetséges (a tudományban igen); a tapasztalatok egyszerű szubszumpciója a megszokott élet keretei között többnyire „találó". Ugyanakkor: maga a mindennapi élet is megköveteli azt, hogy az általános típusokat, ítéleteket különböző fokon és mértékben ugyan, de módosítsuk, esetleg a gyakorlatban fel is függesszük. Enélkül nem halmozódhatnának fel a mindennapokban azok az új tapasztalatok, melyek a termelés, a társadalom továbbfejlődéséhez, a tudomány kialakulásához és fejlődéséhez szükségesek. Ennyiben *az előzetes ítéletek túláltalánosításának meghaladása* (az egyes esetektől függően) *legalább annyira össztársadalmi* — és nem pusztán egyéni — *szükséglet, mint a szubszumpció átlagos gyakorlása.* (Hogy ez nemcsak a mindennapi életben van így, hanem fokozottabb mértékben olyan területeken, mint a jog vagy a politika — annak elemzésére e keretek között nem térhetünk ki.)

Ha a tárgyi világ vonatkozásában az előzetes ítéletekből és típusokból történő túláltalánosítás társadalmilag általános jelenség, egyfajta technikai megmerevedés lesz a következmény. Példák erre bizonyos mágikus kultúrák, melyekben olyan szilárdan rögzítettek voltak a munkavégzés normái s olyannyira rítusoktól terheltek, hogy csak a puszta szubszumpciót tették lehetővé, s ezzel — ideologikusan — akadályozták a termelőerők további fejlődését. Persze a túláltalánosítás itt nem az ok, hanem az ideológiai közvetítő szerepét játssza. A társadalom — elsősorban a társadalmi munkamegosztás — rigiditása nemritkán olyan egyetemessé teszi a puszta repetitív (előzetes normákon alapuló) praxist a termelés, elosztás, érintkezés minden viszonylatában, hogy ezzel a társadalom fejlődése válik — egy bizonyos ponton — lehetetlenné (ázsiai termelőmód). Ha azonban az egyed szempontjából vetjük fel a kérdést, akkor leszögezhetjük, hogy itt a tárgyi világra vonatkozó túláltalánosításnak legfeljebb az a következménye, hogy személyileg mondunk csődöt.

A társadalmi normatívákra, véleményekre és ítéletekre vonatkozó egyedi túláltalánosításnak van azonban még egy sajátos etikai (esetleg politikai) mozzanata is.[30]

[30] Ezt részletesen kifejtettem *Társadalmi szerep és előítélet* c. könyvemben.

Nevezetesen az, hogy *a mindennapi élet szempontjából sikeres cselekvés élesen ellentmondhat az erkölcsileg értékesnek* (vagy legalábbis különbözhet attól). Ha társadalmam (osztályom) normáit, ítéleteit elfogadom, partikuláris szokásaikat abszolút struktúrának tekintem és minden tapasztalatomat spontánul ezek alá szubszumálom, — akkor lehetséges, sőt: valószínű, hogy saját közegemben nagyon jól tudok „mozogni", tehát a mindennapi élet szempontjából korrektül járok el, fenntartom magam a közegben, méghozzá sikeresen és kikerülöm a katasztrófákat. Ezek a normák, szokások azonban tartalmazhatnak objektív erkölcsi ellentmondásokat, esetleg nem-értékeket, s az egyes cselekvés értéktartalom szempontjából való jó megoldása szembekerülhet a puszta szubszumpció gyakorlatával. Különösen gyakori ez bizonyos integrációk, illetve osztályok hanyatlási periódusában, mikor a szokások konvenciókká merevednek. Ilyenkor előzetes ítéleteim *előítéletekké* változnak, melyeket tapasztalataim azért nem korrigálnak vagy nem döntenek meg, mert érdekem fűződik hozzájuk, mert affektíve (ha nem is csak affektíve) érdekelt vagyok bennük. (Gondoljunk a konformizmusra, a vallási vagy „faji" előítéletekre stb.)

Egy előzetes ítéletről csak akkor mondhatjuk, hogy előítélet, ha lehetséges *(objektíve lehetséges)* az előzetes ítélet korrekciója, ha társadalmilag rendelkezésünkre állnak vagy legalábbis kidolgozhatók más, a tapasztalatoknak, az újnak megfelelőbb általánosítások; s ha az előzetes ítéletet képviselő egyed „ellenáll" ezeknek a megfelelőbb általánosításoknak. Ezek lehetnek új társadalmi normatívák, szokások, de lehetnek tudományos eredmények is.

Természetesen nemcsak a mindennapi életben léteznek előzetes ítéletek, illetve előítéletek. Csakhogy a magáértvaló objektivációk szférájában az előítéletek által vezetett cselekvés „kidob" az adott szférából, lehetetlenné teszi a benne megkívánt szabad mozgást. Egy tudós vagy művész, akit magában az alkotásban (nem pedig privát életében) előítéletek vezetnek, az kiesik a tudomány és művészet birodalmából, még akkor is, ha mindennapjaiban kitűnően érvényesül — esetleg éppen előítéletessége *által*. Az ökonómia szférája itt történetileg átmeneti szerepet játszik. A tradíció vezette társadalmakban az előzetes ítéletek (hagyományos szokásformák, megismerési típusok stb.) elégségesek voltak a szférában való tájékozódáshoz. A polgári társadalomban azonban a végtelen termelési fejlődés, a termelés a termelésért processzusának beindulása, a kapitalista verseny kialakulása következtében az előzetes ítéletekhez mint előítéletekhez való ragaszkodás az ökonómia szférájában is végzetessé vált (időnként egész társadalmakra nézve is, de minden esetben az egyes emberre nézve). Innen is ered — bár nemcsak innen — az a szenvedélyesség, mellyel a születő polgárság „az előítéleteket" támadja.

f) AZ EGYES DURVA KEZELÉSE

Vizsgáljuk meg most kissé részletesebben a már említett kérdést: mit jelent az, hogy a mindennapi élet alapstruktúrája az egyes (egyes jelenség) durva kezeléséhez vezet?

Előre le kell szögeznünk, hogy itt megint rendkívül heterogén kategóriával van dolgunk, s hogy ezért e problémának ismét csak néhány vonatkozását emeljük ki — számolva a véletlenszerűség veszélyével. Hozzá kell tennünk továbbá, hogy az

egyes durva kezelése — minden formájában — elsődlegesen a magábanvaló nembeli objektivációs szférából fakad. Ahol magáértvaló nembeli objektivációk funkcionálnak a mindennapi életben, illetve ahol kialakul ehhez a nembeliséghez való tudatos viszony, ott a funkció és a kialakult viszony mértékében csökken, illetve szűnik az egyes durva kezelése.

A problémakört — eleve — két problémacsoportra bontjuk (ezek önmagukon belül is heterogének). Az elsőben azt emeljük ki, hogyan és mennyiben fejeződhet ki az egyes (az egyes ember) a maga konkrétságában, minőségi mivoltában a mindennapi élet alapstruktúráján belül, a másikban pedig azt, hogyan tudja az ember a rajta kívül létező világban az egyes eset, esemény, dolog minőségi „éppígylétét" megragadni.

aa) Arról, hogy a nyelv — általánosító mivolta következtében — képtelen arra, hogy a szubjektum belső történéseit (észleléseit, érzelmeit, érzeteit) adekvátan kifejezze, a nyelvtudomány gyakorta beszél. Ennek egyik vonatkozásáról — a nyelvi homogenizálással kapcsolatban — már szóltunk néhány szót. Most azonban e kérdésfeltevés racionális magvára helyeznénk a súlyt. Való igaz, hogy — például — a konkrét érzelem, melyet mindennapi fogalmainkban kifejezésre juttatunk, e fogalmakban nem tud konkrét „éppígylétében" kifejeződni. Mindenki tudja, hogy annyiféle baráti érzelem van, ahány barát — és mi mindegyikkel kapcsolatban csak „baráti érzelemről" tudunk beszélni. Ez azonban nem egyedülálló eset, nem lelkünk „inkognitó"-jának bizonyítéka, — hanem pusztán az egyes durva kezelésének a mindennapban tapasztalt egyik alesete. Az érzelmek „éppígylétének" kifejezhetetlensége a mindennapi fogalomrendszerben még korántsem jelent szükségképpen inkognitót. (Ha efféle inkognitó létrejön, az *más okok* következtében jön létre. Ha elképzelnénk egy olyan nyelvet, mely képes az éppígylétet visszaadni, inkognitó akkor is létrejöhetne, ha az egyedek ezt a nyelvet nem óhajtanák használni.) Wittgensteinnek tökéletesen igaza van akkor, mikor azt írja, hogy a „belső" adekvátan kifejezhető, ha nem is pusztán a nyelvvel, még nem is a leírással (az evokatív mimézis e mindennapi formájával), hanem a magatartással, a magatartás konkrét mikéntjével, melynek a szavak — mint tettek — csupán mozzanatai, de szükséges mozzanatai. „Egy vallomás — ezt meg ezt gondoltam! — hitelességének kritériumai nem azonosak egy eljárás valósághű *leírásának* kritériumaival. Az igaz vallomás fontossága nem is abban rejlik, hogy az bizonyosan helyesen ad vissza valamely eljárást. Sokkal inkább azokban a különös következtetésekben, amelyek egy vallomásból levonhatók, melynek igazságát a hitelesség különleges kritériumai szavatolják."[31]

A privát érzelem, illetve gondolat mindennapi nyelvi kifejezésének inadekvátsága tehát nem „kiküszöbölendő hiba". A nyelv csak azért használható (csak azért nyelv), mert — többek között — ebben az esetben is inadekvát vagy inadekvát lehet. A nyelv az egyes tényleges-szubjektív állapotát csak a nyelvhez képest *heterogén* szférában (e szféra közvetítésével) fejezi ki adekvátan, de akkor adekvátan fejezheti ki. Wittgenstein itt az erkölcsi magatartás közvetítő szerepéről beszél. Ebben az esetben

[31] Wittgenstein: *Philosophical Investigations* 222.

a magatartás — s az ebben megnyilvánuló erkölcsiség — az, ami a vallomás igazsághitelét, hitelességét megadja, azaz adekvátságáról — a szavak adekvát mivoltáról — tanúskodik. De hozhatnánk más példát is. A költői nyelv (tehát a művészet által közvetített nyelv) képes arra, amire a köznapi nyelv nem képes: tudniillik az egyes érzelem és gondolat szavakban történő adekvát kifejezésére.

De beszélhetünk — ebben a vonatkozásban — a szokásvilágról is. Tudjuk, hogy az elemi társadalmi szokások megtartása még semmit sem mond az egyes emberről, aki a szokást megtartja. Arra is emlékszünk, hogy a partikuláris szokások esetében a szokás megtartásának intenzitása (esetleg a szokásvilág elvetése) már igenis beszél — többé-kevésbé — az egyesről, kifejezi annak egyedi mivoltát. Itt azonban megint a szokásvilágtól (magánvaló objektivációtól) heterogén viszony van munkában: ugyanis újfent csak az erkölcs.

A munkatevékenységben is általánosítom képességeimet. Méghozzá — a munkamegosztás következtében — bizonyos speciális képességeimbe „szívom fel" a többieket, hogy objektiválhassam azokat. A munkatermékben magában „eltűnik" az egyes ember, aki a terméket létrehozta. Ha nem tűnik el egészen, akkor átmeneti típusról van szó a munka és a művészi tevékenység között. Ugyanakkor: a dolgok használata is típusos, nem pedig egyéni. A legkülönbözőbb emberek járnak hasonló cipőkben, s csak többé-kevésbé tudják használati tárgyaikat egyéniségükhöz — egyéniségük egyes vonásaihoz — alkalmazni. De az egyéniség itt megint nem egyes dolgok használatában jut kifejezésre. Hanem — amennyiben kifejezésre jut — újfent csak az *erkölcs, illetve a világnézet által közvetített módon:* mindenekelőtt az egyéni *ízlésben.* A használt tárgyak fontosságának kialakításában, az életvitelben betöltött szerepük közvetítésében stb. az ízlés az, amelyben erkölcs, világnézet, kultúra, szokás szintetizálódik.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy az egyes kifejezése (kifejezhetősége) a mindennapi életben lehetséges ugyan, de nem a magánvaló nembeli objektivációkból, hanem ezekhez képest heterogén objektivációkból eredendően az. (A viszonyítási rendszer természetesen itt is a magánvaló nembeli objektiváció marad.)

bb) Egészen hasonló módon írhatjuk le az egyes megragadásának képességét. Köztudomású, hogy a szavak nem fejezik ki a dolgok egyediségét. A tulajdonnevek sem, legfeljebb jelölik. „Kovács Sári" nem mond nekünk Kovács Sáriról semmit, kivéve, ha ismerjük. A „Kovácsék asztala" tárgyilag ugyan egyedit jelöl, de a kifejezés csak akkor idézi fel a jelölt egyedit, ha láttuk Kovácsék asztalát, tehát ha el tudjuk azt képzelni. A nyelv használ olyan nyelvi eszközöket, melyek az egyedire való vonatkoztatást vannak hivatva szolgálni, funkciójuk éppen csak ebben áll. Wittgenstein találóan mondja: „*Én* — ez nem nevez meg semmiféle személyt, *itt* — semmiféle helyet, *ez* — semmilyen nevet. A neveket csak segítségükkel derítjük fel."[32] A nem észlelhető (vagy nem észlelt) egyedi felfogására irányuló intenció többnyire *leírásban* (evokatív mimézisben, preművészetben) és definícióban (pretudományos gondozással) történik. Persze az egyediség elvileg kimeríthetetlen. Leírása és

[32] I. m. 123.

definíciója egy bizonyos cél vagy szituáció szempontjából lehet csak adekvát, elégséges. A szokások — s ezen belül az erkölcsi szokások —, a normatívák és sztereotípiák adekvátan alkalmazhatók az egyes esetre (egyes döntésben) a fronézis segítségével. De a fronézis — mint erről már szóltunk — újfent csak erkölcsi kategória, méghozzá olyan erkölcsi kategória, melynek használatához intuitív és inventív gondolkodásra és praxisra van szükség. Itt tehát újra túllépjük a magánvaló nembeli objektiváció szintjét.

Minden egyedi döntés — melynél nem egyszerűen szubszumálunk — tartalmazza a moralitás mozzanatát vagy az új megismerésének intencióját. Tartalmazhat (és gyakran tartalmaz) politikai intenciót is. Hogy mikor célszerű kirobbantani egy lázadást — ez nem dönthető el puszta szubszumpcióval: a helyzetnek a lehetőségekhez képest megfelelő analízise, morális döntés, politikai döntés az, ami itt munkában van. Az életpálya megválasztása eldönthető puszta szubszumpcióval (a hagyomány például kijelöli, hogy én mint egy főnemes második fia csak papnak mehetek). De ebben az esetben létrejön az egyes durva kezelése; itt még a magánvaló nembeli objektiváció szféráján belül vagyunk. De ha a hagyomány nem írja elő — vagy nem feltétlenül — jövendő pályámat, akkor legalábbis *lehetővé* válik számomra az egyes figyelembevétele; figyelembe veszem (megkísérlem megfelelően megismerni) saját karakteremet, képességeimet, felmérni helyzetemet, s döntésembe moráliák is belejátszanak (pl. hogy a sok pénz lényegesebb-e számomra vagy az áldozatos szolgálat). Visszautalunk korábbi fejtegetéseinkre, és megismételjük: itt még mindig a valószínűségi cselekvés szintjén vagyunk, tehát egy tapodtat sem hagytuk el a mindennapi gondolkodás és praxis szféráját. De az egyes messzemenő figyelembevételével cselekszünk, méghozzá azért, mert nem pusztán a magánvaló nembeli objektiváció normái motiválnak, hanem ehhez képest heterogén normatívák is.

Itt most már a mindennapi élet alapstruktúrájának elsajátítására vonatkozó fejtegetéseink végére jutottunk. Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy e struktúra alaptendenciájában minden embert vezet, amíg az a mindennapi élet szférájában tevékenykedik. E struktúra elsajátításának szilárd kereteit a magánvaló nembeli objektivációk jelölik ki. De e *struktúrák korrigálása* a *hozzájuk való viszonyban* megtörténhet és megtörténik a *mindennapi élet keretein belül* is. Ebben azonban a magánvaló nembeli objektivációkhoz képest *heterogén* tényezők vezetnek.

E heterogén tényezők kétféle irányban alakíthatják (módosíthatják) a mindennapi élet alapstruktúrájához való viszonyukat. Egyrészt — mint azt láttuk — a pragmatika ideiglenes felfüggesztésével, a teoretikus beállítódás megjelenésével a mindennapi szférán belül (pretudomány). Ugyanakkor a „típusfogalmak" (analógiás fogalmak) analízisével és felemelésével a tudományos fogalmak irányába. Másrészt: az egyes megragadásával nembeliségek alapján, azaz a művészi, mindenekelőtt azonban az erkölcsi magatartás, erkölcsi viszony kidolgozásával újfent a mindennapi életszférán belül. Ahhoz tehát, hogy a mindennapi élet szerkezetét a maga totalitásában meg tudjuk ragadni, a következőkben úgy kell megvizsgálnunk a mindennapi életet, mint a magáértvaló nembeli objektivációk fundamentumát.

IV. RÉSZ

A MAGÁÉRTVALÓ NEMBELISÉGRE IRÁNYULÓ SZÜKSÉGLETEK ÉS OBJEKTIVÁCIÓK CSÍRÁI A MINDENNAPI ÉLETBEN

Én mondom: Még nem nagy az ember.
De képzeli, hát szertelen.
Kisérje két szülője szemmel:
a szellem és a szerelem!

(JÓZSEF ATTILA)

1. A MINDENNAPI TUDÁS[1]

A mindennapi tudás problémáját több oldalról szeretnénk megközelíteni. Először a mindennapi tudás *tartalmáról* beszélünk, majd annak *antropológiai sajátosságairól*, továbbá arról, hogy mit jelent a mindennapokban az, hogy *„tudunk valamit"*, végül a *magáértvaló objektivációk beállítódásainak* megnyilvánulási formáiról a mindennapi gondolkodásban.

a) A MINDENNAPI TUDÁS TARTALMA

A mindennapi tudás *tartalmain* értjük a *valóságról* való *ismereteink azon összességét*, melyet mindennapi életünkben ténylegesen felhasználunk, méghozzá a legheterogénebb módokon (mint cselekvésünk vezetőjét, beszélgetéseink tárgyát stb.).

A mindennapi tudás tehát *objektív* és egyúttal *normatív* kategória. Objektív azért, mert egy korszak, egy társadalmi réteg, egy integráció mindennapi tudásának összessége viszonylag független attól, hogy *egy szubjektum* mit sajátít el az adott tudásból. Normatív azért, mert egy réteg, integráció egészének el *kell* sajátítania ezt a mindennapi tudást ahhoz, hogy a réteg, az integráció funkcióját be tudja tölteni.

Ezzel kapcsolatban néhány disztinkciót kell tennünk. Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy a mindennapi tudásanyagnak létezik egy minimuma. A mindennapi tudás minimuma az ismeretek azon összessége, melyet minden szubjektumnak internalizálnia kell, hogy közegében élni és mozogni tudjon. Ide tartozik a nyelv ismerete, az elemi szokások ismerete, a saját közegében általános partikuláris szokások és kollektívképzetek ismerete, a közkézen forgó eszközök használatának ismerete stb. Hozzá kell tennünk, hogy ezeknek az ismereteknek nemcsak tartalma változik koronként és társadalmi rétegenként, hanem a terjedelme is. Egy modern városi ember szükséges minimális ismerete szélesebb, mint egy középkori paraszté. Itt visszautalunk arra a már említett tényre, hogy az írni-olvasni tudás kötelező ismeretanyaggá csak a mi századunkban vált. Viszont az adott kor mindennapi életének funkcionálásához szükséges mindennapi ismeretek *összessége* nem lehet meg minden szubjektumban. Méghozzá ez a lehetőség egyenes arányban *csökken a munkamegosztás*

[1] Azt a gondolatot, hogy a mindennapi tudás minden tudásunk fundamentuma, először Márkus György fejtette ki *Tudásunk fundamentuma* című, eddig publikálatlan tanulmányában. Márkus ezt a gondolatot nagyobb munkában készül kidolgozni; fejtegetéseimet tehát — melyek különben is csak a kérdés néhány vonatkozását érintik — csupán előzetes tapogatódzásoknak szánom.

növekedésével. Nem magáról az adott munkafolyamat ismeretéről beszélünk — ott ugyanis ez nyilvánvaló. De az osztály- és réteghelyzetből is számos speciális tudás és készség következik. A középkori pásztor nem tudott karddal vívni, de meg tudta mondani a felhők járásáról, hogy másnap esni fog-e az eső. S itt egyik tudás sem pusztán személyes tapasztalat szülötte, hanem hagyományozott. Az öreg pásztor éppen úgy adja át a fiatalnak a felhőtípusok és eső közötti összefüggésekre vonatkozó tudást, mint ahogy a vívómester az ifjú nemesnek a vívás fogásait.

A mindennapi tudásból — mint az ismeretek összességéből — azok az ismeretek „hullanak ki", melyekre már a munkamegosztás bármely szintjén álló egyedeknek sincs szükségük. A tudás összessége ugyanakkor olyan ismeretekkel gyarapodik, melyekre bármely társadalmi rétegnek szüksége van ahhoz, hogy mindennapi életét megfelelő módon vezetni tudja. Az a tudás, mely a felhőjárásból következtet az esőre, kihalófélben van; az időjárásra vonatkozó tudásunkat (legalábbis Európában és Amerikában) ma elsősorban a meteorológiai intézet jelentéseiből merítjük. De például mindenkor a mindennapi tudáshoz tartozott a választékos, ízléses öltözködés képessége; holott ez a tudás vitathatatlanul azoknak a tudása csupán, akiknek elegendő anyagi alapjuk van arra, hogy e tudás szükséglete számukra egyáltalán felmerüljön. Ma viszont ez a tudás — bizonyos szinten — egyre általánosabbá válik. Az autóvezetés tudása viszont bárki számára csak akkor vált elsajátíthatóvá, amikor már megindult az autógyártás. És a példákat lehetne szaporítani.

A mindennapi ismeretek kötelező jellege is rendkívül viszonylagos. Mondottuk már, hogy egy bizonyos minimális ismeretszint mindenki számára kötelező. Ezen túlmenően azonban a munkamegosztásban elfoglalt hely szerint változik az ismeretek kötelező jellege. A nők számára — egészen az utóbbi időkig, s e vonatkozásban helyzetük változása még éppen csak tendencia — mindig is más ismeretek elsajátítása volt kötelező, mint a férfiak számára. Az adott munkamegosztásban elfoglalt hely szerint kötelező és lehetséges ismeretek azonban határozottan elválnak egymástól.

A mindennapi tudás tartalmaiban a „tudni, hogy mi" és a „tudni, hogy hogyan" *egyenlő súllyal szerepel;* többnyire egymástól elválaszthatatlanul is. A „tudni, hogy mi" — tendenciájában — a „tudni, hogy hogyan" előkészítése. Mikor Marx azt mondotta, hogy „nem tudják, de teszik" — akkor nem arról beszélt, hogy az emberek teljesen a „mi-tudás" nélkül cselekszenek, hanem arról, hogy nincs megfelelő, nembeli, magáértvaló (tudományos, filozófiai) tudásuk arról, amit cselekszenek, tehát hogy mindennapi tudás alapján cselekszenek. A „tudni, hogy mi" (a mindennapi tudás szintjén) a „tudni, hogy hogyan" előkészítése, ugyanakkor a „tudni, hogy hogyan" a „tudni, hogy mi" előkészítése is. Miután a mindennapi tudás pragmatizmusának részletesebb elemzésére mégegyszer visszatérünk, egyelőre megelégszünk azzal, hogy az egybeesés puszta tendenciajellegére rámutassunk. Létezik a mindennapi életben — a mindennapi gondolkodás struktúráján belül is — olyan „mi-tudás", melynek egy konkrét, adott „hogyan"-nal semmi összefüggése nincs. Mégis van pragmatikus vonatkozása, amennyiben a tudás az egyed társadalmi tájékozódásának része. Abból a tudásból, hogy „isten teremtette a világot", közvetlenül semmiféle gyakorlati cselekvés nem következett. E tudás nélkül azonban — keresz-

tény közegben — az emberek nem tudtak volna társadalmilag megfelelően mozogni; így tehát — közvetve — megvolt a „készségre" való vonatkozása, ha nem is az adott tudásból *következő* készségre vonatkozott. Ugyanakkor — hogy a problémát az ellenkező oldalról vessük fel — a „tudni, hogy hogyan" lehetséges akkor is, ha a „tudni, hogy mi" ismerete még a mindennapi tudás szintjén sincs jelen, mikor a mindennapi ismeret is többet mondhat a dologról, a cselekvés okáról, mint amit az egyed ténylegesen elsajátít.

Kik és mik hordozzák — és közvetítik — a mindennapi tudás tartalmait, azaz mindennapi ismereteinket? És mi határozza meg, hogy *mennyit sajátítunk* el azokból?

aa) A mindennapi tudás tartalmait — rétegenként, osztályonként gyakran különböző tartalmait — maguk az emberek, a „felnőtt" generációk hordozzák. Méghozzá a felnőtt generációk *mindennapi tudása* képezi a következő generációk mindennapi tudásának alapját. A múltra és a jövőre orientált társadalmakban az arányok ebből a szempontból mégis különbözőek. Míg a múltra orientált társadalmakban a mindennapi tudás tartalmai *majdnem kizárólagosan* korábbi generációk mindennapi tudásából eredtek, addig a jövőre orientált társadalmakban a mindennapi ismeretek változása a szembetűnő. A termelőeszközök fejlődése, a társadalmi viszonyok átalakulása olyan gyors léptű lehet, hogy nemcsak az új generációk szerzik be más forrásokból ismereteik egy részét, de gyakorta a régi generációknak is „át kell tanulniok", bizonyos újfajta mindennapi tudásanyagot kell elsajátítaniok. De a jövőre orientáltság sem változtat azon a tényen, hogy a mindennapi tudás *alapanyagát* elsődlegesen a megelőző generáció hordozza és adja át.

Bár minden ember részt vesz a mindennapi tudás hordozásában és közvetítésében, minden társadalomban vannak többé kevésbé „kiemelt" személyek, akik a tudásanyag átadásában főhelyet foglalnak el. Így például több társadalmi formációban elsősorban a szülők funkciója, hogy ezt a tudást az új generációnak átadják. A természetes közösségekben efféle kiemelt szerepük van az öregeknek, akik már koruknál fogva is a legtöbb társadalmi tapasztalat hordozói. Mindkét esetben — koronként változó mértékben — az átadás formái és módjai többé-kevésbé intézményesedhetnek is. Szoros vallási közösségekben efféle tudás-közvetítő szerepük van a papoknak is; ezzel kapcsolatban csak visszautalunk arra, amit a vallás mindennapi életet szabályozó szerepéről könyvünk második részében mondottunk. Intézményesített tudás-közvetítő — társadalmilag növekvő jelentőséggel — az iskola. Az írásbeliség és a polgári nyilvánosság kialakulásától kezdve ezt a funkciót gyakorolja — részben — a sajtó is. Ma pedig részt vesz ebben a tevékenységben minden tömegkommunikációs eszköz. A rádióból, televízióból tudjuk meg, hogy milyen ételt egészséges fogyasztani, hogyan kell tornáznunk, mennyit jó aludnunk, hogyan viselkedjünk udvariasan egy társaságban stb., mindazt, amit régebben — kivétel nélkül — a korábbi generációk élőszóban és személyesen közvetítettek. Ez az új fejlemény a mindennapi tudás közvetítésének sikerességében nagyon is kétértelmű. Pozitív oldala az, hogy elvileg lehetővé teszi: az egész társadalom egy viszonylag kulturált társadalmi réteg mindennapi tudását kapja kézhez (más lapra tartozik, hogy ezt a lehetőséget a tömegkommunikációs eszközök korántsem használják ki). Negatív oldala

viszont, hogy közlései sosem az egyénhez szólnak. Mikor egy apa gyermekének közvetíti tudását, akkor ugyan egy általános tudás-tapasztalatot ad át, de a személyes kapcsolat révén azt mégis *arra az egyénre szabja*, akinek átadja. A rádió, a televízió azonban százezrekhez beszél, méghozzá személytelen százezrekhez, az átadott tudás ennélfogva semmilyen formában nem lehet egyénhez szabott (még az átadás módjában sem, nemcsak tartalmában). Továbbá: a réteg- és osztálykülönbségek meghaladása a tudásformálásban alkalmas lehet arra, hogy megfosszon egyes osztályokat (elsősorban a kizsákmányoltakat) saját szükségleteikből eredő, azokat közvetítő saját tudásuktól s azt más osztályok szükségleteit és érdekeit kifejező tudásanyaggal helyettesítse. Ez teszi a tömegkommunikációs eszközöket a *manipuláció* többé-kevésbé sikeres szerveivé.

Mondottuk, hogy a mindennapi tudás hordozói elsődlegesen a „felnőtt" generációk. De természetes, hogy egy következő generáció mindennapi tudása — még a múltra irányuló társadalmakban sem — nem merül ki *a maga egészében* a ráhagyományozottban. Ez a tudásanyag szűkül, illetve gyarapodik a mindenkori generációk társadalmi szükségleteinek megfelelően. A szűkülésről már szóltunk; ez akkor következik be, ha egyfajta tudás a mindennapos használatban feleslegessé válik. A bővülésnek két forrása van. Az egyik: az új társadalmi szituációkban, új feladatokból létrejövő *új társadalmi tapasztalatok*, tehát olyan mindennapi tapasztalatok, melyek *mindennapi tapasztalatokként rögződnek, mindennapi tudás formájában*. Ezek azután már hagyományos módon közvetítődnek az új generációkhoz. A másik: *a magáértvaló nembeli objektivációk szférájából a mindennapokba süllyedt, oda tudatosan bevezetett, vagy a mindennapi életre alkalmazott ismeretek.*

A mindennapi életbe többnyire tudatosan bevezetett, de nem közvetlenül a mindennapi tapasztalatból merített ismeretek bizonyos vallásos ismeretek is, elsősorban a tételes vallások esetében. Tudjuk, hogy a vallásos gondolkodás szerkezetileg rokon a mindennapi gondolkodással, különösen a partikuláris egyed mindennapi gondolkodásával. De ez nem annyit jelent, mintha különböző vallások rendszerei — olyan vallásoknál, ahol ilyen rendszerek egyáltalán léteznek — a mindennapi tapasztalatokból egyszerű intentio rectával kialakíthatók lennének. A vallásos tudás egy elidegenedett magáértvaló objektiváció ideológiája, s mint ilyet kell „bevinni" az egyszerű emberek köznapi gondolkodásába. Természetesen: ha egy vallásos tudás már kialakult, akkor annak a mindennapi tudás számára elengedhetetlen elemeit újra csak a felnőtt generációk mindennapi tudása hordozza, ezek adják át a következő generációknak. De a vallás intézményesített képviselői (papok, jósok, a teokrácia vezető funkcionáriusai) mindig újra és újra „beleszólnak" ebbe a folyamatba, megakadályozzák, hogy a tudásátadás a maga „természetes" útját járja, tehát hogy az helyi tapasztalatok, partikuláris ismeretek beolvadásával lassan eltávolodjon az eredeti dogmatikától. Különösen szembetűnő ez az állandó beleszólás, helyreigazítás, az eredeti tudás „tisztaságára" vonatkozó igény megnyilvánulása a világvallások esetében. (A kereszténység elképzelhetetlen a babonák és az eretnekségek elleni harc nélkül.)

Hasonló módon süllyed le a tudományos tudás is a mindennapi tudásba. Ez a folyamat — a vallásos tudástól elkülönült formában — határozottan újkori jelenség.

A tudományos igazságok tudatos bevezetése a mindennapi ismeretanyagba ennél is későbbi; a polgári tömegközlő eszközök elterjedésével párhuzamos. A személyes „felvilágosítás" — bármilyen jelentős is legyen ideológiailag — össztársadalmilag ebben igen kis szerepet játszik. S egyedül az V. század Athénjét hozhatnám fel annak példájául, hogy filozófiai tudás egy egész társadalmi integráció mindennapi tudásának szerves részévé válik személyes közlés közvetítésével.

Bár a mindennapi tudásba asszimilált vallásos tudás őseredetien szintén „leszármazott tudás" volt, a vallásos ismereteket a mindennapi gondolkodás „éppígylétükben" tudta asszimilálni (éppen a két típusú gondolkodás rokonsága következtében), persze, csak ha „lefordították" ezeket a köznapi képzetek nyelvére. A tudományos tudásnál azonban más a helyzet. A mindennapi tudás átveszi — átveheti — a *tudomány* egyes *eredményeit*, de nem veheti át *a tudományos tudást magát*. Amikor egy tudományos igazság lesüllyed a mindennapi gondolkodásba, akkor a mindennapi tudás „asszimilálja" azt, saját szerkezetébe vonja. A tudományos és mindennapi tudás különbségéről még beszélni fogunk, ezért itt csak utalhatunk néhány problémára. Mindenekelőtt arra, hogy a mindennapi tudásban az egyes tudományos eredmények elszigetelten jelennek meg (elszigetelve saját homogén médiumuktól), belevonva a mindennapi gondolkodás *pragmatizmusába*. Részint úgy, hogy egy köznapi cselekvés puszta gondolati ugrópontjaivá, előkészítőivé válnak, másrészt úgy, hogy heterogén információk szerepét töltik be. Végül pedig úgy — s ez is praktikus felhasználás, bár a legmagasabbrendű —, hogy segítenek a mindennapi élet defetisisztikus megszervezésében, az életvitel kialakításában. (Különösen vonatkozik ez a filozófiai tudás „lesüllyedésére".) De a mindennapi tudás szintjén nem várhatjuk el a tudományos eredmények *genezisének* ismeretét, sem bizonyításukat, sem levezetésüket. A tudomány számára a tudományos eredmény a szó szoros értelmében eredmény, mely — végső soron — bizonyos evidenciákon nyugszik. A mindennapi gondolkodás (tudás) számára a tudományos tudás „készen kapott", és önmagában *evidencia értékű*. (Honna tudod? Mert olvastam az újságban.)

Vessünk néhány pillantást a tudományos tudás mindhárom felhasználási módjára. Azt mondjuk gyermekünknek: egyél citromot, mert abban sok a C-vitamin. Ebben a kijelentésben egy tudományos ismeret fejeződik ki. De ha ugyanazon anyákat, akik a C-vitamin fogyasztását ajánlják gyermeküknek, megkérdezzük: mi az, hogy vitamin? Mi a C-vitamin vegyi összetétele? Hogyan mutatható ki a citromban ennek a vegyületnek a jelenléte? — akkor a C-vitamin fogyasztásának lelkes rajongói ezekre a kérdésekre nem tudnak választ adni. Nincs is erre szükségük, mert a C-vitamin számukra nem tudományos kutatás tárgya, hanem gyermekük étrendjének összeállításával kapcsolatos, nagyon is gyakorlati tevékenységükhöz szükséges tudományos eredetű ismeret. Ezért a C-vitamin létezésének tényét éppen olyan nem bizonyítandó és nem cáfolható tényként, „készen" veszik át, mint a szokásstruktúrákat és a tárgyak használatát, s mint öt évszázaddal ezelőtt az öreg javasasszonyoknak hasonlóképpen az étrendre vonatkozó tanácsait. A tudományos ismeretek efféle alkalmazása tehát lényegében nem változtatja meg a mindennapi tudás szerkezetét.

A mindennapi tudásba „leszármazott" tudományos információk természetesen nem mindig játsszák a gyakorlatot előkészítő tudás szerepét. Kielégíthetik egysze-

rűen az emberi *érdeklődést* és *kíváncsiságot*. A dolgok éppígylétére vonatkozó érdeklődés és kíváncsiság a mindennapi gondolkodáson belül kétségtelenül a teoretikus beállítódás csírája. Ezek az emberi magatartások szükségesek voltak ahhoz, hogy tudomány egyáltalán létrejöhessen. De az érdeklődésből és kíváncsiságból — a világ ismeretére vonatkozó érdeklődésből és kíváncsiságból — megszerzett tudományos információ még korántsem tudományos tudás. Az információk elsajátításának és a mindennapi tudásba való asszimilációjának szerkezete megint nem különbözik lényegében attól a módtól, amellyel régebben az emberek egyáltalán nem tudományos (babonákon, mítoszokon alapuló) információkat gyűjtöttek. Mindennapi tudásunkban ugyanúgy viszonyulunk ahhoz a kijelentéshez, hogy a föld gömbölyű, mint ahhoz, hogy egy teknősbékán nyugszik. Egyik tételt sem tudjuk bizonyítani vagy cáfolni, mindkettőt evidenciaként vesszük tudomásul. Persze: előfordul — és nem is ritkán —, hogy valakit a puszta kíváncsiság és érdeklődés odáig visz, hogy nem fogadja el a tudományos eredményt készként, adottként, hanem utánanéz genezisének, behatol egy adott tudomány sajátos médiumába. Ekkor azonban már nem mindennapi gondolkodásról, hanem a tudományos gondolkodásba való felemelkedésről van szó (amitől az egyed még nem szükségképpen válik tudóssá).

A tudományos információszerzés és ennek beépítése a mindennapi tudásba nem csupán kíváncsiság, érdeklődés következménye lehet. Bizonyos társadalmi közegek megkívánják ezeknek az információknak az ismeretét, ez egyszerűen a *műveltséghez* tartozik. Egy adott társadalmi közegben való mozgáshoz van szükségünk rá, és ezzel — ha közvetetten is — visszanyeri pragmatikus jellegét. Köztudomású például, hogy bár a gyermekeknek a felsőbb iskolákban tudományos szinten (ha alacsony tudományos szinten is) oktatják a szaktárgyakat s bevezetik őket az adott tudományok homogén médiumába, ami a későbbiekben a tanulókban „megmarad" — amennyiben többé nem foglalkoznak a tudománnyal —, az lényegében csak a tudományos információ, az, amit egy adott társadalmi közegben a későbbiekben felhasználni tudnak, illetve kénytelenek.

Megint más funkciója van a tudományos (illetve filozófiai) ismereteknek az életvitel kialakításában. A nem ideológiai természettudományos tudás hatása ebben a vonatkozásban félreeső (betegségemről való tudásom például egy vonatkozásban, de csak egy vonatkozásban rendezheti életvitelemet). Annál nagyobb szerepük van itt az ideológiai töltetű tudományoknak. Nem kell bizonyítanunk, hogy az epikureus elvek ismerete hogyan vezette hosszú évszázadokon keresztül az ehhez a filozófiához csatlakozók életét, vagy hogy a marxizmus gondolatainak megismerése hogyan alakította át munkások százezreinek életvitelét. Alá kell azonban húznom, hogy itt sincs szó tudományos megismerésről (ahogy filozófiáról sem). France Coignard abbéja tudott epikureus életelvek szerint élni, anélkül, hogy képes lett volna az epikureus tanokkal szemben álló elméletek filozófiai síkon való cáfolatára. Azok a munkások, akik a marxizmus alapján változtatták meg életvitelüket, legfeljebb annak néhány — bár alapvető — végkövetkeztetését ismerték; alig-alig akadt közülük valaki, aki akár csak olvasta volna is *A tőkét*.

A művészet esetében bizonyos értelemben másként áll a helyzet — mivel a művészet funkciója a mindennapokban nem elsődlegesen a mindennapi tudásba való

lesüllyedés, annak gyarapítása. A művészet élvezésében, a katarzisban — természetesen a katarzis intenzitásának arányában — minden egyes mindennapi ember kiemelkedik saját mindennapiságából, és felemelkedik — a művészet homogén médiumának segítségével — egy magáértvaló szférába, mely ezzel számáravalóvá válik. De ha a kérdést abból a szempontból vetjük fel, hogy vajon a műélvezet mennyire gyarapítja mindennapi tudásunkat, hogyan illeszkedik e tudás szerkezetébe, akkor itt is hasonló — bár nem azonos — következtetésekre kell jutnunk, mint a tudomány és filozófia esetében. Minden műalkotás ad ismeretet (információt) a világról és önmagunkról, s ugyanakkor sajátos értékhierarchiát realizál, mely megfelel a nembeli értékek saját, objektív hierarchiájának. Nem ritka, mikor az ismeretanyag (a műalkotás tartalma) önálló életet kezd élni a műalkotás utóhatásában, tehát a művet élvező egyed azt mint tiszta információt internalizálja. Ennyiben a műalkotásból is lehet „tanulni" olyan tudást, mely praktikus magatartásunk vezetője lesz (pl. hogyan kell szerelmet vallani). Oktat a precedensre (ha más így és így cselekedett, én is cselekedhetem így). Eszményeket ad, hogy a hősökhöz hasonló módon viselkedjünk stb. A műalkotás is hasonlóképpen elégítheti ki a puszta érdeklődést és kíváncsiságot, mint a tudományos információ. Megtudjuk egy regényből, hogyan élnek idegen országokban, hogyan viselkednek olyan más társadalmi rétegekbe tartozók, akikkel személyesen sosem érintkeztünk stb. De a műalkotás értékhierarchiára alapozott felépítése egyszersmind életvitelünk kialakítására erős befolyással lehet. Vissza kell utalnunk a rilkei „változtasd meg élted"-re, amit a költő szerint minden műalkotás sugall. Ennyiben a mű erkölcsi tartalmakat és ítéleteket közvetít, melyeknek erkölcsi sajátosságaiknál fogva lehet életvitelt változtató és rendező erejük (és így töltenek be aztán ismét magasrendűen praktikus funkciót).

Két oldalról világítottuk így meg a mindennapi tudás tartalmának változását. Utaltunk arra: hogyan következik be ez a változás „alulról", a társadalmi szükségletek és egyéni szükségletek oldaláról, a társadalmi tapasztalat és egyéni tapasztalat megfogalmazásából és általánosításából, s utaltunk arra is, hogy ebben a változásban milyen szerepet játszik a magáértvaló nembeli objektivációk lesüllyedése, közvetítése. Most még néhány szót kell ejtenünk arról, hogyan „találkozik" a két forrásból eredő tudás a mindennapi tudás szintjén.

Először a találkozás struktúrájáról, majd tartalmáról beszélünk. Ami a struktúrát illeti: az eddig elmondottakból következik, hogy e találkozások esetében éppen a mindennapi gondolkodás struktúrája nyomja rá bélyegét a tudás egészére. De amennyiben a nem mindennapi tudás szerepe a mindennapokban az életvitel átalakítása (vagy egyenesen: kialakítása), akkor — ha nem is változik meg maga a mindennapi tudás struktúrája — mégis megváltozik a mindennapi életet élő ember *ehhez való viszonya*. S ez — végső soron — az adott szerkezeten belüli lehetséges *eltolódásokhoz* vezet. E kérdésről a későbbiekben még beszélni fogunk.

Ami a tartalmat illeti: a magáértvaló nembeli objektivációk egy adott társadalmi szükséglet kielégítésének intenciójából születnek (akár tudják ezt a művek alkotói, akár nem). Ugyanezeket a társadalmi szükségleteket érzik és élik át (ha csak részlegesen is) a mindennapi életet élő emberek mindennapi tapasztalataikban, fogalmazzák

meg — a partikularitás síkján, illetve a magánvaló nembeliség síkján — mindennapi tudásukban is. Bármilyen részlegesek is — a munkamegosztás következtében — ezek a mindennapi tapasztalatok, mégis: részlegességükben, egyoldalúságukban, a gyakorlattal való közvetlen egységükben bizonyos értelemben ugyanazok a tapasztalatok. Ugyanakkor: a nyelvben rögződött konceptuális séma egységes fogalmi bázisa minden magáértvaló nembeli objektivációnak is. Ezért a magáértvaló nembeli objektivációkkal való találkozás — ezek lesüllyedése esetében — tartalmilag „ráébredést" is jelent, illetve jelenthet. A tudomány (társadalomtudomány), a filozófia, a művészet (tartalom) megfogalmazott és más szférákból készen átvett ismeretei tudatosíthatják ezeket a tapasztalatokat, ráébreszthetik az embert éppígylétükre, és ezzel *befolyásolhatják a mindennapi tapasztalást* is. Aki nagyszámú és rendszertelen tudományos információ birtokában van, képessé válhat arra, hogy egy új tapasztalatát az itt elsajátított tudás alá szubszumálja, mi több: képes olyasmit tapasztalni, amit eddig nem tapasztalt. Az impresszionista festészet olyan színek észlelésére tanította meg az embereket (a mindennapi tudáshoz tartozó természetszemléletükben), amilyeneket addig nem észleltek. Természetesen korábban is rendelkeztek a megkülönböztetés fiziológiai képességével, a színeket mégsem „vették észre". Az irodalom olyan emberismeretre taníthat (s az emberismeret tisztán a mindennapi tudás síkja), amely ugyan az egyén szükséglete volt, de melyre korábban nem volt meg a képessége. A zeneileg képzett fül másként észleli a zajokat (tudjuk például, hogy Bartók egyszer egy házból éjszaka is meghallotta egy macska fájdalmas sírását, és elindult a hang nyomában; senki más nem hallotta a hangot, és mikor már meghallotta, nem tudta, hogy milyen hang). Egy munkás, aki elsajátította a marxizmust, másként érzi magát kizsákmányolt mivoltában, mint annak előtte („rossz" érzése tudatos felháborodássá változik). S a pédákat lehetne szaporítani. De gyakorta a mindennapi tapasztalat is felülbírálhat magáértvaló objektivációkat, megérezheti bennük a „nem hiteles" jelleget. Nem ritka az sem, hogy bizonyos magáértvaló objektivációk csak mindennapi tapasztalatokat fogalmaznak meg, s ezért gyakorlásuk (megfelelő gyakorlásuk) a mindennapi tudás szerves része lesz (pl. népdalok). Bizonyos esetekben a tudás forrása maga is bizonytalan (pl. közmondások, rigmusok stb.). Az utóbbi példákról azt mondhatnánk, hogy csak az emberiség egy primitív fejlődési stádiumára jellemzőek. De a felvilágosodás és a német klasszika rendkívüli előszeretete a népköltészet iránt azt mutatja, hogy ebben valami normatívat is láttak; lehetőséget arra, hogy a munkamegosztástól megszabadult emberiség — ha csak néhány vonatkozásban is — szervesebb egységet teremtsen az „alulról" és „felülről" jövő mindennapi tudás között. S ha utópisztikusnak is tartjuk a fiatal Marx koncepcióját, mely szerint a kommunizmusban nem lesznek festők, azt már korántsem tartjuk utópisztikusnak, hogy nagy számban lesznek olyan emberek, akik többek között festenek is; olyanok tehát, akik egyéni élettapasztalataikat magáértvaló objektivációkban fejezik ki, akik saját partikularitásukat tudják nembeli szintre emelni — ha nem is olyan képességgel, mint maguk a festők. Hogy a kommunizmusban a mindennapi tudás „felső" és „alsó" forrásai közötti szakadás csökkeni fog — megtartva a mindennapi tudás általános szerkezetét, ez — úgy hiszem — a társadalmi munkamegosztás megszűnéséből magától következik.

bb) Röviden még az egyéni szükségletből, illetve egyéni tapasztalatból kisarjadó mindennapi tudásról. Minden tudás természetesen egyedek tapasztalatából jön létre — de nem minden egyedi tapasztalat *egyaránt* társadalmi tapasztalat, egyaránt általános, egyaránt kiterjeszthető, egyaránt jelentős egy adott réteg, integráció számára. Világos, hogy az egyedek tapasztalatai annyiban épülnek be a mindennapi tudás általános tartalmai közé, annyiban hagyományozódnak — szélesebb körben — a későbbi generációkra, amennyiben társadalmilag viszonylag általános szükségletekre, illetve azok kielégítésére vonatkoznak, amennyiben tipikus szituációkból erednek. A mindennapi tudás érvényességének tehát széles skálája van a puszta egyediségtől az általánosságig. A tisztán egyedileg érvényes tudás a mindennapi életben igen gyakori. Ha rájövök arra, hogy X. Y. állandóan becsap engem, akkor ez saját életem számára igen fontos tudás lehet, de korántsem olyan, amely ebben a formájában viszonylag általánosabb tudássá válhat (legfeljebb azokkal érdemes közölni, akik szintén kapcsolatban állnak X. Y.-nal, bár nem biztos, hogy azokat is becsapja). Az egyedi tudás — feltéve, ha mint *egyedi* tudást tudatosítjuk — igen fontos az emberek mindennapi életében. Haszna csak akkor válik kárrá, ha alkalmazzuk rá a mindennapi gondolkodásra oly jellemző túláltalánosítást. Tehát, ha az egyedi tapasztalatot — hamisan — túláltalánosítjuk, általános érvényű tudás látszatává változtatjuk. Mondjuk ekképpen: „engem mindenki becsap" vagy ekképpen: „minden ember csaló". Az *egyes-általános* tévesztés az előítéletek egyik jelentős ismereti forrása.

cc) Az egyedi tudás mellett a mindennapi életben jelentős szerepet játszik a *partikuláris tudás* is. A tudás kétféleképpen lehet partikuláris: *a tudás jellegénél fogva és a társadalmi előírások, szokások, normák erejénél fogva.* Az előbbi akkor jön létre, ha a tudás valóban csak egy szűkebb kör számára hasznosítható. A szabónak sok mindent kell tudnia a ruhaanyagokról, amit senki másnak nem kell tudnia; a szaktudósnak tudnia kell, hogy a világon kik foglalkoznak hozzá hasonló témákkal: ez nem tudományos tudás, hanem a tudós mindennapi tudása (s mint olyan, partikuláris); elvileg nem különbözik egy kereskedő arra vonatkozó tudásától, hogy kik a vásárlói. — A történelemben azonban nagyon jelentős szerepet játszott a mindennapi tudás azon típusa, mely társadalmi előírásoknál fogva maradt partikuláris. Ilyen minden *„titok"*. *A titok bizonyos mindennapi tudástartalmak privilegizálása.* „Beavatottság" valamilyen mindennapi tudás ismeretébe, mely nem egyszerűen generációról generációra száll, hanem csak bizonyos elv szempontjából kiválasztottakra öröklődik. Lehet persze e titkoknak gazdasági funkciójuk (mint például a technikai céhtitkoknak a középkorban), lehet funkciójuk ideológiai hatalom biztosítása (bizonyos misztériumokba való beavatottság), de lehet pusztán a különállás, a beavatottság öncélú eszköze is (családi titkok egy típusa stb.). Gyakran ölti partikuláris tudás formáját az anticipáló gondolkodásból eredő tudás (mely egy állítólag a jövőben bekövetkező eseményre vonatkozik). Az utóbbinak mindig nagy társadalmi jelentősége van akkor, ha a jövőre való tudás egy *akcióra* vonatkozik, melyet a tudás elterjedése megakadályozhat. A tudás partikuláris mivoltának megőrzése olyan jelentős lehet, hogy mindig is *ceremóniákhoz* kötötték. Meg kell esküdni, hogy nem mondjuk el azt, amit hallottunk, vagy nem áruljuk el egy csoport terveit stb. A partikuláris tudás közlése (illetéktele-

nekkel való közlése) mindig is bűnnek számított, függetlenül attól, hogy volt-e az adott tudás közlésének gyakorlati kára vagy sem.

Privilegizáltnak lenni a mindennapi tudás területén hallatlanul nagy vonzóerő. Elég arra utalnunk, hogy milyen nagy szerepet játszik a titok a gyermekek játékaiban. Ugyancsak nagy vonzóerő a tudás privilégiumával való *kérkedés*. A titkok elfecsegése legalább annyira általános, mint azok megőrzése. A titkok kiadásának hatalmas többsége valóban nem tudatos ártani akarásból vagy haszon iránti vágyból fakad, hanem a privilegizáltság magamutogatásából. Többnyire ez a helyzet még egy embertől kapott, pusztán személyesen bizalmas közlés kiadásának eseteiben is.

A magáértvaló nembeli objektivációk *elvileg* általános és nyilvános tudást közölnek. Ezekben tehát elvileg nincsen titok. Az erkölcs sosem volt titkos — nem léteztek titkos erények. A tudomány tudománnyá válásának egyik alapfeltétele volt, hogy megküzdött a céhek titoktartásával, hogy kivívta a nyilvános közölhetőség és közlés jogát, a mindenki számára szóló hozzáférhetőség elvi jogát. A művészet technikai oldalának lehettek és voltak is titkai (bizonyos festékek keverése, kötőanyagok, eljárások). De a műalkotás maga nem volt és nem lehetett „titkos". Amennyiben megtekintése titkos rituálékhoz kötődött, az vallásos funkciójából, nem pedig művészi lényegéből következett. A vallások — magán- és magáértvaló nembeli objektivációvá, világvallásokká való emelkedésük óta — olyan mértékben tartalmaznak titkos tudást, amilyen mértékben nem szakadnak el a mindennapi gondolkodás szerkezetétől. Amennyiben a titok a magáértvaló nembeli objektivációkban megjelenik, akkor nem az objektivációból magából, hanem ennek a mindennapi életre való vonatkozásából fakad. Gondoljunk csak az orvosi titoktartásra. Ez legcsekélyebb mértékben sem vonatkozik a tudományos eredményekre. Az orvostudománynak — mint tudománynak — az eredményei ugyanúgy nyilvánosak, mint bármely más tudományé. A titoktartás csak az empirikus (kezelt) egyedekre vonatkozik, tehát arra, hogy az adott betegség melyik empirikus egyedhez „tartozik". Ez azonban a mindennapi tudás része és a tudományos tudás szempontjából teljességgel közömbös. A „titok" itt is azt jelenti, mint általában: partikuláris tudás, mely csak a beavatottakkal (ebben az esetben más orvosokkal) közölhető, s melynek kifecsegése éppen ezért megsérti az etikát.

b) A MINDENNAPI TUDÁS ANTROPOLÓGIAI SAJÁTOSSÁGAI

A mindennapi tudás *antropológiai sajátosságairól* szólva mindenekelőtt a következőket kell megjegyeznünk. Ahhoz, hogy felnőtt generációk tudását internalizáljuk, hogy új tudásokra tudjunk szert tenni, mindenekelőtt el kell sajátítanunk az emberi észlelést, bizonyos érzelmi attitűdöket és a nyelvi gondolkodást. Tehát *meg kell tanulnunk észlelni, érezni, gondolkozni*. Hogy e három tényező csak elméletileg szétválasztható, gyakorlatilag — a mindennapi életben — egymástól elválaszthatatlan egységben jelenik meg, annak a mi szempontunkból döntő jelentősége van. A mindennapi életben nem létezik „tiszta" észlelés, „tiszta" gondolkodás, „tiszta" érzelem. Illetve az első (tiszta észlelés) csak kivételes, az emberiség fejlődése szempontjából jelentek-

telen határesetekben. (Gehlen erre hozza fel példának a hirtelen erős fény reflexszerű észlelését.) Ha egy tárgyat sikeresen létrehozok, ha azt mondom valakinek: „ha bátor leszel, barátod leszek", ha felbámulok a csillagos égre, ha szerelmet vallok, ha ránézek az órámra és kiugrom az ágyból — ki tudná ezekben a nagyon is mindennapi esetekben az észlelést, a gondolkodást és az érzelmet egymástól elválasztani?

aa) Márkus György az észlelés problémáját megvilágító tanulmányában ezt általában egyfajta készenléti állapotként jellemzi.[2] A külső és belső affekciók végtelensége azáltal válik, illetve válhatik szignállá, hogy az önfenntartásunk szempontjából lényegesekre készenléttel (tehát észleléssel) reagálunk. Az állat számára nem érzékszerveinek felépítése, hanem az állatfaj összbiológiai konstitúciója (mi az, ami a faj önfenntartása szempontjából lényeges) dönt az észlelhetőség határairól. Közismert Engels példája a sas és az ember látásáról. A sas szeme önmagában tökéletes látószerv; de a sas összbiológiai konstitúciója megszabja, hogy ezzel a szemmel rendkívül keveset „lát meg" — ugyanis csak a számára biológiailag jelentőset. Ahogyan az ember önfenntartása társadalmivá válik, úgy szabadulnak fel az ember észlelőképességei az állati egyoldalúság korlátai alól. Az ember — elvileg — *mindent* képes észlelni, ami érzékszervei észlelőképességének határán belül van. Az észlelésnek ez a „felszabadulása" minden állatfaj pusztulásához vezetne. De az ember mégsem pusztul el a „Sinnüberflut"-ban (észlelésözönben),[3] mert az ember kialakulásával párhuzamosan azonnal létrejön az észlelés társadalmi-konceptuális irányítása. Megint az önfenntartás választja ki, hogy mit és hogyan észlelünk, de *most már nem a puszta biológiai, hanem a társadalmi önfenntartás.*

Az ember számára az észlelés biológiai „megérésétől" kezdve minden észlelhető. De észlelési típusokra vagyunk beállítva (tárgyak, formák, színek), tehát konceptuális séma közvetítésével, „rendezetten" észlelünk. Így már észlelési típusainkat is társadalmi létünk „formálja". Elsődlegesen az „átvett", tehát az előző generációktól készen kapott tudás irányítja észleléseinket. S ebben az irányításban a nyelv játssza a vezető szerepet. A gyermeknek meg kell tanulnia emberien észlelni, tehát *úgy* és *azt* észlelni, amit és ahogyan a felnőtt világ prezentál számára. Nem valami gömbölyűséget észlel, hanem labdát — az észlelést emberi észleléssé a tárgy megnevezése, illetve funkciójának megismerése teszi. Nem „a piros színt" kezdjük észlelni, hanem a piros színű tárgyakat, tehát azokat a tárgyakat, melyeknek a piros szín a megkülönböztető indexe (a szín esetében a funkció nem játszik elsődleges szerepet). Ha pedig eljutunk „a piros" vagy „a gömbölyű" észleléséig, ez nem út visszafelé, a tiszta észleléshez, hanem ellenkezőleg: a konceptuális általánosítás magasabb szintjének eredménye.

A másodlagos minőségek (és a belső érzetek) „éppígylétének" konceptualizálhatatlansága — amiről már beszéltünk — ezen az összefüggésen mit sem változtat. Az „éppígylét" konceptualizálásának problematikus volta eleve csak úgy *tudatosodhatik* az

[2] Lásd Márkus György: *Az észlelés és a pszichofizikai probléma.* Filozófiai Szemle 1968. 2. sz.

[3] Gehlen kifejezése. *(Der Mensch.* Bonn 1950.)

emberben, hogy ezt az észlelésre vonatkozó társadalmi konszenzuson mérjük, arra vonatkoztatjuk. A „te nem tudod, hogy én pontosan milyen fájdalmat érzek" — feltételezi, hogy a másik tudja, mi a fájdalom, tehát, hogy a konszenzus fennáll. Hogy ebben az esetben lehetséges a megtévesztés is, ez nem az észlelés problémája (belső gondolati történésekre vonatkozóan ez a lehetőség éppen úgy fennáll). Természetesen: a másodlagos minőségeknek és a belső észleleteknek az egyetemes konszenzusra való vonatkoztatása a mindennapi magatartás sajátja, nem pedig a filozófiáé.

A korábbi generációktól átvett tudás az, amelybe új észleléseinket „rendezzük". Itt tehát az analogikus szubszumpció van munkában. Ha valami egészen újat, váratlant észlelünk, akkor kimondva vagy kimondatlanul, de rákérdezünk: „hát ez meg mi?" A kérdés már kifejezi az igényt arra, hogy az új jelenséget a mindennapi tudás kategóriáiban rendezzük. A „*csoda*" fogalma ezért igen nagy szerepet játszik a mindennapi gondolkodásban. Ez a kategória egyszerűen arra szolgál, hogy alá szubszumáljuk mindazokat a jelenségeket, melyeket észleltünk ugyan (vagy mások azt állították, hogy észlelték) — mégsem rendezhetők a köznapi tudás struktúrájába.

Észleléseink köre és tartalmai a történelem folyamán rendkívül változóak. Ugyanakkor: az egyed életében az észlelés köre bővül. A gyermek sok mindent nem észlel, egyszerűen azért, mert nem tudja, hogy létezik. A számára ismert dolgokból viszont többnyire többet vesz észre, mint a felnőtt; ezek számára lényegesebbek. Az észlelés tényleges köre osztályonként és rétegenként is különböző. A szegény ember az előkelő kirakatban csak azt veszi észre, hogy gazdag és fényes. A gazdag ember egészen az árnyalatokig észreveszi az áruk közötti különbségeket is. A munka, a munkamegosztásban elfoglalt hely, az egyéni szükséglet, az érdeklődés — mindennek irányító szerepe van észlelési körünk, illetve tartalmaink kialakulásában.

Ismételjük tehát: az ember — elvileg — mindennapi életében mindent észlelhet, amit érzékszervei felfogni képesek. De valójában csupán azt észleli, amit a mindennapi tudás számára mint észlelendőt és észlelhetőt közvetít. Tehát az „észlelésözönt", amit az ember számára társadalmi konstitúciója tesz lehetségessé, ugyanez a társadalmi konstitúció teszi — közvetetten — lehetetlenné.

A tudományos észlelés éppen úgy tudás-vezetés, mint a mindennapi. Csakhogy nem a mindennapi, hanem a tudományos tudás (tudományos fogalmi rendszer) az, ami vezeti. Márkus György kifejezésével[4]: a tudomány érzéki-tapasztalati evidenciáját „saját megfigyelései" alkotják. A tiszta általános fogalmakkal, saját konceptuális rendszerrel operáló tudomány felfüggeszti az analógiát, a köznapi fogalmak alá rendelést és így szervezi meg saját észlelését. A társadalmi tudományokban ez a saját észlelés olyan mértékben válik döntővé, amilyen mértékben fetisisztikusak maguk a mindennapi fogalmak. A természettudományokban viszont a tudomány tudománnyá válása és a saját megfigyelés kialakítása szükségképpen párhuzamos jelenségek. Itt az észlelés (eszközök segítségével) messze túlhaladhatja az érzékszerveink által adott lehetőségeket.

A művészetben az észlelés sosem haladhatja meg az érzékszervek határait. Mi több (mint ezt már Aquinói Tamás is megfigyelte), csak két érzékszerv észlelései játszanak

[4] Lásd Márkus György: *Tudásunk fundamentuma.* (Kézirat)

benne szerepet: a látásé és a hallásé. A láthatóság és hallhatóság különböző formái képezik a műalkotások homogén médiumait. A művészi észlelés is *irányított:* maga a homogén médium irányítja, mégpedig mind az alkotás, mind a befogadás folyamatában. Ebből világosan következik, hogy a művészetnek is van „saját észlelése", ha más formában is, mint a tudománynak. A saját észlelés vajmi ritkán jelenti itt azt, hogy más tárgyra irányul, hanem inkább, hogy másként megy végbe. Itt sem szubszumálódnak ugyanis az észlelések közvetlenül a mindennapi fogalmak alá. Ami nem annyit jelent, mintha a művészi észlelés kifejezhetetlen lenne mindennapi fogalmakban; az irodalomnak nincs más nyelve, mint a köznapoknak. A költőiség nem a nyelv más, eltérő mivoltában, hanem másfajta felhasználásában áll. De még ebben az esetben is, midőn a művészi észlelés köznapi fogalmakban rögződik — a fogalmak használatuk módjában, összefüggésük megkomponálásában egy olyasfajta különösség megragadásának eszközei lesznek, melyben az általánosság nem az általánosan elfogadott, hanem a nembelileg lényeges. Ezért lesz más maga az észlelés is. Vulgárisan kifejezve: a művész mást lát, illetve másként lát a műalkotás létrehozásakor, mint a mindennapi életében; és a műalkotás mást láttat meg az emberrel, mint köznapi tapasztalatai.

Úgy hisszük, hogy a mindennapi észlelés és gondolkodás elválaszthatatlanságát elégségesen jeleztük. Most még néhány szót szeretnék szólni a mindennapi észlelés érzelmi telítettségéről. Ennek nyomai már a magasrendű állatoknál is megfigyelhetők. Csak itt az érzelmi skála még nagyon szűk (öröm, szomorúság, düh, kellemesség, kellemetlenség stb.). Az embernél azonban a legkülönbözőbb érzelmek differenciálatlan „vegyületei" kapcsolódnak — több-kevesebb intenzitással — az egyes észleletekhez. A fényes, gazdag kirakat megpillantása járhat örömmel, szomorúsággal, dühvel, vággyal, felháborodással, irigységgel, csodálattal, büszkeséggel — s mindezek legkülönbözőbb együttesével. A por megpillantása az asztalon ébreszthet dühöt, rezignációt, intimitásérzést, undort stb. Világos, hogy egy észlelet érzelmi telítettsége nagymértékben függ attól, hogy mi az észlelt tárgy vagy esemény társadalmi és egyéni jelentése, milyen esetleges emlékek, asszociációk fűződnek hozzá, hogyan elégítik ki vagy nem elégítik ki szükségleteinket stb.

Eddig a kérdést csak abból a szempontból világítottuk meg, hogy az észlelést érzelem kíséri. De az érzelemnek ugyanúgy lehet *irányító szerepe* egyes észlelések létrejöttében, mint a gondolkodásnak. Mást és többet veszünk észre egy szeretett lény arcán, mint közönyös szemlélődéskor, de az ellenszenv felébredése is megláttat velünk sok mindent, amit eddig nem láttunk. A dühről tudjuk, hogy „vakká tesz", csökkenti egy adott emberre vagy tárgyra, vagy helyzetre vonatkozó észlelési képességünket. A hiúság viszont önmagunk (a társadalmi konszenzus értelmében való) reális megfigyelésére tesz bennünket képtelenné.

De nemritkán egyszerűen szétválaszthatatlan, hogy vajon észlelésről vagy érzelemről van-e szó. Például a kellemesség érzése — egy szín látása esetében, vagy ha beülünk egy kád langyos vízbe — nem elválaszthatatlanul tartalmazza-e az észlelés és az érzelem mozzanatait? De így van ez még sokkal bonyolultabb esetekben is. Gondoljunk csak az *otthonosságra.* Érzelem-e az otthonosság vagy egyszerűen annak az észlelése, hogy „minden a helyén van", minden úgy van, ahogy megszoktuk?

bb) A mindennapi gondolkodás a mindennapi élet feladatainak megoldására hivatott gondolkodás. Innen ered már többször hangoztatott pragmatikus jellege. S ez a pragmatikusság nemcsak annyit jelent, hogy a gondolkodási műveletek valaminő gyakorlati cél megvalósításának előkészületei (ez jellemző például a politikai gondolkodásra, sőt bizonyos természettudományos gondolkodástípusokra is, mint az orvostudományira), hanem azt is jelenti, hogy a gondolatok — a megoldandó feladathoz képest — nem önállósulnak, nem rendeződnek, nem képeznek sajátos szférát — homogén médiumot —; értelmüket a kitűzött cél, feladat vonatkozásában — *és csak annak a vonatkozásában* — lelik meg. Ezért nem alkot a mindennapi tudás mint tudás külön szférát, hanem marad — mindig és mindenkor — az adott kor mindennapi életének viteléhez szükséges ismereti anyagok egységes konceptuálisnyelvi sémában rendezett, de tartalmilag szervezetlen heterogén összessége.

A mindennapi gondolkodás — elsődlegesen — az *egyed*, illetve környezete problémáinak megoldására irányuló gondolkodás. A tudás, melyre az egyed gondolkodását építi — tehát a mindennapi tudás — mint láttuk, priméren nem egyedi, hanem általános; korábbi generációk élettapasztalatainak rögződött általánossága. A *cél* azonban, amire az ember felhasználja, többnyire egyedi; saját helyének megtalálása az adott világban. Az egyed annyit sajátít el gondolatilag a mindennapi tudásból — a felhalmozott tapasztalatból —, amennyi saját élete fenntartásához és építéséhez az adott korban és környezetben szükséges vagy szükséges lehet. Tehát *nemcsak pragmatikáról általában van szó, hanem egyedi pragmatikáról különösen;* s e pragmatika anyaga a készen kapott mindennapi tudás — illetve az annak bázisán szerzett egyéni tapasztalat.

Vannak természetesen olyan korok, melyekben az egyedi pragmatika nem nélkülözhet egy integrációhoz — szélesebb vagy szűkebb integrációhoz — való tudatos viszonyt s annak érdekében folytatott gondolkodó tevékenységet. Ilyen korokban a mindennapi gondolkodás pragmatikája magába foglalja az integrációra vonatkozó gondolkodást is. S ekkor — de csak ekkor — válik lehetségessé, hogy az integrációra vonatkozó tevékenységet a mindennapi tudás szintjén folytassák, illetve, hogy ebben alig-alig emelkedjenek a mindennapi tudás fölé. Így lehetett alig több, mint mindennapi tudással intézni az antik poliszok sorsát vagy a középkori nemesi családok sorsát. A mindennapi tudás egyszerűen „tartalmazta" azokat a tapasztalatokat, melyekre az egyedeknek szükségük volt ahhoz, hogy az integráció sorsára vonatkozó gyakorlati kérdésekben megfelelő gondolkodással döntsenek. A természetes közösségek felbomlásától kezdve — a polgári társadalom kialakulásával — az egyed fenntartására vonatkozó cél és az össztársadalom fenntartása messzemenően szétválnak egymástól (az homme és a citoyen hasadása), s így nem csodálatos, hogy a mindennapi gondolkodás egyre inkább pusztán az egyed mozgásának gondolati megalapozására vállalkozik, s az integrációkban való döntést egyre kevésbé lehet a puszta mindennapi tudás alapján kialakítani.

A mindennapi gondolkodás pragmatizmusának sajátossága, hogy a gondolkodói tevékenység — az élethez szükséges tevékenységek nagy részénél — nem más, mint a tevékenység gondolati előkészítése, illetve reflektálása már végrehajtott, konkrét cselekedetekre. A gondolati előkészítés, illetve a tettet követő reflexió spektruma

természetesen egészen különböző lehet. Van mikor a gondolkodás — mint erről már szó volt — pusztán repetitív, s ekkor sem *időben*, sem *térben* nem válik el a praxistól. De válhat a gondolati tevékenység hosszas mérlegeléssé — s ez még akkor sem pusztán repetitív gondolkodás, ha a mérlegelés eredménye a cselekvés puszta szubszumpciója — analógia, precedens stb. alapján. De az effajta mérlegelések — helyzetfelmérés, a felhasználandó tárgy gondos vizsgálata — már annyiban is különböznek a puszta repetitív gondolkodástól, hogy a gondolati tevékenység maga is válhat benne — *viszonylag* — önálló mozzanattá. Viszonylagosságról beszélünk, hiszen a végső cél mégis a tevékenység, de önálló mozzanatról is, mert a gondolkodási folyamat az összfolyamaton belül egy bizonyos fokig más „beállítódást": teoretikus beállítódást követel. Ilyen esetekben a *gondolkodási folyamat időben és térben eltávolodhat a praxistól.* Ez így van akár a tettet megelőző, akár azt követő gondolati felmérésről van is szó.

cc) Az előzetes — a gondolattól térben és időben (illetve vagy térben, vagy időben) — elszakadó gondolkodást Ernst Bloch részletesen megvizsgálta a *Prinzip Hoffnung* című könyvében, és „*anticipáló gondolkodásnak*" nevezte. Az anticipáló gondolkodás mindig egy jövendőbeli célra, s ezt a célt előkészítő tevékenységre irányul, és viszonylag teoretikus beállítottságú. Egy gondolkodási folyamat anticipáló jellege (mint ezt már hangsúlyoztuk) még semmit sem mond arról, hogy vajon eredménye — és az ezt követő praxis — tiszta szubszumpción fog-e alapulni, vagy inventív lesz. Ha például egy tőkés azon gondolkozik, mibe fektesse be pénzét, hogy az jobban gyümölcsözzön — ez kétségtelenül anticipáló gondolkodás. De eredménye lehet tiszta szubszumpció (olyan kötvényekbe fekteti, mint mindenki, mert bizonnyal a többség cselekvéseinek analógiájára a legkifizetődőbb cselekedni), és lehet inventív is: kockázatot vállal, új iparágba fekteti stb.

Hogy az anticipáló gondolkodás elsődlegesen (mint minden mindennapi gondolkodás) az egyed gyakorlati céljára, tevékenységére irányul, az nem jelenti azt, hogy *minden* anticipáló gondolkodási folyamatot cselekvés követ. Az emberek gyakorta gondolkoznak azon, hogyan kellene valamit végrehajtaniok, anélkül, hogy valaha is hozzáfognának annak végrehajtásához. Az az anticipáló gondolkodás, melyben már eleve nincs meg a végrehajtás intenciója (s ezt nemcsak a tervet keresztező más események akadályozzák meg), az *álmodozás.* A tisztán mindennapi nappali álmokat az különbözteti meg a már nem tisztán mindennapiaktól, hogy az *egyed* (és mindig csak az álmodozó egyed) jövőjére vonatkoznak. Ez még semmit nem mond arról, hogy az egyed partikuláris-e vagy individuális. Más karakterre vall az az „álom", hogy megszerezzem magamnak a szomszéd fűszerüzletét, és az az álom, hogy megsegíthessem a családomat — de mindkettő az egyén életére vonatkozó, mindennapi álom.

Bár az anticipáló gondolkodás alapvető jelentősége az életben szintén pragmatikus (tervek, elképzelések nélkül nincs értelmes mindennapi tevékenység), minden ember életében szükségképpen felmerülnek a cselekvés intencióját nélkülöző álmok, az álmodozások. Az álmodozások bizonyos mennyiségének pozitív szerepe van min-

dennapi életünkben; nemcsak azért, mert karakterünk és annak lehetőségel nyilvánulnak meg benne (olyan lehetőségek, melyek nem mindegyike valósul meg) s ezért eszköze lehet az önmegismerésnek, hanem azért is, mert az emberi szellem egyfajta „szabad", el nem kötelezett *játéka* (a játék szót itt aláhúzom, mint valamit, ami szinonim az el nem kötelezettséggel), ennélfogva hozzátartozik mindennapi életünk teljességéhez. Az anticipáló gondolkodás álmodozásos formája csak akkor válik értékből méreggé, ha szinte egész anticipáló gondolkodási szféránkat igénybe veszi, ha terv-gondolataink többsége álmodozássá válik. Ez sajátos életképtelenséghez vezet, amilyet Goncsarov ábrázolt gyönyörűen Oblomov alakjában. Itt szeretném hozzátenni, hogy az anticipáló gondolkodás álmodozásos szférája szintén egy magáértvaló nembeli objektiváció antropológiai bázisa a mindennapi életben: a művészeté. S ebben még tovább is mennék: egyetlenegy magáértvaló objektiváció sem létezhetne az álmodozás mint mindennapi bázis nélkül. Csakhogy a magáértvaló objektivációkban az álmok többé már nem az egyén elszigetelt sorsára vonatkoznak, hanem például az egész társadalom, az emberiség jövőjét anticipálják. Így mutatja ki Bloch az álmodozás nembelivé transzformált formáit például az utópiákban.[5]

Az anticipáló gondolkodásnak az egyed sorsára való vonatkoztatottsága természetesen bonyolult és közvetített. Van, amikor a gondolkodás (és az álmodozás) nem közvetlenül saját tevékenységünkre irányul, hanem egy tőlünk függetlenül létrejött szituáció elképzelésére, és annak eltervezésére, hogy amennyiben a szituáció bekövetkezik, *akkor* mit cselekednénk. Itt is nagyon széles sávról beszélhetünk, a reális álmoktól a puszta álmodozásokig. Ha egy parasztfiú arról álmodozik, hogy mit tenne, ha király lenne — ez természetesen olyan tevékenységre vonatkozó anticipáló gondolkodás, amelynek nagy szerepe lehet a karakter szabad „játékában", de amely nem válthat ki közvetlen, reális tevékenységet. De ha ugyanez a parasztfiú arról ábrándozik, hogyan mentené meg kedvesét, ha az bajba kerülne, nagyon is lehetséges, hogy a szituáció bekövetkezik és akkor „kipróbálja" az anticipáló gondolkodás valóságtartalmát.

Most térjünk rá röviden a cselekvést követő — s attól térben és időben (térben vagy időben) — eltávolodott reflexióra. Ennek gyakori formája a cselekvés felülbírálása. (Utólag helybenhagyom cselekedetemet vagy sem: ezen gondolkozom.) Mindenki ismeri az úgynevezett „lépcsőházi" gondolatokat, tehát azt a folyamatot, mikor csak utólag gondoljuk át megfelelőképpen, hogy előzőleg mit kellett volna mondanunk vagy tennünk. Ezek a „lépcsőházi" gondolatok nem okvetlenül elégtelen előzetes gondolkodásunk termékei; hiszen gyakorta éppen a praxis bizonyítja be, hogy mást kellett volna tennünk (mondanunk), mint amit tettünk vagy mondottunk. Egyes esetekben (legyenek bár azok számosak is) az effajta gondolatok terméketlenek lehetnek. Össztársadalmi értelemben véve azonban szükségesek és termékenyek. Egy adott cselekvés elhibázott voltának átlátása — az a fajta önbírálat, mely minden ember életében állandóan ismétlődik — termékenynek bizonyulhat egy új — az előbbivel analóg — tevékenység esetében.

[5] Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. I. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1967.

A „más kárából tanul az okos" közmondás fontos dolgot mond el a mindennapi gondolkodásról. Ugyanis azt, hogy az utólagos reflexió nem pusztán saját tetteimre vonatkozhat; hasonlóképpen reflektálhatok mások tetteire és sorsára is. Ez is a tapasztalatszerzésnek a mindennapi életben gyakori módja. De ez a fajta gondolkodás (tapasztalatszerzés) is végső soron saját gyakorlatomra irányul. Hogy „más kárából tanulok", az nem jelent mást, mint hogy következő cselekedeteimet megelőző gondolati tevékenységemben felhasználom a másokkal történtekből levont tapasztalatokat.

dd) A mindennapi gondolkodás és gyakorlat végső elválaszthatatlanságából következik, hogy mindennapi életünkben *igaz* és *helyes* (téves és helytelen) *egybeesnek*. A mindennapi élet szintjén (bár korántsem a tudomány szintjén!) a pudding próbája valóban az, hogy megeszik. Ha egy eszközzel kapcsolatos ismereteim elégségesek ahhoz, hogy az eszközt helyesen (rendeltetésének megfelelően) használni tudjam, akkor ezek igaz ismeretek; ha a társadalomról való ismereteim elégségesek ahhoz, hogy ebben megfelelően mozogni tudjak, akkor ezek igaz ismeretek. Ha egy embert úgy ismerek, hogy megfelelően tudok vele bánni, hogy előre látom reakcióit: akkor igaz ismereteim vannak erről az emberről. A mindenkor érvényben levő mindennapi tudás — globálisan, és nem minden egyes mozzanatában — igaz ismereteket közvetít számunkra: hiszen ennek a tudásnak elsajátításával tudjuk magunkat a mindennapi élet közegében fenntartani, tudunk a mindennapi szükségleteknek megfelelően gondolkodni.

Ezért korántsem véletlen, hogy az „igaz" a mindennapi szóhasználatban egyaránt tartalmaz *ismereti* és *etikai* mozzanatot. Igaz tudás az, ami megfelel a tényeknek. De milyen tényeknek? A mindennapi tudás által ránk hagyományozott véleménytapasztalatnak és az egyéni tapasztalatnak. A véleménytapasztalatok — tehát a készen kapott tudás — messzemenően preformálhatják az egyéni tapasztalatok szerzésének módját és azok értékelését is. Hogy mennyire határozzák meg, az tendenciájában ismét a gyakorlatra való vonatkozás függvénye. Igaz cselekedet viszont az, mely a mindennapi erkölcsi normáknak (konkrét normáknak) megfelel. Tehát megint csak az öröklött tudásnak (mint normák, szokások tudásának) és a személyi tapasztalatnak (annak, hogy az adott tapasztalatra milyen norma vonatkoztatható és hogyan) az alkalmazása. Az igazságnak itt tehát egyetlen és egységes kritériuma van: *a sikeres cselekvés*.

Természetesen: nemcsak saját sikeres cselekvésem, hanem *mások* sikeres cselekvése is. Az erkölcsi „igaz" fogalmában a másokra való vonatkozás már eleve benne foglaltatik. Ha cselekedeteimben a normák szerint járok el, akkor ezzel mások számára is lehetővé teszem, hogy e normákat kövessék. Nemcsak azzal, hogy cselekvésem maga is normatív (példát adok), hanem azzal is, hogy tettemmel „*fenntartom*" a szokásnormát, annak érvényességét, ezt közvetítem stb. Az igaz, tehát helyes magatartás ellentéte a *helytelen* magatartás. Lehetséges, hogy a helytelen magatartás csak bennem okoz kárt; ebben az esetben ez erkölcsi probléma ugyan, (többnyire) mégsem szokott erkölcsi elítélést maga után vonni. De amennyiben ez másokban okoz kárt (az adott szokásnormák mércéje alapján), akkor az elítélés erkölcsileg is mindig jelen van.

Az igaz (helyes) mindennapi tudás ellentettje is a „helytelen". Ennek három forrása lehet. Egyrészt: bizonyos tények, normák, tudásanyagok *nem-ismerete*. A tudás nem-igaz volta ekkor elégtelenségének következménye. Az elégtelenségnek természetesen nincs abszolút mércéje; mércéje mindig a lehetőség, illetve az adott társadalmi közegben *érvényes tudás-norma*. Akkor mondhatom, hogy (a köznapokban) egy elégtelen tudás folytán helytelenül cselekedtem, ha az adott tudást el kellett volna sajátítanom (pl. tudnom kellett volna, hogy a vasalót hogyan kell használni, és ezért nem kellett volna a ruhát elégetnem), továbbá, ha elvileg lehetséges volt számomra egy helyes cselekvéshez elegendő tapasztalat megszerzése (tudnom kellett volna, illetve tudhattam volna, hogy annak a gyereknek, akit megszidtam, mert mezítláb jár, szegénysége miatt nincs cipője). Emlékeztetünk arra, hogy Marx szerint a tudatlanság démon és számos nagy tragédia forrása; de nemcsak a tragédiák, a mindennapi élet kisebb katasztrófái is gyakorta ebből erednek. A tudás helytelen voltának másik formája a *tévedés*. A tévedés egy elégséges tapasztalat helytelen megítélése, helytelen besorolása, rossz analógiák, rossz szubszumpciós műveletek következtében. Gondoljunk például az emberismeretben oly gyakori tévedésekre. Megfigyelek egy embert, összefüggést teremtek tulajdonságai között és egy típus alá szubszumálom. De kiderül — a későbbiekben —, hogy helytelenül szubszumáltam, rosszul értékeltem (ítéltem meg) megfigyelt tulajdonságait. Persze, az ismeret hiányának (az elégtelen ismeretnek) és a tévedésnek is vannak olyan esetei, mikor ezzel csak önmagamnak okozok kárt. Az effajta tévedés erkölcsi megítélésben többnyire nem részesül. Ha saját ruhámat égetem el, saját sikerességemen esik csorba — s ezért legfeljebb sajnálnak. Ha rossz emberismeret következtében nem abban bízom, akiben bízni kellene, és abban bízom, akiben nem kellene bíznom, szintúgy magam vagyok a vesztes fél, s az erkölcsi elítélés — amennyiben jelentkezik — eltörpül a szánalom vagy a káröröm mellett (attól függően, hogy milyen tartalmú a tévesztésem, és ki az, aki megítél). Amennyiben azonban tévedésem más ember (emberek) sikeres cselekvését akadályozza meg és másnak okoz szerencsétlenséget, az erkölcsi megítélés — több-kevesebb szigorúsággal — mindig jelentkezik. Hozzátenném: az ismeret hiánya és a tévedés között nincs kínai fal, gyakorta nehéz megállapítani (és nem is lényeges), hogy melyik eset állott fenn. Elvileg különbözik az előbbiektől a *hazugság*. A hazugság esetében ugyanis én rendelkezem az igaz ismerettel, de azt *szándékosan* nem közlöm mással. Ez tehát erkölcsi szempontból elvileg negatív értéktartalmú és — ugyancsak elvileg — *nem ismereti, hanem erkölcsi kategória*. Most persze eltekintünk a „pia fraus" és a teljesen öncélú (fantázia jellegű) hazugságok eseteitől. A tudatos hazugság ugyanis arra szolgál, hogy magam sikeresen cselekedhessem azáltal, hogy másokat megfosztok a sikeres cselekvéshez szükséges tudásfeltételektől, igaz ismeretektől.

Mindebből következik, hogy „nem igaznak" csak akkor van jogunk egy mindennapi kijelentést tekinteni, ha — tendenciájában, össztársadalmilag — *etikai-társadalmi értéket is sért* (mint például a faji vagy vallási előítéletek esetében), vagy (és) ha az adott ismeret a *mindennapi gyakorlat számára sem megfelelő* (pl. „ráolvasás" a gyógyításban). A „nem igaz" minősítésnél — a tudomány szempontjából is — tartjuk magunkat a mindennapi igazság sajátosságaihoz. A mindennapokban igaz marad,

hogy a nap keleten kel és nyugaton nyugszik, akkor is, ha tudjuk, hogy nem a nap kel fel és nyugszik le. Egy természettudós is kinéz az ablakon és azt mondja: felkelt a nap keleten, — és ez *igaz* a mindennapi tudás értelmében. De aki tudja, hogy nincsenek alacsonyabbrendű fajok, az a mindennapi életben sem beszélhet a négerek alacsonyabbrendűségéről. Itt ugyanis a tudományos igazság egy magasabb típusú (értéktartalmú) választást tesz lehetővé, tehát a mindennapi élet praxisa szempontjából sem közömbös.

Fenntarthatjuk-e ebben az esetben is azt a koncepciót, mely szerint a mindennapi életben mindig igaz az, ami sikeres. Úgy hisszük, hogy ezt a tételt tovább kell finomítanunk. Az igazság ugyanis, mint az adekvátság kategóriája, a mindennapi életben (és nemcsak ott) *értékkategória*. A munka esetében az érték megnyilvánulása egyszerű: minél kevesebb erőfeszítéssel, minél több és jobb használati értéket hozok létre, annál értékesebb a tevékenység, azaz az erre irányuló gondolkodás. Az erkölcsi viszonyt nem tartalmazó — pusztán önmagunkra irányuló vagy helyzetfelmérő — kijelentésekben, gondolatokban, döntésekben, az érték párhuzamosan növekszik a sikerességgel, az egyszerű adekvációval. De mi a helyzet az erkölcsi tartalmú döntések esetében? Mi a helyzet az erre vonatkozó gondolkodásnál, álmodozásnál stb.? Itt az érték megkettőződik. Van egy partikularitásra mutató vonatkozása (az adott személy adekvát fenntartása) és egy többé-kevésbé a nembelire való vonatkozása: a viszonylag leginkább nembeli értéktartalmat hordozó cselekvés irányában történő gondolkodásé, választásé. Nos: ha és amennyiben léteznek olyan gondolatok, eszmék, ideológiák, melyek az egyedet a nembelileg értékesebb döntések felé vezetik, akkor joggal mondhatjuk, hogy ezek *igazabbak*, még akkor is, ha a mindennapi tudásban a kisebb értéktartalmúak alapján való cselekvés dominál még, ha ez is uralja a mindennapi tudást. Ez az eset természetesen csak akkor áll fenn, ha valóban léteznek (a mindennapi gondolkodás számára elérhetően) nagyobb értéktartalmú választás irányába mutató gondolatok.

A mindennapi életen belül igen gyakoriak az igazságra vonatkozó *viták*. Irányulhatnak ezek konkrét helyzetek helyes felmérésére, tehát pusztán arra, hogy az *elfogadott* tudás szempontjából hogyan kell egy tapasztalatot értékelni. De gyakorta maguk az elfogadott helyes cselekvési módok és tudások (ismeretek) válnak kérdésesekké. Ha a társadalmi szükségletek új társadalmi tapasztalatokat hoznak létre, vagy mikor bizonyos magáértvaló nembeli objektivációk tudása lesüllyed a mindennapokba (s ez a két folyamat, mint láttuk, egymást támogatja és többnyire „találkozik"), akkor lesz a „mi az igazság" kérdése részlegesen és globálisan is uralkodóvá bizonyos társadalmi csoportok életében. Például a felvilágosodás korában a polgári közvéleményben mindennapos témává (és életforma-alakítóvá) vált annak az eldöntése, hogy vajon igazak-e a vallás állításai vagy sem. Az „igazság-viták" persze nem mind erkölcsiek is egyúttal. Gondoljunk csak a tőkés példájára, aki pénzt akar befektetni. Lehet, hogy tervét előzőleg megbeszélte egy barátjával, aki lebeszélte arról, hogy ismeretlen, kipróbálatlan vállalkozásokba fogjon. Mikor azonban sikerrel járt, akkor barátja azt mondta: „neked volt igazad" — azaz az új tapasztalat (a siker!) téged igazolt. De még ezekben az esetekben is szerepet játszanak erkölcsi mozzanatok (gondoljunk a reneszánsz merész kereskedőire), amennyiben egy új

ismeret (új igazság) kitapintása rendkívül nagy kockázattal jár. De így van ez a szűkebb értelemben erkölcsi tartalmú cselekvésekben is (amelyekben a siker nem az egyén sikere). Ha sok (több) erkölcsi követelmény ütközik össze, akkor az „igazat" nehéz eltalálni. S itt az „igazabb" eltalálása — mint erre már utaltunk — a nagyobb nembeli értéktartalmú normának, eszmének megfelelő cselekvés kitapintása. S ennyiben Jézus joggal mondotta — saját normáit az uralkodó, konvencionális normákkal szembeállítva —, hogy „én vagyok az igazság".

ee) Ahogy az észlelést a gondolkodástól, illetve érzelemtől elválaszthatatlannak találtuk, úgy ez fordítva is érvényes. A mindennapi gondolkodás észleléstől átitatott, illetve „észlelés-közeli", ugyanakkor mindig érzelemmel telített. Mindennapi fogalmainkról már mondottuk, hogy rendkívül képszerűek. Valamit gondolni és elképzelni — a két mozzanat egymástól alig elválasztható. Ha kimondom az „asztal" szót, elgondolom, vagy pedig elképzelem azt? Tiszta — a képszerűségtől teljesen elvonatkoztatott — fogalmakkal csak a tudomány dolgozik. Itt értelmetlenség felvetni a *prioritás* kérdését. Sem az észlelésnek mint *emberi* észlelésnek nincs prioritása a fogalmi gondolkodáshoz képest, sem a fogalmi gondolkodásnak nincs prioritása az észleléshez képest. Csak az asztal fogalmának birtokában tudok *asztalt* észlelni és csak az asztal észlelésével jutok az asztal fogalmához. Ez egymástól elválaszthatatlan, *egységes* megismerési folyamat.

Az észleléstől való átitatottság természetesen nemcsak a fogalmakra vonatkozik, hanem a gondolkodási folyamatra általában (a mindennapi gondolkodásról van szó). Emlékeztetünk az anticipáló gondolkodásról mondottakra. Ha valamit anticipálóan előre elgondolunk, akkor ezt (az eredményt, célt) korábbi észleléseink alapján egyszersmind el is képzeljük. („Megjelenik előttünk" a cél, „lejátsszuk" képzeletben a következő eseményeket.) Igaz, a mindennapi gondolkodásban is megjelenhet a tiszta fogalmiság, de csak mint a tudományból „leszármazott tudás" eredménye. Ha például az üzletben összeszámláljuk a vásárolt áruk árából adódó összeget. De a mindennapi számolás — amennyiben tisztán fogalmivá vált — egyúttal készséggé, repetitív praxissá is lesz. Amíg inventív (a számolást tanuló gyermeknél), addig nehezen szakad el a szemléletiségtől (a 2 baracktól, illetve a 2-es szám leírt alakjától).

A mindennapi gondolkodás érzelemmel való telítettségének egy fontos vonatkozásáról (a hitről) a későbbiekben fogunk beszélni. Egyelőre csak annyit jegyzünk meg, hogy a mindennapi gondolkodás érzelemtelítettsége már abból is fakad, hogy a gyakorlatra (sikerességre) irányul. Az anticipáló gondolkodás többnyire át van hatva a *félelem* és a *remény* érzelmeitől (attól függően, hogy veszélyt, akadályt anticipálok vagy tervem sikerességét). De még a legközönségesebb kijelentéseimnek is lehet érzelmi tartalmuk (hiszen életemre irányulnak). Azt a kijelentést, hogy „ma elseje van" kísérheti öröm (ha például elsején kapom a fizetésemet) és lehangoltság is (ha elsején nekem kell fizetnem). Gyermekem kijelentése: „ma kaptam egy ötöst", „ma kaptam egy egyest", büszkeséggel vagy szégyennel (esetleg haraggal) tölthet el. Ha azon gondolkozom, hogy elmenjek-e este látogatóba, akkor a gondolkodási folyamatba (döntésembe) erősen belejátszanak érzelmeim (szeretem-e az illetőket, unatkozom-e társaságukban stb.). Wittgenstein hívja fel figyelmünket arra, hogy

hányféle különböző érzelmet rejthet egy mondat feltételessége, hogy hányféle különböző érzelmű, tartalmú „ha" szócska létezik. És a példákat lehetne szaporítani.

A mindennapi észlelés, gondolkodás és érzelem *antropológiailag primér* jellegű; semmilyen tekintetben nem vonatkoztat el az embertől mint antropológiai totalitástól. Ezért is nem jelenik meg egyik sem külön-külön. *Együtt és egyszerre realizálják az ember megismerését és cselekvését* (egymástól szintén elválaszthatatlanul). Helyesen nevezi Husserl a mindennapi orientációt „természetes beállítódásnak". Ez nem azt jelenti, hogy a művészi vagy tudományos beállítódás nem természetes, hanem azt, hogy az utóbbiak antropológiailag, illetve ontológiailag *szekundérek*. Mint ilyenek felfüggeszthetik a pragmatizmust, elkülönülten működésbe hozhatják (elszakíthatják egymástól) a természetes beállítódásban egymástól elszakíthatatlan mozzanatokat (észlelést, gondolkodást, érzelmet), elvonatkoztathatnak az antropológiai éppígylét totalitásától, mi több, meghaladhatják az emberek antropológiailag adott ismereti határait (pl. az érzékszervek határait).

ff) Nemcsak mindennapi tudásunk tartalmai képezik a magáértvaló tudás alapját, amennyiben felvetik a kérdéseket, melyekre a magáértvaló nembeli objektivációk válaszolnak, amennyiben összegyűjtik a tapasztalatokat, melyeket a magáértvaló nembeli objektivációk egy magasabb típusú fogalmiságra emelnek vagy az emberi nembeli-általánosság kifejeződési formáivá alakítanak. Mindennapi antropológiai-ontológiai beállítódásunk („természetes beállítódásunk") is fundamentuma minden más magáértvaló objektivációhoz tartozó ismereti beállítódásnak. Az utóbbiak az előbbiből nőnek ki, s mikor — az intentio obliquában — szembe is fordulnak vele, vagy bizonyos értelemben visszavonatkoztathatók a mindennapi életre és gondolkodásra (mint az intentio obliqua[1] esetében), vagy ha a maguk egészében nem is (mint bizonyos természettudományoknál), akkor legalább a mindennapi életben kialakult antropológiai éppígylét *egyes* mozzanataira. S ezt a vonatkozást még annyiban is megőrzik — mint Márkus György elemezte —, hogy például egy tudományos igazság csak akkor és azáltal válhat tudományos igazsággá, ha képes arra, hogy a mindennapi tudásnak ugyanazon tárgyra vonatkozó ismereteit — amennyiben az ellentétes vele — *megcáfolja*, s ugyanakkor genezisét *megmagyarázza*. (A művészetben ezt a funkciót a mű értékhierarchiája mint a mindennapi élet „mércéje" tölti be.) Mindebből látható, hogy a mindennapi tudás mint minden nem mindennapi tudásunk bázisa, továbbá a mindennapi, természetes beállítódás mint minden más beállítódás fundamentuma ugyanazon dolognak, összefüggésnek két — különböző — mozzanatát alkotja csupán. (A nem természetes beállítódások más típusú — magáértvaló nembeli — igazságokhoz vezetnek, szemben a mindennapi tudás igazságaival.)

c) MI AZ, HOGY „TUDUNK VALAMIT"?

Tulajdonképpen mit jelent a mindennapi életben (és gondolkodásban) az, hogy *tudunk valamit?*

A mindennapi tudás — ezzel már Platón is tisztában volt — mindig csak *vélemény (doxa)* és sosem filozófiai, illetve tudományos tudás (episztémé). Ennek

semmi köze nincs tudásunk abszolút vagy relatív, időleges vagy örök voltához. A mindennapi tudás egyes ismeretei lehetnek sokkal szilárdabbak, változatlanabbak, „örökebbek", mint legtudományosabb ismereteink. Mióta az emberek tudták (és mindig is helyesen és igazan tudták), hogy a leejtett tárgyak a föld felé esnek, azóta gyökeresen megváltoztak a szabadesésre vonatkozó igaz tudományos ismereteink. Mióta tudjuk (és igaz, helyes módon tudjuk), hogy pénzért árut lehet vásárolni, azóta sokszorosan átalakult a tudományos pénzelmélet. *Egy mindennapi igazság „doxa" marad akkor is, ha mindig igaznak bizonyul, s egy tudományos igazság „episztémé" lesz akkor is, ha holnap magasabb típusú igazsággal helyettesítik.*

Azt a problémát, hogy mi választja el a doxa-tudást az episztémé-tudástól, ezen a helyen nem tudjuk részletesen kifejteni. Csak e megkülönböztetés néhány kritériumára utalhatunk, hozzátéve, hogy e kritériumok közül nem egy, hanem ezek bizonyos komplexuma dönt egy adott tudásunk doxa vagy episztémé karaktere felől.

aa) A doxa — mint tudjuk — elválaszthatatlan a gyakorlati cselekvéstől, abban és csakis abban nyeri el igazságát. De *nem a praxisban mint egészben*, nem is annak egy nagyobb *komplexumában*, hanem *egyes*, konkrét, sikeres cselekvési típusokban. Ezért a különböző véleménytudások nincsenek egymással összekapcsolva, csak az adott gyakorlatra vonatkoznak — ha van kapcsolatuk, ez nagyon laza. Ismerjük a madár hangját, ismerjük a mennydörgés hangját — tudunk is ezekre reagálni —, de a „hangról" mint olyanról nem tudunk semmit (nem is kérdezünk rá). A különböző jelenségekben megnyilvánuló „közösre" megint csak akkor figyelünk, ha éppen ez a közös az, ami mindennapi gyakorlatunk egy típusában lényegessé válik. Az episztémé azonban sosem pusztán egy dologról való tudás, ismeret, hanem egy dologról való tudás, más dolgokra (komplexumokra) való *vonatkozásában*. A vonatkozás ebben az esetben *nem gyakorlati*, hanem elméleti. Az episztémé síkján egy jelenséget ismerni tehát nem annyit jelent, mint képesnek lenni reagálni arra (vagy akár előállítani), hanem ismerni azt az összefüggést, amely ezt a jelenséget más jelenségekkel összekapcsolja, felismerni a jelenség *helyét* más jelenségek rendszerében. A tudomány, a művészet — és más magáértvaló nembeli objektivációk — igazságainak ezért *kettős vonatkozási rendszere van*. A valóságban (gyakorlatban) érvényesnek kell lenniök és *egy adott ismereti rendszeren belül elhelyezhetőnek* (a tudományban), a *műalkotás-egyéniség szerves részének* (a művészetben). Mikor Thalész azt mondta, hogy „minden víz", akkor ezzel az egyetlen mondattal is az episztémé síkjára emelkedett (holott ez nagyon is esetleges igazság, míg az, hogy az ívóvíz „víz", kétségtelenül örökérvényű), egyszerűen azáltal, hogy minden létezőnek egy közös szubsztrátumot tételezett, melyen belül azok az adott vonatkozásban egységesen értelmezhetők. Ugyanígy kettős vonatkozása van például egy festményben egy színnek. Az egész festménynek a valóságot kell reprodukálnia, a színnek tehát ezt a funkciót is be kell töltenie. De ugyanennek a színnek van egy másik igazságvonatkozási rendszere: a festmény maga, ahol is egy adott helyen éppen ennek és ennek a színnek van „igazsága".

bb) A doxa olyan tudás, mely számára a mindennapi tudás- és normavilág tartalmaiban adott ismeretek és követelmények — természetesen globálisan és nem minden egyes esetben — *evidensek*. Hogy a nap felkel, hogy a tárgyak a földre esnek, hogy az emberek meghalnak, hogy isten létezik, hogy urak és szolgák vannak, hogy a bor részegít — ezek mind-mind evidenciák. A mindennapi tudás síkján ezek az evidenciák nem kérdőjeleződnek meg. Illetve amennyiben igen, annyiban már a magáértvaló objektivációkhoz vezető tudás csíráival van dolgunk. (Például: miért vannak urak és szolgák?) Az episztémé azonban ott kezdődik, *ahol a készen kapott tudás tartalma is kérdésessé válhat*. Az episztémé síkján gondolkodó ember az „adott" igazságok evidenciáival szemben felvonultatja a lehetséges ellentapasztalatokat és ellenérveket; lehetséges, hogy végül is elfogadja a korábbi ismeretet (nem minden episztémé jelent túljutást a természetes beállítódáson), de mint olyan tudást és tapasztalatot, mely kiállta az ellenérveket, s melynek cáfolatára ellentétes tapasztalatot nem lehetett találni. Természetesen: a tudománynak is vannak evidenciái. Ezek azonban mindig — az adott összefüggésben — logikailag vagy (és) tapasztalatilag végső igazságok.

Az *okság ténye* is a mindennapi tudás evidenciái közé tartozik. Ez — mint láttuk — már a munkafolyamatban, méghozzá annak legprimitívebb formáiban konstituálódik. De ez az evidencia konkrét jelenségek konkrét okaira vonatkozik (legyenek azok valóságos vagy vélt okok). Az *okság egyetemes fogalma* azonban (mindennek van valami oka) már a teoretikus beállítódás következménye és egyben annak egyik forrása a mindennapi gondolkodáson belül, és így az episztémé felé vezet.

cc) A doxa esetében bizonyítani, illetve cáfolni mást jelent, mint az episztémé esetében. Mindenekelőtt: *a doxa észlelési és érzelmi vonatkozásai elvileg bizonyíthatatlanok és cáfolhatatlanok*. Nem lehet bebizonyítani, hogy egy tudás bennem a szomorúság affektusával járt, ahogy nem lehet megcáfolni, hogy megjelent előttem halott nagyanyám képe. A bizonyítást itt a *valószínűségi tételezés* helyettesíti, a cáfolatot pedig a *kétségbevonás*. Wittgenstein hívta fel a figyelmet a „kétségbevonás" kiemelkedő szerepére ebben a vonatkozásban. Ha ismerem egy ember karakterét, tudom, hogy egy adott szituációban tett kijelentése szomorúságot fejez ki, akkor kétségbevonhatom azt a kijelentését, hogy nem szomorú. Ha egy érzelem jelenlétéről nyilatkozik, de tettei másra vallanak, akkor szintén joggal vonom kétségbe kinyilvánított érzelmének jelenlétét. A tudományos episztémé síkján azonban egyáltalán nem léteznek bizonyíthatatlan, illetve cáfolhatatlan állítások. A tudomány szintjén gondolkozni annyi, mint kitenni gondolataimat a bizonyításnak és a cáfolatnak.

Ez természetesen nem azt jelenti, mintha a mindennapi gondolkodás a cáfolást és bizonyítást egyáltalán nem ismerné. Egyrészt maga a gyakorlat bizonyítja, illetve cáfolja ismereteinket — azzal, hogy megfelelő, illetve nem megfelelő voltukat kimutatja. Ha — Engels példájával — az alizarint előállítjuk, akkor mindennapi síkon — de csak mindennapi síkon! — valóban bizonyítottuk ismereteink igaz voltát. Tisztán logikai tekintetben a mindennapi tudás mint tudás nem bizonyítható és nem cáfolható. A mindennapi életben gyakori bizonyítások és cáfolatok többnyire a *tényállásra* vonatkoznak. Ha valaki tegnap iskola helyett a grundra ment játszani,

akkor valaki másnak az állítását (mely szerint az iskolában volt) természetesen meg tudom cáfolni; itt egy egyedi tényállásra vonatkozó kijelentést cáfoltam. A tényállásra vonatkozó bizonyítékok és cáfolatok a jogi gondolkodás előfutárai is a mindennapi doxa szintjén. Azzal a különbséggel, hogy a jog a tényállást mindig a saját homogén médiumán belül értelmezi. Ugyanakkor a tényállás megállapítása, a tények ismerete (tények cáfolata vagy bebizonyítása) jelentős szerepet játszik a tudományos megismerésben is. A tények azonban a tudományokban nem a mindennapi cselekvés szempontjából lényeges, hanem az adott tudomány szempontjából lényeges kérdésfelvetések alapján vizsgálandók. A tudomány homogén médiuma már kiválasztja a tudomány tényeit, kiemeli a vizsgált jelenségek szempontjából döntőeket, s ezeket a tényeket *magyarázza meg* elmélete segítségével. S itt vagyunk újra a doxa és episztémé közötti lényeges különbségnél. A doxában a tények bizonyítása, illetve cáfolása egy adott összefüggés, szituáció szempontjából történik; létüket vagy nemlétüket kell egy adott szituációban állítanom, vagy tagadnom, s ezzel a feladatot meg is oldottam. Az episztémé tényei azonban univerzális tények (az elméletben univerzálissá váló tények), melyek egy egész összefüggésében nyerik el értelmüket; ezért nemcsak létüket vagy nemlétüket kell megállapítanom, hanem létüket (éppígylétüket), illetve elmaradásukat az adott szisztémán, adott összefüggésen, adott elméleten belül — meg is kell magyaráznom.

dd) A doxa az a tudás, melynek alapján a mindennapi életben valószínűség-értékkel sikeresen tevékenykedni tudok. A doxa — mint ezt még látni fogjuk — tökéletesen elégséges a partikuláris magatartáshoz. S arra is kitérünk a későbbiekben, hogy bár az individuális egyed mindennapi tudásainak többsége szintén „doxákból" tevődik össze, életvitelének rendezésében mégis szerepe van az „episztémének". Most csak azt akarjuk megjegyezni, hogy bár nem igaz az episztémé „örök" tudásának szembeállítása a doxa „időhöz kötött" tudásával, ebben a megkülönböztetésben mégis rejlik racionális mozzanat. Az episztémé „örök", „bizonyos" mivolta ugyanis nem tényleges ismereteinek örök vagy bizonyos voltából következik, hanem abból, hogy az episztémé mindig *a nembeli tudás elért fokát reprezentálja*, s ezzel minden időben az emberi megismerés igazságtartalmainak *a lehetséges maximumát* hordozza.

Visszatérünk kiinduló kérdésünkhöz. Mit jelent az a mindennapi életben: tudni? Azt, hogy a létező véleménytapasztalatot elsajátítjuk, a saját tapasztalatot ebbe beépítjük, és ezáltal a mindennapi heterogén cselekvéstípusokra képessé válunk. Wittgenstein helyesen mondta, hogy a „tudom", „értem", „képes vagyok rá" „családot" alkot. Megérteni annyit jelent, mint egy ismeretet elsajátítani és ugyanakkor „hozzáértővé" válni; képessé válni arra, hogy az ismeretet alkalmazzuk. Az „értés", „tudás" és „képesség" *szintjei* többnyire párhuzamosan haladnak egymással; lehetnek felszínesek és mélyek is. Ha gépírónak veszek fel valakit, elég tudnom, hogyan gépel; ekkor csak a gépírás megítéléséhez kell értenem; ezzel képes vagyok arra, hogy a megfelelő embert vegyem fel. Ha barátot választok, akkor ismernem kell karaktere egészét, meg kell értenem az embert motívumaival együtt — csak így tudok (valószínűség-értékkel) jól barátot választani. Az értés, tudás, képesség szintje (felületessége vagy mélysége!) tehát az adott cél, funkció szerint különbözik egymás-

tól. (Ha a szintkülönbségeket nem veszem figyelembe vagy éppen elhanyagolom, akkor magatartásom a mindennapi élet katasztrófáihoz vezethet.)

A mindennapi tudással kapcsolatban találkozunk először a *hit* problémájával.

ee) Mindenekelőtt szembeállítanám saját „hit"-koncepciómat két bizonyos szempontból ellentmondó, de egy szempontból azonos felfogással. Az egyik a felvilágosodás tradícióiból ered, és a „hitet" szembeállítja a „tudással". Hinni ezek szerint „még nem tudni", a tudás pedig felfüggeszti a hitet. Ez a koncepció két forrásból ered. Részint a vallás elleni polémiából — hiszen a vallásos hit helyébe óhajtja állítani a tudomány szilárd és bizonyos tudását (ahogy ezt Newton idejében a tudományról még „hitték"). Másrészt magából a mindennapi szóhasználatból, melyben az „azt hiszem" és a „tudom" különböző funkciókat tölt be. — A másik felfogás a tudomány modern válságából keletkezett, s ebből kiindulva tagadja a tudományos tudás „episztémé" jellegét. Nos: a két felfogás közös vonása, hogy *a hitet ismeretelméleti kategóriának tekinti.* Holott a hit nem ismeretelméleti kategória, hanem egészen különböző emberi magatartásokat s így a megismerést *is* kísérő érzés.

Russell — szerintem megközelítően helyesen — a hitet egy ismeretet kísérő „igen-érzésnek" tekinti. Azért mondom, hogy „csak megközelítően", mert az „igen-érzés" rendkívül tág fogalom. Lényegében az összes emberi érzések (a legheterogénebbek) joggal csoportosíthatók „igen-" és „nem-érzésekre". Az „igen-érzések" tekintetében többé-kevésbé alkalmazható Spinoza definíciója (a szeretetre vonatkozó), mely szerint minden érzés ide tartozik, mely a személyiség hatalmát növeli (most a hatalom individuális vagy partikuláris tartalmát zárójelbe tesszük), ahogyan a „nem-érzésekhez" tartozik minden olyan érzés, mely az egyed hatalmának csökkenését kíséri. Az érzések effajta csoportosítása azért jogos, mert hiszen — mint tudjuk — az egyed primér célja mindennapi életében önmagát fenntartani és személyiségének — az adott lehetőségek között — érvényt szerezni, s az érzelmek valóban úgy alakultak ki, mint erre a törekvésre, ezen törekvés különböző tényezőire és akadályaira való affektív reakciók. Ezt különben már Vives is tudta, de rendszeresen Hobbes fejtette ki, aki minden emberi érzelmet a vonzásból és a taszításból vezet le. Miután azonban sem Hobbes, sem Spinoza nem társadalmi antropológiából, illetve ontológiából indultak ki, arra kényszerültek, hogy a „vonzást-taszítást", illetve „szeretetet-gyűlöletet" primér és elsődleges affektusoknak tekintsék, melyekből a többiek levezethetők. Mi természetesen nem gondolunk arra, hogy az „igen-", illetve „nem-érzésekből" az affektusokat „levezessük" — megelégszünk annak a megállapításával, hogy az affektusok — tendenciájukban — a mindennapi élet szükségleteiből eredően erre a két csoportra oszlanak.

Nos: „igen-érzés" végtelenül sok van. Egyről – a kellemességről – a következőkben részletesen fogunk beszélni. „Igen-érzés" a vágy, az akarat, a szeretet, az öröm stb. is, csak más és más vonatkozásban.

Azzal tehát, hogy a hit „igen-érzés", még önmagában keveset mondottunk. A hit az „igen-érzés" sajátos fajtája: méghozzá a *bizonyosságérzés.* Mint minden mindennapi érzésnek, a *bizonyosságérzésnek is mindig van ismereti vonatkozása.* Az intuitív gondolkodásban például a bizonyosságérzés igen nagy szerepet játszik. Így ha két

találkozás után feleségül veszek egy lányt, mert „tudom, hogy vele boldog leszek" — akkor ez a tudás nem tapasztalaton, mérlegelésen stb. alapszik, hanem intuitív gondolkodáson, amelyben a hitnek mint bizonyosságérzésnek kiemelkedő hely jut. Ha egy hegyet megmászva két út közül az egyiket választom, akkor választásomban motivál az a hit (bizonyosságérzés), hogy az út, mely mellett döntöttem, szebb, kényelmesebb lesz, esetleg gyorsabban célhoz vezet stb. (Ha korábban már jártam arra, akkor ez a hit tudáson alapul, ha nem, akkor puszta intuíción.) Hihetek valaminek a létében, hihetek egy gondolat igazságában, hihetek egy ügy győzelmében, hihetek az emberek jóságában, hihetek barátom hűségében. Mindezekben az esetekben a hit a szubjektív bizonyosság (bizonyosságérzés) puszta leszögezése. Hogy hiszek, az nem annyit jelent, hogy nem tudom, hanem egyszerűen egy más aspektusból történő megfogalmazás. A „tudom, hogy ügyem győzedelmeskedik" *nem több* (nem okvetlenül több!), mint az a kijelentés, hogy „hiszek ügyem győzelmében", csak az előbbi egy ismereti megállapítás, az utóbbi egy emocionális. (Természetesen: ismereti vonatkozással.)

Minden tudást kísér egyfajta bizonyosságérzés (tehát hit). Ezért a *hit nem lehet kritériuma egy ismeret igazságtartalmának.* Nem jelent tehát nem-tudást, de nem bizonyítja a tudást sem. A „hiszek ebben", „hiszem, hogy így van" kijelentések a mindennapi szóhasználatban ezt az összefüggést fejezik ki. Szeretném azonban itt is hozzátenni, hogy a „hinni" igét a köznyelv gyakorta használja a csökkent bizonyosság kifejezésére is. Például: „azt hiszem", „hiszem, de nem tudom" stb.

A hitnek a mindennapi életben *mennyiségileg* nagyobb szerepe van, mint másutt. Hiszen az emberiség hatalmas többsége — mint már láttuk — a mindennapi életformákat, a magánvaló nembeli objektivációkat, a mindennapi tudást készen veszi át, s ezek éppígylétéhez, megváltoztathatatlanságához, készként való elfogadásához a hit érzése kapcsolja. Az emberek többsége bizonyosként internalizálja szokásrendszere követelményeit, az uralkodó erkölcsi elveket, a mindennapi ideológiákat és eszméket. Továbbá: mindazokban a döntésekben, melyekben az egyest lehetőleg gyorsan (ökonomikusan) kell a magánvaló nembeli objektivációk sémái alá szubszumálni, sztereotípiákba rendezni, a bizonyosságérzés (a hit) a döntésben is kiemelt szerepet játszik. A hit rendkívül általános jelenléte azonban még mitsem mond a hit *intenzitásáról.* A mindennapok hitei ugyan számosak, de ritkán válnak *szenvedéllyé.* A hit szenvedéllyé mindenekelőtt a magáértvaló nembeli objektivációkhoz való közvetlen emberi viszonyokban válik, a nembeliséghez való tudatos viszonyból következő döntésekben, ezek vállalásában. Különösen a politikai cselekvésben, az erkölcsben, a vallásban, de a tudományban és a művészetben is. Goethe helyesen mondotta, hogy a nagy történelmi korszakok mindig nagy hitekkel teltek.

De a hit, a bizonyosságérzés meg is sokszorozza erőnket, szárnyakat ad nekünk, felfokozza cselekvési energiánkat, s így valóban „hegyeket mozgat", ám ugyanígy helytelen utakra vezethet, katasztrófákba, tragédiákba, bűnbe sodorhat. Különösen akkor van ez így, ha a bizonyosságérzést a tudás, érvelés, esetleg az evidencia *ellen* vetjük latba, ha a bizonyosságérzésnek már önmagában is *megismerési értéket* tulajdonítunk.

Ha kisebb mértékben is, de ez már a mindennapi életben előfordul: ezért jelenik meg mindennapi magatartásunkban a hittel szinte párhuzamosan a bizonyosságérzés „felfüggesztése", amit *szkepszisnek* nevezünk. A szkepszis még nem *szkepticizmus*. Az előbbi ugyanis mindig a hitnek egy bizonyos vonatkozásban, egy bizonyos létezésre, ismeretre, emberre, megoldásra, követelményre vonatkozó — mondhatnánk „helyi" — felfüggesztése. Ezzel szemben a szkepticizmus *életelv*, *magatartás*, mely nem egy meghatározott bizonyosságérzést függeszt fel, hanem a bizonyosságérzést *általában*. Így mindent (tudást, igazságot) elvileg bizonytalanként tételez, s ezt az elvi bizonytalanságot teszi az emberi magatartás vezérfonalává. A szkepticizmus tehát nem mindennapi, hanem filozófiai magatartás és világnézet együtt és egyszerre — s elsőként az antik szkeptikus filozófusoknál is jelenik meg. Nem utalhatunk itt e filozófiai magatartás egészen különböző formáira, csak jelezhetjük, hogy az újkorban Descartes-tal megjelenő úgynevezett „módszeres szkepszis" a szkepszist nem teszi végső magatartási elvvé, hanem csupán minden „előzetes" tudásra és ismeretre vonatkoztatja, egészen addig, amíg nem jut el a szilárd pontig, az „ego cogito" evidenciájáig, melyben — mint evidenciában — újra megjelenik a „bizonyosságérzés", mint minden új bizonyosság biztos talaja. Számunkra csak annak a leszögezése fontos, hogy ahogyan a mindennapi hit a magáértvaló objektivációkban megjelenő, az azokra vonatkozó intenzív hitek talaja, úgy a mindennapi szkepszis az elvvé, magatartássá és módszerré emelt szkepszis fundamentuma.

Hogy milyen jelentősége van mindennapi életünkben a szkepszisnek, tehát a bizonyosságérzés helyi felfüggesztésének, azt néhány példán mindenki beláthatja. Hiszek valakinek a hűségében — de egy jel arra mutat, hogy e hűség nem bizonyos — ezért felfüggesztem hitemet, megpróbálok bizonyosságot szerezni (tudásomat szilárdabbá tenni). Hiszek abban, hogy az én munkamódszerem a legjobb, de tapasztalnom kell, hogy valaki más az enyémtől eltérő módszerrel sikeresebben dolgozik — felfüggesztem hát hitemet. Elhiszem valakinek, amit idegen országokról mesél, míg valaki éppen az ellenkezőjét nem meséli — ekkor ismét felfüggesztem a hitemet (egyiknek sem hiszek) stb. A szkepszis a mindennapi életben is általánosodhat — de nem filozofikusan, hanem alacsonyabb szinten. Ugyanis olyan magatartásban, mely csak a megszokottat, a készen kapottat fogadja el, csak ahhoz kapcsolódik bizonyosságérzéssel, és eleve szkepszissel fogad mindent, ami szokatlan, ami nem készen kapott, ami egyszeri. Ezt „hitetlenkedésnek" szoktuk nevezni. Továbbá olyan magatartásban, mely a bizonyosságérzés felfüggesztését mértéken túl alkalmazza az *emberekre* (elsősorban a nem megszokott emberekre) vonatkozóan. Ezt „bizalmatlanságnak" hívjuk. Miután a hitetlenség és a bizalmatlanság rokon magatartások, gyakorta össze is kapcsolódnak.

Mondottuk, hogy a filozófia általános magatartássá, elvvé emelheti a szkepszist. De ez csak kivételesen történik így. De mind a filozófia, mind a tudomány szkepszissel él a mindennapi tudás előfeltevéseivel szemben. A vallás viszont *elvvé emeli a hitet*. Tertullianus radikálisan mondja ki ezt a „credo, quia absurdum est" tézisével. Ebben az élességben a vallásos élet nem fejezi ki ezt a tendenciát. Hiszen a vallás is magyaráz, értelmez, okadatol. De — és a mi szempontunkból ez a lényeges — *elvileg kizárja a vallásos tételekre vonatkozó bizonyosság felfüggesztését, a szkepszist*. A

teológiában a filozófia annyiban van alárendelve a vallásnak, hogy csak a magyarázatra, explikálásra, rendszeres — filozófiai — okadatolásra ad lehetőséget, de már a vallásos tételek bizonyosságának akár ideiglenes felfüggesztésére nem.

Ha azt mondottuk, hogy a hit — a mindennapi életben és a magáértvaló nembeli objektivációkban egyaránt — katasztrófákhoz és tragédiákhoz vezethet, akkor ugyanezt elmondhatjuk a hitetlenségről, a bizalmatlanságról, a szkepticizmusról is. A mindennapi élet talaján maradva csak arra utalhatunk, hogy hány ember mulasztotta el élete „nagy pillanatait" (lehetőségét élete megváltoztatására, megjavítására) egy új jelenség, módszer, tapasztalat iránti hitetlenségből, számára fontos emberek iránti bizalmatlanságból. A hit és a szkepszis helyes arányának megtalálásához is — minden egyes konkrét esetben, a túláltalánosítás veszélyeit elkerülve — szükség van az arisztoteleszi *fronézisre*. Hangsúlyozom: „a túláltalánosítást elkerülve". Bár az egyes embereknek van némi született hajlamuk az egyoldalú és ingyen adományozott bizonyosságérzésre vagy hitetlenségre, ez többnyire egyes élettapasztalatok túláltalánosítása esetén válik magatartássá. Ha egy asszony elhagyott, akkor azt mondom: „minden asszony hűtlen, többé nem hiszek egyiknek sem", ha egy kísérletem kudarcba fulladt, akkor azt mondom: „amúgy is hiábavaló az effajta próbálkozás, nem megy, képtelen vagyok rá stb.". A túláltalánosított szkepszis éppen úgy lehet előítéletek forrása, mint a túláltalánosított hit.

Mindeddig csak elvontan beszéltünk a hitről, a bizonyosságérzésről. A hit azonban tartalma szerint messzemenően különböző lehet attól függően, hogy *miért* (milyen okból és milyen motivációk alapján), *miben* és *hogyan* hiszünk, azaz miért, mikor, hogyan függesztjük fel valamivel vagy valakivel kapcsolatban bizonyosságérzésünket. *Etikai* szempontból ez az esetek nagy részében korántsem közömbös. Ezért osztjuk fel a „bizonyosságérzést" két — etikailag különböző — fő típusra: *vakhitre* és *bizalomra*.[6] A problémát — ebben az összefüggésben — csak röviden foglalhatjuk össze.

A vakhit a partikuláris egyed hite, a bizalom az individuális egyed hite. Az az egyed, akinek „vakhite" van, bizonyosságérzéssel tapad minden olyan ismerethez, tudáshoz, ügyhöz, eszméhez, mely partikularitásának érvényesüléséhez vezet és csak akkor vonja meg valamitől a hitet (válik szkeptikussá), ha az ismeret, tudás, ügy, eszme saját partikularitását sérti meg. Az az egyed (individuális egyed), akinek „bizalma" van, bizonyosságérzéssel tapad minden olyan ismerethez, tudáshoz, ügyhöz, eszméhez, melyben a nembeliség megtestesülését látja, illetve azt *is* látja: ugyanakkor szkeptikusan fordul el ugyanezektől, ha ezek a nembeli értékeket megsértik. Így valaki, akit négergyűlöletre neveltek, elvesztheti a négerek alacsonyabbrendűségéről kialakult vakhitét, ha kiderül, hogy benne is néger vér csörgedez és a diszkriminációkat ellene is érvényesíthetik. De egyébként ragaszkodik vakhitéhez (s az így „bizonyossá" vált ismeretekhez), bárhogy is magyarázzák neki elveinek tudományos és tapasztalati tarthatatlanságát. Mivel előítéleteivel jól tud mozogni közegében, kitart mellettük. Egy individuális egyed viszont belátja a tudományos igazság érvényességét, mert belátja annak magasabb típusú értéktartalmát. A példák szaporíthatók.

[6] Lásd *Hit vagy bizalom* c. tanulmányomat: *Érték és történelem*. Magvető, Bp. 1968.

Természetes, hogy a vakhit és bizalom ellentéte nemcsak a mindennapi életben játszik nagy szerepet, hanem a tudományban, művészetben, politikában, erkölcsben is. S bár a vallás a vakhitet támogatja (ezzel is tapad a partikularitáshoz) — még a vallásos magatartáson belül is lehetnek nem elhanyagolható eltérések vakhit és bizalom között (hittételek értelmezésében, egyes esetek gyakorlati eldöntésében stb.). Még megjegyezném, hogy a hitetlenség és bizalmatlanság mint általánossá váló magatartásformák *partikuláris reakciókat* fejeznek ki. A vakhitben való csalódás az esetek átlagában (különösen, ha a csalódás folytonos) ezekhez a reakciókhoz vezet. Mindezzel nem akarom azt állítani, hogy a megcsalt bizalomra nem lehet partikulárisan reagálni (az individuumnak is lehetnek partikuláris reakciói) s megrendülése vezethet bizalmatlansághoz és hitetlenséghez. De mivel az individuális egyed bizalma a nembeli értékekhez való kötődésen alapul, hozzájuk fűződő bizonyosságérzés, a bizalom elvesztése többnyire vagy részleges marad (másba helyezzük bizalmunkat), vagy — ha ilyen nembeli értéket többé nem találunk, illetve úgy véljük, hogy nem találhatunk — a *kétségbeeséshez* vezet. A kétségbeesésből mindig *lehet* (nem okvetlenül van is) visszaút a bizalomhoz, amennyiben a bizalom újra méltó tárgyra talál. Hozzá kell még tennem, hogy vakhit és bizalom nem mindig differenciálódik élesen. Van, mikor a differenciálódás soha nem jön létre, van mikor a csalódás hozza létre — a kétségbeesés közvetítésével — az elválást (Shakespeare felülmúlhatatlan példáit rajzolja meg ennek Otellóban, Lear királyban, Edmundban). A variációk olyan kimeríthetetlenek, hogy csak a tipológia fővonalainak megrajzolására vállalkozhattunk.

A bizonyosságérzés szoros kapcsolatban áll a mindennapi tudásért, illetve a tudásért a mindennapokban viselt *felelősségvállalással*. Minden tudásért, amit közlünk, illetve aminek alapján cselekszünk (tudjuk: szavak is tettek) felelősek vagyunk. Felelősek *saját magunkra* vonatkozóan, és felelősek *másokra vonatkozóan*. Ha ismereteimet elégségesnek ítélem ahhoz, hogy egy biztosítékot megjavítsak, akkor felelősséget vállaltam értek (ha kicsap a biztosíték, felelősségre vonhatnak ismereteim elégtelen volta miatt); ha egy gyereket képességei alapján továbbtanulásra javaslok, akkor felelősségem sokrétű (felelősséget vállalok képességeiért, azért, hogy a tanulás hasznára válik stb.); ha azt mondom: „látogass meg holnap este", akkor felelősséget vállalok azért, hogy holnap otthon leszek, hogy az illetőt alkalmasnak találtam arra, hogy lakásomra hívjam stb.; ha azt mondom: „ma meleg van", akkor felelősséget vállalok saját öltözködésemért és mások öltözködéséért stb. A felelősségvállalás természetesen kisebb vagy nagyobb mértékű, attól függően, hogy tettemnek (szavaimnak) milyen következményei vannak, illetve lehetnek, hogy ezek mennyire súlyosak vagy viszonylag közömbösek, szerteágazók vagy egysíkúak stb. Az emberek mindennapjaikban többnyire spontánul (de gyakran végiggondoltan is) tudatában vannak felelősségüknek. Az ismeretekre vonatkozó közlések megszorítása egyszersmind a felelősség csökkentésére is szolgál. Ha e kijelentés helyett: „holnap esni fog az eső" azt mondom: „azt hiszem, hogy holnap esni fog", ha a „Péter rossz jellemű" kijelentés helyett azt mondom: „az a benyomásom, hogy Péter rossz jellemű", ha az „itt abba kell hagynod" kijelentés helyett azt mondom: „úgy gondolom, hogy itt abba kellene hagynod", — akkor (legyen jelentős vagy jelentéktelen ismeretekről szó) minden esetben a kimondott szóért (tettért) való felelősséget csökkentettem.

Persze: a felelősségcsökkentésnek ezek a módjai a nem verbális tettek esetében sokkal csekélyebbek. (Bizonytalan kalapemelés, melyet lehet is köszönésnek értelmezni, nem is; tapogatódzó előzetes cselekvések, melyeket még vissza lehet vonni stb.) A bevált sztereotípiák előnyben részesítését, az átlagosokhoz való ragaszkodást, a repetitív praxis alkalmazását olyan esetekben is, midőn invencióra lenne szükség — gyakran motiválja a felelősségtől való félelem. Hogy az emberek átlagának bizonyosság érzései (hitei) konvencionálisak, hogy vakhitekké válnak, hogy az újjal szembeni bizalmatlanság, illetve hitetlenség olyan erős (tudjuk, hogy ez a vakhit „másik oldala"), nemritkán szintúgy a felelősségtől való félelemmel magyarázható. A felelősségvállalástól való félelem *mégsem feltétlenül negatív kategória.* Tudjuk, hogy mire képesek azok az emberek, akik felülhelyezik magukat (szituációjuk vagy önkényük által) ezen a félelmen. Néró ilyen, aki felgyújtja Rómát, hogy költeményt írhasson róla. A pozitív értéktartalmú normák alapján cselekvő individuumban is létezik a felelősségtől való félelem; csakhogy ez — amennyiben értékes ügyről van szó — nem menekülés a felelősségtől, hanem döntés annak vállalása mellett (a félelem megszüntetve megőrzésével). Maradandóan fejezik ezt ki Hamlet szavai: „Kizökkent az idő — óh kárhozat, hogy én születtem helyretolni azt." Hamlet alakjában különben Shakespeare elmúlhatatlan érvényességgel ábrázolta a tudás és felelősség dialektikáját. Hamlet számára a felelősségtől való félelem felett úrrá lenni annyi, mint *tudást, bizonyosságot* szerezni arról, hogy tette *adekvát* válasz és nem önkényes (és pusztán konvencionális) cselekvés.

d) TEORETIKUS BEÁLLÍTÓDÁSI TÍPUSOK A MINDENNAPI GONDOLKODÁSBAN

Már eddig is sok szó esett a magáértvaló objektivációk sajátos (nem „természetes") beállítódásainak alapjairól a mindennapi gondolkodásban. Beszéltünk a teoretikus beállítódás megjelenési formáiról a pragmatikus szerkezeten belül (térbeli és időbeli eltávolodás a praxistól), köztük az anticipáló gondolkodásról, szóltunk a tényállás megállapításáról, a hitről, illetve a bizalomról mint a tudásra (arra is) vonatkozó bizonyosságérzésről; igyekeztünk bebizonyítani, hogy a mindennapi tudás — mind antropológiai, ontológiai sajátosságaival, mind tudástartalmával — a magasabb nembeli objektivációk fundamentuma. A továbbiakban azonban egy új aspektusból próbáljuk a kérdést megvizsgálni. Olyan *gondolkodási típusok* elemzésére térünk rá, melyeknek mint *gondolkodási típusoknak sincs mindennapi pragmatikára való vonatkozásuk,* s mint ilyenek rögzítődnek (és válnak készségekké) — méghozzá tipikus készségekké — még a mindennapi életen belül. Ezek tehát „tiszta" nem mindennapi beállítódások, melyek *mégis a mindennapi élet és gondolkodás szerves részei;* s mint ilyenek válnak magáértvaló nembeli objektivációk bázisává.

aa) A *szemlélődés* egészen ősi emberi magatartás. Mindenütt megjelenik, ahol a természethez való viszony *nem pragmatikus;* ahol nem használjuk fel, nem győzzük le, de nem is félünk tőle. „Ősi" mivolta természetesen csak viszonylagos. Független

magatartásként való megjelenése ugyanis olyan emberek jelenlétét tételezi, akik már részben fel vannak szabadítva a létfenntartásért folyó harctól. Már említettük, hogy az emberben a világ, melyben él, kíváncsiságot és érdeklődést ébreszt. S ahol a pragmatikus magatartásra *sem szükség, sem lehetőség* nincs, ez a kíváncsiság és érdeklődés öncélúvá válik. Mindazok a dolgok, tárgyak, melyek egy vonatkozásban pragmatikus érdeklődésünk tárgyai, más vonatkozásban — akkor, amikor pihenünk és nem fogyasztunk — szemléletünk tárgyaivá válhatnak. A pásztor felnéz a csillagos égre; mit is kezdhetne a csillagokkal? De fényesek, különös formákat öltenek. Érdeklődést, tiszteletet, csodálatot keltenek. Megnevezi őket, megkülönbözteti a csillagképeket. Megtanul *nézni* valamit, amit nem *használ;* megtanul *örömöt érezni* valamin, amit *nem fogyaszt el.* Ettől a szemlélődéstől — mely különböző mágikus képzetekben csapódik le — még hosszú az út a természeti szép felfedezéséig. Ez csak a művészet közvetítésével jön létre. De mikor már létrejön, akkor a mindennapok örömeinek kiapadhatatlan forrásává válik. Egy arcban felfedezzük a szép vonásokat, a tájban a harmóniát, a hangokban az összhangot. S eljutunk a kellemesség egy olyan típusához, melynek nincs többé köze életszükségleteink kielégítéséhez. A szemlélődés mind a tudomány, mind a művészet alapjává lesz mindennapi észleléseinkben.

bb) A szemlélődéshez kapcsolódó készség a *tulajdonságleírás.* A tulajdonságleírás természetesen elsődlegesen pragmatikus intenció. Leírom egy dolog tulajdonságát, hogy tudjam, hogyan és mikor lehet felhasználni (hogyan kell rá reagálni). De a tulajdonságleírás már igen régen viszonylag önállósul, elválik ettől a pragmatikus intenciótól; a pragmatika szempontjából lényeges tulajdonságok mellett olyanokat is megfigyelek, melyeknek praktikusan semmi jelentőségük nincsen. Ezeket is tudássá váltom és ráhagyományozom az utókorra. Az altamirai barlangok bölényrajzai nagyon jól mutatják a megfigyelés — mint intenció — önállósulását. A lerajzolt bölények ugyanis nemcsak azokat a tulajdonságokat jelzik, melyek a vadászat, továbbá a bölény felhasználása (elkészítése, elfogyasztása) szempontjából jelentősek, hanem olyan tulajdonságokat is (a bölények egészen pontos, szinte naturalista megfigyelésével, tulajdonságaik aprólékosan pontos regisztrálásával), melyek sem a vadászat, sem a feldolgozás, sem az elfogyasztás szempontjából nem jöttek és nem is jöhettek számításba.

cc) Az *osztályozásnál* már egyfajta homogenizáció is létrejön. Persze az osztályozás is — elsődlegesen — pragmatikus szükségletből eredt. Például az embereknek szükségük volt az ehető és mérges növények megkülönböztetésére, s ezen belül az ehető növények megkülönböztetésére is. Ez az osztályozás sajátos fajtáját követelte meg. Az osztályozás képessége pedig — ha már egyszer kialakult — nem állt meg a pragmatika határán. Az ehető és mérges növények megkülönböztetését (mint ezt Lévi-Strauss kimutatja) hamar követi a mérges növények egymástól való megkülönböztetése is: a mérges növények osztályozása, méghozzá nem „mérgességük" szintje, hanem a legkülönbözőbb — nem pragmatikus — felosztási alapok szerint. Ezeknek az osztályoknak már semmiféle gyakorlati jelentőségük nincs. De kialakult egy

homogenizálási forma (osztályozás), mely — mint képesség — viszonylag önállósul, már pusztán érdeklődést, kíváncsiságot elégít ki; *a valóság teoretikus* (és nem pusztán praktikus) *meghódítására szolgál.*

dd) Egy célra való felkészülés, az ezt megelőző ismeretszerzés, a biztonságra való törekvés még a mindennapokban is ismereti célzatú *pre-praxist* hozhat létre, a *kísérletnek* — a mindennapi életben oly gyakori — formáját. Ez sajátos gyakorlati tevékenység, melyet magam hajtok végre, vagy másokkal hajtatok végre, mely azonban nem „önmagáért áll"; nem is az a célja, hogy készségeket dolgozzon ki egy feladat végrehajtására (mint bizonyos játékoknak). Célja az, hogy egy döntéshez elégséges *ismeretet* adjon, hogy lehetővé tegye a nagyobb valószínűség-értékű cselekvést, esetleg a biztos cselekvést. Aki egy új festékkel először egy rongyot fest meg, kipróbálván, hogy vajon a festék nem teszi-e tönkre az anyagot, az szintén ismeretet (tudást) akar szerezni a festékről, mielőtt valóban alkalmazná. (A megismerés növelése itt a felelősségcsökkentést célozza.) Hogy ez a tudomány bizonyos módszereinek csírája a mindennapokban, ahhoz nem fér kétség. (Más lapra tartozik és ebben a vonatkozásban nem tárgyalható, hogy az emberekkel való kísérletezés erkölcsileg mennyire kétértelmű és ezért problematikus jelenség.)[7]

ee) Bár a mindennapi tudás (a doxa) — mint ezt láttuk — nem fűződik egy homogén világkép rendjébe, mégis már a mindennapok gondolkodása szintjén felmerül *az egységes világkép, a szintézis szükséglete.* Részben az egyedre irányuló teleologikus kérdések (miért, illetve mi célból vagyok a világon, miért éppen velem kellett ennek megtörténnie) e világkép-szükséglet bázisai, de természetesen nemcsak ezek. Ettől elválaszthatatlanul a „mi"-teleologikus kérdések is, illetve a mi-tudatból fakadó kérdések (egy törzs genezisére vonatkozóak stb.). Továbbá a munkából eredő, de attól elszakadó kérdésfeltevések (a pszeudopragmatikus mágia, különösen pedig ennek analogikus formája, melyet Frazer „átviteli mágiának" nevezett). E legkülönbözőbb forrásokból eredő szükségletek és gondolkodásmódok kezdetben csak rész-szintéziseket teremtenek a különböző *mítoszok* formájában, melyek a mindennapi gondolkodástól még el sem különült *vallásos* és *művészi* magatartásmódok. E mítoszok az ember világának „éppígylétét" magyarázzák s az ember helyét ebben a világban. Csak a vallás vállalkozik arra — ott, ahol vállalkozik —, hogy ezeket a rész-szintéziseket össz-szintézisekbe forrassza, vagy esetleg szervesen egyesítse is. Először a görög gondolkodásban jelenik meg a filozófiai-tudományos szintézis, melynek már első lépéseinél is meg kell vívnia harcát a mindennapi gondolkodás antropomorf jellegéből fakadó mítoszok szintetizálási módjával és tartalmaival. Az első filozófiai-tudományos világkép, mely kereken egész világmagyarázatot ad, Hérakleitosz és az eleáták koncepcióiban születik meg.[8]

[7] Ebben a vonatkozásban két szélső pólust különböztethetünk meg. Az emberek próbára tevését a pozitív oldalon, az emberekkel való játékot a negatívon.

[8] Az antik világkép harcáról a mítoszok ellen részletesen beszél Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* utolsó fejezetében.

A nagy, nembeliség szintjére emelkedett szintézisek azonban nem akadályozzák meg a mindennapi gondolkodást abban, hogy létre ne hozza újra és újra a maga rész-szintéziseit. Ezek részint primitíven mitologikus jellegűek, másrészt azonban a mindennapi tapasztalatok szintetikus általánosításai, az úgynevezett „népi bölcsességek". Hosszú történelmi periódusokon keresztül sem a vallások, sem a filozófia (majd később a tudományok) nem adták fel a harcot az emberek „lelkéért", azért, hogy a mindennapi életet és gondolkodást saját szintetikus világmagyarázatuk alá rendeljék. Az utolsó évszázad fejleménye — s e fejlemény okának jellemzésére itt nem térhetünk ki —, hogy ez az igény gyengül, sőt részben meg is szűnik, s hogy a magáértvaló objektivációk (részben még a művészet is) maguk adják fel az egységes világmagyarázat igényét és ennek átplántálását a mindennapi gondolkodásba. A rész-szintézisek pedig egyre kevésbé jönnek spontánul létre; ezeket tudatosan-manipulatíve megszervezik, illetve készáruként fogyasztják.

2. A MINDENNAPI ÉRINTKEZÉS

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy a mindennapi élet jelenségei nem „osztha-tók" fel a tudásra, az érintkezésre, illetve a személyiségre vonatkozókra. Ha azt mondom: „vita", vagy azt mondom: „játék", akkor két olyan jelenséget említettem, melyek vonatkozhatnak a tudásra is (persze nemcsak arra), s melyeknek nem kis jelentőségük van a személyiségfejlődésben. Hogy ezeket mégis az érintkezés problémái között tárgyaljuk (s más példákra is hivatkozhatnánk), az viszonylag önkényes. A viszonylagos önkényesség elkerülhetetlen, ha egy olyan szférát kívánunk elméletileg megragadni, melynek lényege a heterogeneitás, melyben minden jelenség heterogén komplexumok része. Természetesen: ez az önkény csak viszonylagos. Azokat a jelenségeket fogjuk ugyanis a következő fejezetben tárgyalni, melyek elsődlegesen, döntő vonatkozásukban az érintkezéshez tartoznak (ha vannak egyéb vonatkozásaik), vagy amelyeket szükséges az érintkezés oldaláról *is* megközelíteni.

a) A MINDENNAPI ÉRINTKEZÉS MINT A TÁRSADALMI VISZONYOK BÁZISA ÉS TÜKÖRKÉPE. AZ EGYENLŐSÉG ÉS AZ EGYENLŐTLENSÉG

A mindennapi érintkezésben általában nem „ember" érintkezik az „emberrel", hanem a munkamegosztás bizonyos helyét elfoglaló ember egy másik munkamegosztásos helyet elfoglaló emberrel. A földesúr a jobbággyal vagy vazallusával, a tisztviselő a főnökével vagy beosztottjával, a kalauz az utasával, a telkes jobbágy a féltelkes jobbággyal. Még a vérségi kapcsolatban állók közötti érintkezést is az szabályozza, hogy a munkamegosztás adott formái között hogyan, milyen tartalommal, szokásokkal, normákkal érintkezhetnek (apa-fiú, testvér-testvér viszony sokszorosan átalakult a történelem folyamán) — nem is beszélve nők és férfiak messzemenően változó, szokásszabályok által közvetített érintkezési formáiról. Ha valaki azt mondja egy másiknak: „most úgy beszélek veled, mint ember az emberrel", akkor ezen azt érti, hogy az érintkezésben elvonatkoztat saját maga és partnere munkamegosztásban elfoglalt helyétől s azoktól a szokásszabályoktól, melyek érintkezésüket a társadalmi átlagban szabályozzák.

Természetesen: attól, hogy az emberek érintkezését a munkamegosztásban elfoglalt hely és az ebből következő szokásszabályok megszabják, még *egyedek érintkeznek konkrét egyedekkel, nem pedig szerepek puszta megtestesítői.* Az egyed karaktere mint

egységes egész nyilvánul meg a legkülönbözőbb érintkezési típusokban; bárkivel és bármilyen vonatkozásban érintkezik, önmagával „azonos" marad. (Az érintkezés szerepszerűvé merevedésének lehetőségéről mint az elidegenedés egy formájáról, más vonatkozásban már beszéltünk.)

A mindennapi életben — a munkamegosztásban elfoglalt hely szerint — kialakuló érintkezési viszonyokat két alapvető típusba sorolhatjuk: *egyenlőtlenségen* és *egyenlőségen* alapuló viszonyokra. Az egyenlőtlen viszonyok lehetnek *függőségi viszonyok* és *alá-, illetve fölérendeltségi viszonyok*. A függőségi viszonyok mindig *személyes* viszonyok (az egyik ember a másik embertől függ), az alá-, illetve fölérendeltségi viszonyok viszont az össztársadalmi munkamegosztásban elfoglalt állandó helyet tükrözik s nem okvetlenül alapulnak személyes függőségen. Egy földesúr és *saját* jobbágya között az alá- és fölérendeltségi viszony egyúttal függőségi viszony is, egy földesúr és *más* jobbágya között viszont nem az. Tanító és tanítvány között függőségi viszony van — viszont koránt sincs alá- és fölérendeltségi viszony. A tanítvány — potenciálisan — a társadalmi munkamegosztás magasabb szintjén állhat, mint a tanítója. A személyes függőségi viszony megszűnhet a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt hely változatlansága mellett is (a gyermek felnő, az asszony elválik, a munkás munkahelyet változtat), de az alárendeltségi viszony csak akkor változik meg, ha megváltozik az egyedek helye a társadalmi munkamegosztásban, illetve maga a társadalmi munkamegosztás ölt új formát (pl. forradalmak esetén).

Itt hozzátenném, hogy a személyi függőségi viszonyok (különösen olyankor, ha egyben alá- és fölérendeltségi viszonyok is) nem szükségképpen tételezik a személyes érintkezést. A királynak elvileg nem lehet személyes érintkezésen alapuló kapcsolata minden vazallusával, különösen nem minden alattvalójával, a tőkésnek (vagy akár az igazgatónak) minden munkásával stb. A személyi függőségi viszonyok (mint alá- és fölérendeltségi viszonyok) elidegenedésének döntő ismérve éppen az, hogy a függőségi viszonyon belül elvileg (illetve gyakorlatilag) lehetetlenné válik a személyes érintkezés kialakítása.

Az alá-, illetve fölérendeltségi viszonyok (mivel ezek — mint láttuk — az össztársadalmi munkamegosztásban elfoglalt állandó helyet tükrözik) szükségképpen a *társadalmi egyenlőtlenség* viszonyai. Mint ilyenek elvileg *elidegenedett* viszonyok. Az emberek régi vágya az egyenlőségre mindig éppen az alá-fölérendeltségi viszony, a társadalmi egyenlőtlenség elleni gyűlöletből és tiltakozásból fakad. Az osztálytársadalmakban — globálisan — a függőségi viszonyok is többnyire az alá- és fölérendeltségi viszonyok megjelenési formái (még olyan esetekben is, mikor megszüntethetők). De a személyi függőségi viszonyok *nem szükségképpen* alá- és fölérendeltségi viszonyok. Ha szabadon választottak, képességkülönbségeken nyugszanak, egy akció vagy akciósorozat irányításának, integrálásának szükséglete hozza létre őket, akkor szintén egyenlőtlenségen alapulnak ugyan, de ez az egyenlőtlenség nem társadalmi egyenlőtlenség, hanem *egyéni*. Például gyermekek és szülők, tanítók és tanítványok viszonya egy bizonyos ideig mindig egyenlőtlen lesz, a két fél tudás- és tapasztalatkülönbsége (egyenlőtlensége) folytán. Az effajta (nem elidegenedett) egyenlőtlenség azonban vagy csak időleges, vagy pedig csak a tevékenység egy

vagy más vonatkozásában jön létre, s nem szabja meg az emberek közötti érintkezés *egészét*, totalitását.

Az egyenlőség talaján kialakult érintkezések — az osztálytársadalmakban — korrelációi az egyenlőtlen érintkezéseknek. Földesúr a földesúrral, miniszteri osztályvezető a másik miniszteri osztályvezetővel, háziasszony a háziasszonnyal mint egyenlővel érintkezik. Még *a személyes egyenlőség is elidegenedik, mert a társadalmi egyenlőtlenség függvénye lesz.* Mi több: az egyenlőtlenek egyenlő viszonyává válik, hiszen emberi kvalitásaikban különböző egyedek közé tesz egyenlőségjelet. S itt nemcsak a személyi képességek látszatának felfokozásáról beszélünk (a pénz széppé, szellemessé, okossá tesz), hanem elsősorban arról, hogy *csak a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt privilegizált helyek adnak lehetőséget bizonyos emberi képességek kifejlesztésére* (tudás, műveltség, ízlés stb.). Ez azután az egyenlőség elleni érvvé is válik az osztálytársadalmak apologétáinak szájában. (Például „a nők nem is lehetnek egyenlők, hiszen láthatjuk, hogy sosem hoztak nagy alkotásokat létre, ma is műveletlenebbek, szavazataik is reakciósabbak" stb.) El nem idegenedett személyes egyenlőségről — mint társadalmilag tipikus jelenségről — csak akkor beszélhetünk, ha az alá- és fölérendeltségi viszonyok helyét pusztán a képességkülönbségeken alapuló személyes függőségi viszonyok foglalják el. Az egyenlőtlenségnek tehát nem az egyenlőség a reális ellentettje, hanem a „szabad egyenlőség", melyben az emberek közötti érintkezések valóban ember és ember közötti, azaz „ez az ember" és „az az ember" közötti érintkezési viszonyokká válnak.

Hogy az emberi érintkezés szükséges bázisa az emberek közötti *különbségek* antropológiai ténye, ennek elemzésére — úgy hisszük — nem kell sok szót vesztegetnünk. Ha ezek a különbségek nem léteznének, ha nem lenne minden egyed valaminő „egyetlenség", akkor az érintkezések típusainak nagy része feleslegessé is válna. Ha ugyanúgy reagálsz, mint én, akkor nem kell neked tanácsot adnom, nem kell téged valamire rábeszélnem, nem kell semmit megmagyaráznom stb. Ennek azonban az egyenlőség-egyenlőtlenség problémához semmi köze nincs.

A mindennapi érintkezés az össztársadalmi érintkezési formák *bázisa* és *tükörképe*. Vizsgáljuk meg először a bázis problémáját.

A mindennapi érintkezés mindig *személyes érintkezés*. Egy (vagy több) személy érintkezik más (vagy több) személlyel. A személyes érintkezés kifejezést a szó szélesebb értelmében használjuk. Nem jelent szükségképpen együttlétet (ha telefonálunk valakinek vagy levelet írunk, az is személyes érintkezés), s dolgok is közvetíthetik (ha cipőt adunk el vásárlóinknak, az is személyes érintkezés). A személyes érintkezés fogalma természetesen nem szinonim az emberek közötti viszonyok fogalmával. Minden társadalmi viszony emberek közötti viszony, de ezek mint komplexumok nem személyes érintkezési viszonyok, bár azokon alapulnak. Hogy a mindennapi érintkezési viszonyok mindig személyek közötti érintkezési viszonyok, az ugyanakkor nem jelenti azt, hogy el nem idegenedett viszonyok. Már szóltunk arról, hogy az alá- és fölérendeltség mint a mindennapi érintkezés ténye az elidegenedés kifejeződési formája. De egy társadalom elidegenedettségének mértéke is kifejeződik a személyes érintkezésekben. Nem az állam viszi el árverésre a bútoraimat, hanem a végrehajtó; de a végrehajtó személyének hajthatatlansága, a (szintén személyes alak-

ban) segítségül siető rendőr vagy csendőr méltóképpen fejezi ki a mindennapi egyed számára az állam elidegenedettségének tényét.

Miképp alapulnak a társadalmi érintkezési viszonyok a mindennapi (személyes) érintkezési viszonyokon? Világos, hogy egy társadalom (pl. a kapitalizmus) áru- és pénzviszonyai nem egyszerűen az árucserére vonatkozó személyes érintkezések összetevői, illetve összegzései. De ugyanakkor: nincs árucsere anélkül, hogy X. Pál a termelt búzát ne adná el Y. Péter nagykereskedőnek (személyes érintkezéssel), hogy Y. Péter ügynökei révén (ismét csak személyes érintkezéssel) ne adná el X. Y. kiskereskedőknek, akik újfent (személyes érintkezéssel) ne adnák tovább N. N. vevőiknek. Minden egyes eladási és vásárlási aktus a személyes érintkezés, a mindennapi érintkezés formáiban megy végbe. (Ezen nem változtat az sem, ha a kiskereskedő telefonon rendeli meg az árut egy nagykereskedelmi vállalat X. Y. előadójától.) Vagy vessünk egy pillantást az osztályok egymáshoz való viszonyára. A proletariátus és a tőkésosztály ellentéte a termelőeszközökhöz való ellentétes viszonyukból fakad; innen az osztályok ellentétes érdekei s a közöttük létrejövő osztályharc lehetősége. De megint természetes, hogy az osztályharc csak úgy konstituálódhat, hogy ezer és ezer X. Y. munkás egyenlő viszonyban van munkatársaival és egyenlőtlenben a tőkéssel, a munkavezetővel (személyes viszonyok), az agitátor felhívja rá (újfent személyesen) a figyelmet, hogy ez így nem igazságos. Megbeszéli ezt munkatársaival (még mindig személyes, mindennapi érintkezés). Elhatározzák, hogy magasabb bért követelnek a tőkéstől (még mindig személyes érintkezés, a mindennapi élet síkján). Az ezer és ezer X. Y. munkás akkor emelkedik fel a mindennapi gondolkodás és érintkezés szintjéről, mikor osztálytudatára ébred (a mi-tudat által „közvetített" nembeli tudat), s mikor ez az *osztálytudat konstituálja harcát azzal, hogy integrálja azt egy egész osztály harcába — már nem a személyes érintkezés alapján.* Így válik a mindennapi érintkezés — ebben az esetben — a tudatos, *politikai tevékenység* fundamentumává.

Hogy mennyiben tükrei a mindennapi érintkezési viszonyok az össztársadalmi viszonyoknak, arról könyvünk első részében már részletesen beszéltünk. Világos, hogy egy ember vagy akár egy embercsoport személyes érintkezési viszonyainak összessége nem ad — nem adhat — igazi képet a társadalmi viszonyok totalitásáról. Ugyanakkor *minden* személyes érintkezési viszony tükröz *valamit* az össztársadalmi totalitás lényegéből. Ha egy úr megpofoz egy cselédet, s az nem védekezik; ha egy férfi tetszése szerint terrorizál (bizonyos formák között) egy asszonyt, vagy — hogy ellenpéldát említsünk — ha egyenlőségen alapuló barátságok nagy számban jönnek létre — ez mindig kifejez valami fontosat az adott világ egészéről. Minél több személyes emberi viszony keletkezik a szabad egyenlőség alapján, annál humanizáltabb egy társadalom.

b) A MINDENNAPI ÉRINTKEZÉS MÓDJAI

Mielőtt a mindennapi érintkezés módjait elemeznénk, először szóljunk néhány szót ennek fő *típusairól.* Ezek: *véletlen* érintkezés, *szokásos* érintkezés, *kapcsolat* és végül *szervezett érintkezés.* Ezek természetesen nem okvetlenül elszigeteltek egymástól, össze is fonódhatnak. — A típusok önmagukban még nem sokat mondanak az érint-

kezés *intenzitásáról*. Ha két férfi egy tűz oltásánál egymás mellé kerül és egymásnak segítve oltja el a tüzet, akkor ez véletlen érintkezés (azelőtt sem látták egymást, azután sem fogják), de igen intenzív, és például a szomszédok szokásos érintkezése intenzitásban messze az előbbi mögött maradhat. Ha a társadalom oldaláról vesszük szemügyre az érintkezés típusait, akkor legintenzívebbnek a szervezett érintkezések bizonyulnak; ezek ugyanis a társadalom önreprodukciójához szükségesek, mint család, munkacsoportok, vallásos szervezetek vagy pártok sejtjei stb. De ha az érzelmi intenzitás oldaláról vizsgáljuk meg a jelenséget, akkor a kapcsolatokat ítélhetjük a legintenzívebbeknek. A kapcsolat lényege ugyanis éppen az, hogy két vagy több ember egymással való állandó (szokásos vagy akár szervezett) érintkezése érzelmileg telített, kölcsönös érzelmi kötöttségeken alapul. Ilyen a barátság és a szerelem, — de gyakorta a negatív érzelmi kötődés (gyűlölet) is kapcsolatteremtő.

Miután a társadalmi érintkezés társadalmilag legfontosabb típusairól (a szervezett érintkezési formákról: csoportokról, közösségekről) könyvünk első részében részletesen beszéltünk, a kapcsolatokról pedig a következőkben még lesz szó, fejtegetéseinkben az érintkezés *módjainak* elemzésére szorítkozunk. Ez a mód — lényegében — kétféle: *közvetlen cselekvés* és *szóbeli cselekvés*. A közvetlen, illetve szóbeli cselekvés lehet szerves része az össztársadalmi érintkezésnek (hiszen — mint láttuk — lényeges funkciójuk éppen az, hogy ennek összetevői), de van *egy* olyan speciális formájuk is, mely *önmagáért áll*. Ezt az önmagáért álló és értelmét csak önmagában lelő érintkezési módot, a *játékot*, külön fogjuk elemezni.[9]

aa) A *közvetlen cselekvés* természetesen nem független a szóbeli cselekvéstől, illetve nem szükségképpen független attól. Nem jelent tehát „néma" cselekvést — bár ilyen is létezik (ha két ember együtt megy az utcán, vagy hang nélkül fogja egymás kezét); annyiban különíthető el a szóbeli cselekvéstől, hogy *tettet* is tartalmaz, cselekvésben *is* közvetlenül kifejeződik. Mindennapi érintkezési viszonyaink hatalmas többsége effajta közvetlen cselekvés; a szóbeli cselekvés ennek előkészítőjeként vagy erre való reflexióként játszik priméren jelentős szerepet.

A mindennapi érintkezés közvetlen cselekvésben kifejeződő formái oly számosak és heterogének, hogy nem vállalkozhatunk teljes felsorolásukra sem. Pusztán néhányat említünk meg, mint: *együtt-cselekvés* (pl. a közös sétában), mint *egymásra vonatkozó cselekvés* (adok neked valamit), *kölcsönös cselekvés* (labdázunk). A legkülönbözőbb szempontokból lehet e cselekvések tipológiáját felállítani. Minket azonban (ebben az összefüggésben) ez most nem érdekel. Vizsgálatunk tárgya *a másik ember cél vagy eszköz volta* a mindennapi érintkezésben.

Ismeretes Kant követelése, hogy az ember ne legyen a másik ember számára eszköz. Kant ezt a követelést a morál szférájában veti fel, ami egyúttal annyit is jelent, hogy a nem morál-irányította emberi érintkezésben az ember (másik ember számára való) eszköz funkcióját factum brutumnak tartotta. Valóban: lehetetlen (és értelmetlen) egy olyanfajta mindennapi érintkezés, melyben az egyik ember a másik számára

[9] Tisztában vagyunk azzal, hogy felosztási alapunk itt nem egységes. Erre azonban az abszolúciót — úgy gondoljuk — már e fejezet bevezető soraiban megadtuk magunknak.

semmilyen vonatkozásban ne szolgálna eszközként. Ha felveszek egy könyvelőt, akkor eszköznek (annak *is*) használom a jobb üzletmenet célja szempontjából. Ha vendégeket hívok, eszköznek *is* tekintem őket szórakoztatásom céljából. A szerelmi együttlétet eszköznek *is* tekintem gyermekek létrehozásának céljából. S gyermekeimet eszközöknek *is* tekintem; akár csak arra, hogy sajátos örömet leljek bennük, akár presztízscélokra, akár hogy idős koromban támogassanak stb. A mindennapi életben még az is elkerülhetetlen, hogy bizonyos érintkezési típusokban más emberek *kizárólag* eszközök legyenek számomra (a kalauz, hogy jegyet adjon, a villanyszerelő, hogy megjavítsa a lámpámat stb.). A mindennapi (személyes) érintkezések elidegenedése tehát nem abból áll, hogy más emberek eszközfunkciót *is* betöltenek számomra, s hogy némely (többnyire véletlen) érintkezésemben ez az eszközfunkció kizárólagossá válik. A mindennapi élet akkor (és olyan mértékben) elidegenedett, amikor — és amilyen mértékben — *minden emberi kapcsolatomban az eszköz-jelleg dominál.* Mikor tehát a másik emberrel való kapcsolat (érintkezésem túlnyomó részében, legfontosabb érintkezési formáimban is) teljesen elveszti a másik emberre (emberekre) való *cél-vonatkozását.*

Mert ha azt mondottuk, hogy a mindennapi érintkezésben elkerülhetetlen, hogy a másik ember bizonyos vonatkozásban eszközünk ne legyen, akkor még nem tagadtuk, hogy ugyanaz az ember érintkezésünkben *cél is lehet.* Az a férfi, aki azért vesz feleségül egy asszonyt (és kizárólag azért), mert ez jó parti, mert presztízst kölcsönöz neki, mert illik megnősülni, mert gyermekekre van szüksége — pusztán eszköznek tekinti a másikat. De egy olyan férfi számára, akinél a házasság lényege a szerelmi kapcsolat maga, aki ebben legalább annyira keresi a másik fél örömét, kiteljesedését, mint a magáét, ugyanez a házasság elsősorban öncélú kapcsolat (a másik fél, a vele való kapcsolat maga a cél), még akkor is, ha más szempontból eszköz is. Könyvelőt is vehetek fel úgy, hogy ne csak a jó üzletmenet lebegjen szemem előtt, hanem a másik ember életérdeke, az is, hogy ebben a munkában mit fog kapni, megfelelő-e a számára stb. A másik ember ebben az esetben sem szűnik meg eszköz lenni, de egyúttal cél is.

Természetesen: nem minden érintkezési típusban tekinthetem a másik embert *egyenlő* mértékben célnak. Leginkább a kapcsolatokban, legkevésbé a véletlen érintkezésekben. De alaptendenciaképpen megállapíthatjuk, hogy *mindennapi érintkezésünk annál humanizáltabb, minél több az olyan személyes kapcsolatunk, melyben a másik ember eszköz-jellege alárendelt szerepet játszik, minél inkább válik ezekben a másik ember (és az érintkezés maga) céllá.*

Az egyenlőtlen viszonyok között az alá- és fölérendeltségi viszonyok azok, melyekben az érintkezések során a másik ember eszköz-mivolta uralkodik. A tőkés számára a munkás gazdagodásának eszköze, az úrnak a szolga a kiszolgálás (a személyének szóló szolgáltatások) eszköze, és semmiféle más vonatkozásban nem jön számításba. Illetve, amennyiben az efféle viszonyokban a másik ember mint cél megjelenik, *még ez a céltételezés is* alá van vetve az eszközfunkciónak. (Érdemes jónak lenni a szolgához, mert akkor jobban szolgál ki stb.) Csak az alá- és fölérendeltség megszüntetése teszi lehetővé a mindennapi életben, hogy az ember másik ember számára priméren „eszközként" betöltött funkciója elveszítse társadalmi általánosságát.

A morális viszony (s ennyiben igaza van Kantnak) mindig megfellebbezi, megvétózza a másik ember puszta eszközfunkcióját. Az elvont — nem a konkrét! — erkölcsi normák alapján a hozzám hasonlóan embernek tartott lényt *annak* szükségletei, vágyai stb. szempontjából figyelembe kell vennem. A „jó" nemcsak a „számomra jó", hanem *a jó* mint érték általában, tehát a „számára jó" is. Ugyanakkor (és ebben áll a tiszta morál dialektikája!) egy szempontból a morál *is* eszközként viszonyul a másik emberhez. Ugyanis akkor, ha a morális célról mint olyanról van szó.

A morál csak egy példája annak, hogy miként alakul át az emberhez mint eszközhöz való viszony a magáértvalóság szintjén. Itt csak utalhatunk arra, hogy ez a probléma — tudatos formában — minden magáértvaló objektivációban megjelenik. Gondoljunk a politikára („a cél szentesíti az eszközt"), a művészi modell eszközfunkciójára, azokra a tudományos kísérletekre, melyeket emberekkel és embereken folytatnak stb.

bb) A *beszédcselekvés* mint sajátos cselekvéstípus elemi megnyilvánulási formáiban nehezen különíthető el a közvetlen cselekvés nyelvi vonatkozásaitól. Ezek az elemi formák: a *közlés*, a *megbeszélés*, a *rábeszélés*.[10] Mindhárom vonatkozhatik közvetlenül a cselekvésre, s az esetek többségében valóban arra is vonatkozik. Ha közlöm veled, hogy vonatod nyolc tizenháromkor indul, akkor ezt azért teszem, hogy időben utazzál; egy csoport, mielőtt egy földdarab megműveléséhez hozzáfog, megbeszéli, hogy ki mit csinál, ki hol kezdi a munkát stb.; te rábeszélsz arra, hogy este ne a lila, hanem a fekete ruhámat vegyem fel stb. Mégis van nem kevés önálló, önmagában álló funkciójuk és jelentőségük. Kezdjük elemzésünket a *közlés* problémájával. Közölni nemcsak annyit jelenthet, mint közvetlen, megfelelő reakciót kiváltani. Minél fejlettebb a társadalom, minél több — nem közvetlenül az egyén cselekvésére vonatkozó — tudásra van szükség ahhoz, hogy az egyed saját közegében mozogni tudjon, annál inkább növekszik a cselekvésben nem realizálódó, tettel le nem reagált közlések jelentősége. Ha közlik velem, hogy Thomas Mann meghalt, hogy Ugandában tegnap államcsíny volt, hogy végrehajtották a száztizedik szívátültetést — ezekre az információkra nem tudok cselekvőleg reagálni, s nem is azt a feladatot látják el, hogy efféle cselekvő reakciót kiváltsanak. Egyszerűen „tájékoztatnak", — s ha sok ilyen tájékoztatást kapok, akkor nem leszek cselekvőképesebb, hanem csak „jobban informált". Nem kell azt hinni, hogy a hírközlés mint önálló beszédcselekvés valaminő „modern" jelenség. A modern korban legfeljebb a hírközlés *tere* és *ideje* változott meg, a hírközlés *eszközeinek* változása következtében. A sajtó és a rádió, a televízió ugyanis lehetővé tette, hogy a hírek gyorsan terjedjenek, egyszerre jussanak el a tér különböző pontjaira. Továbbá, hogy sokkal több irányból, nagyobb távolságokból és nagyobb számú információhoz jussunk. De hírközlés mindig létezett és mindig többé-kevésbé jelentős szerepet játszott mindennapi életünkben. Gondoljunk csak a személyes érintkezésben megvalósuló hírközlés ősi formájára: a pletykára. Vagy arra, hogy az *utazók*, a messzi tájakról jövők, az idegenek, a regősök és az

[10] A kérdés, parancs, kérés, felszólítás stb. eseteiben a közvetlen cselekvés nyelvi vonatkozásairól van szó — ezért ezeket itt nem elemezhetjük.

énekesek milyen vezető funkciót töltöttek be (a tömegkommunikációs eszközök megjelenése előtt) a hírközlésben. A pusztán elraktározott információk és a cselekvést kiváltó információk aránya mindig mond valamit egy kor technikai *és* társadalmi fejlődéséről. Az arány eltolódása a pusztán elraktározott információk irányában kétségtelenül a növekvő tudás jele. De Wright Millsnek mégis igaza van abban, mikor a „jólinformáltságra" való törekvést mint uralkodó emberi magatartást erkölcsileg negatív jelenségnek ítéli. Ha a puszta informáltságra való törekvés *egészen elnyomja* a közölt információk *cselekvésre való átváltásának* igényét, akkor az emberek tudása aktívból passzívvá válik és nem játszik többé szerepet az élet átalakításában (ami pedig a mindennapi tudás lényeges vonatkozása). Ez pedig — bárhogy növekedjenek is mennyiségileg az információk — az emberi személyiség ellényegtelenedéséhez vezet.

A *megbeszélés* — mint viszonylag önállósult beszédcselekvés — nem más, mint az anticipáló, illetve a „lépcsőházi" gondolkodás egyik *kollektív* formája. Nemcsak a közvetlenül előttünk álló cselekvésre vonatkozhat (mint egy munkatevékenység megbeszélése), hanem egy távoli – talán be sem következő — eseményre is. Ennyiben a beszélgetéstől csak az különbözteti meg, hogy *döntés*re kell benne jutni. Egy család például megbeszélheti gyermekei jövőjét. Mindenki elmondja saját elképzelését, a különböző elképzeléseket szembesítik egymással, majd döntésre jutnak. Vagy: egy elmúlt eseményt beszélnek meg — s ekkor az esemény *értékelésében* döntenek. Úgy hisszük, nem kell szót vesztegetni arra, milyen jelentős szerepe van a megbeszélésnek egy a mindennapi életből kiemelkedő nembeli tevékenységben: a politikai tevékenységben.

Mint a mindennapi élet és gondolkodás oly sok kategóriájával kapcsolatban, itt is hangsúlyoznunk kell a jelenség társadalmi és etikai értéktartalmának kétértelműségét. A megbeszélés pozitív jelentőségét már a közmondás is leszögezi: „több szem többet lát". A megbeszélés óvja meg az egyént a hamis döntésektől, a helytelen elképzelésektől, az egyoldalú reakcióktól stb. Ellenszere lehet a partikularitásnak, mivel „mások" véleményét szembesíti a partikularitás teremtette véleménnyel. Ugyanakkor a megbeszélés „Entlastungsprinzip" is — megkönnyíti a döntések kialakítását. Ez azonban éppen az a pont, ahol megint meg kell tartani az arisztotelészi „közepet". A mindig mindent megbeszélés, a pusztán kollektív döntésekre való hagyatkozás olyan mértékben csökkenti az egyéni felelősséget, hogy a megbeszélés funkciója az ellenkezőjére válthat át: ahelyett, hogy a partikuláris beállítódásból eredő döntéseket csökkentené, a partikularitás egyik alapaffektusának: a gyávaságnak a melegágyává válik.

A *rábeszélés* (lebeszélés) nem más, mint a *tanácsadás* viszonylag önállósult formája. A rábeszélés (lebeszélés) funkciója ugyanis nem egyedül az igenlő vagy nemleges tanács adása (egy adott cselekvés vonatkozásában). Hatékonysága nem egyedül a közölt tanács jó vagy rossz voltában áll, hanem abban a *formában* is, melyben kifejtik. Folyamatos beszédcselekvésről van ugyanis szó, melyet szándékosan úgy építenek fel, hogy hatékonysága a maximális legyen. Amennyiben (és amikor) a közlés nem egyszerűen információátadás, hanem egyúttal meggyőződésátadás is (azonos meggyőződés kialakítását célozza), mindig tartalmazza a rábeszélés mozzanatát. Rábe-

szélés irányulhat egy egyedre, de tömegekre is, a rábeszélés alanya is lehet egy egyed (de lehet egy kollektíva is). A puszta *közlésben mindegyik fél viszonylag passzív* (a közlő is „átadja" csupán az információt), a *megbeszélésben mindkét fél aktív*, míg a *rábeszélésben* meg kell különböztetnünk az aktív és passzív felet (a rábeszélőt és a rábeszéltet).

Mivel a rábeszélésben — mint láttuk — a megformáltság már a mindennapi életben is dominál, a sikeres rábeszélés speciális képességeket igényel. Gyakorta mondjuk valakiről, hogy jó rábeszélőképességgel rendelkezik. S ez nem pusztán technika, hanem egyszersmind *személyes varázs* kérdése is. Ez pedig olyan képesség, melynek különleges szerepe van a politikai tevékenységben, ugyanis a politikai *szónoklat*ban. Mert mi más a szónoklat, mint rábeszélés a cselekvésre vagy (és) meggyőződésre? Az antikvitásban a retorikát külön művészetnek, illetve tudománynak is tartották, melynek szabályait tanították, s melyben minden jó állampolgárnak gyakorlottnak kellett lennie. Természetesen: a retorika nem művészet és nem is tudomány, pusztán egy mindennapi képesség „kicsiszolása" bizonyos fordulatok, technikák, tipikus hatáskeltő eszközök elsajátítása segítségével. Nem tudomány, mert hiszen a tudomány felfüggeszti az egyéniséget; míg a pusztán általános szabályokkal, módszerekkel operáló retorika üressé és hatástalanná lesz: a retorika sikerességéhez — mint mondottuk — elengedhetetlenül hozzátartozik az egyéniség, az egyéni fordulat, a pillanatnyi szituációhoz való gyors alkalmazkodás, az egyéni varázs. De nem is művészet, mert benne az evokáció szerepet játszik ugyan, de alárendeltet. Nem a felidézéssel történő közvetett hatás, hanem éppen a közvetlen hatás a célja. Ugyanakkor a rábeszélés mint *drámai beszédcselekvés* a drámai műfaj egyik alapvető életanyaga. (Gondoljunk Illyés *Fáklyaláng*jának nagyjelenetére — Kossuth és Görgey között —, mely drámai feszültségét éppen abból nyeri, hogy ki kit fog rábeszélni.)

A *kibeszélés* (önmagunk „kibeszélése") megint egészen ősi mindennapi élettény. Malinowski írja le, hogy primitív törzsek esténként összeülnek azért, hogy sorban mindenki „kibeszélje" magát. A beszélő privilegizált helyzetben van a többiek között; mindenki alig várja, hogy a „kibeszélésben" rá kerüljön a sor. Nem kell bizonyítanunk, hogy ebben a vonatkozásban mi sem sokban térünk el Malinowski vadembereitől. Legfeljebb abban, hogy a kibeszélés nyilvános formáit fokozottan annak intim formái váltják fel. Négyszemközt beszéljük ki magunkat: barátunknak, szerelmesünknek, a papnak, a pszichoanalitikusnak stb. Minél bonyolultabbá lesz az egyed individualitása, annál inkább nő (nem csökken) mindkét igény, mely a „kibeszélésben" fejeződik ki. Az egyik igény a „szeretném magam megmutatni, hogy látva lássanak". Énem feltárása a Másik vagy Mások előtt, az ember társadalmiságából fakadó megszüntethetetlen szükséglet. A másik — sokkal kétértelműbb — igény: felelősségem csökkentése a kibeszélés által, a felelősség (morális felelősség) terhétől való egész vagy részleges felszabadulás. Ez is pozitív igény, amennyiben a felelősségmegosztás (a megosztott teher fél teher) a jobb önismeret és nem az önfelmentés eszköze lesz. Negatív igény, ha a „kibeszélés" annyiban jelenti a felelősségtől való megszabadulást, hogy az egyed terhétől megkönnyebbülve ott folytatja, ahol abbahagyta. Ezért a kibeszélés típusai *etikailag* mindig jellemzőek. Nem kell sok szót vesztegetnünk arra, hogy a kibeszélés mint mindennapi élettény miképp válik magáért-

való nembeli tevékenységek fundamentumává. Etikai jelentőségére utaltunk. S csak arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy a *szubjektív líra* mint műfaj szintén a „kibeszélés" egy típusán alapszik; ez a magát nembelivé emelő egyed „kibeszélése".

A *beszélgetés* megint a mindennapi élet egyik alapténye. Beszélgetésnek tekintünk minden két vagy több ember közötti szóbeli cselekvést, melynek *egyetlen célja a gondolatok kicserélése*. Ott lép tehát fel, amikor az egyedeknek önálló, egymástól eltérő, tehát „kicserélendő" gondolataik vannak. Bizonyos történelmi korokban, bizonyos társadalmi rétegeknél (ahol ilyen gondolatok csak kivételes pillanatokban fakadnak) a beszélgetés *nem állandó élettény*, hanem ritka, mondhatnánk: ünnepi alkalom. Lesznai Anna ír le regényében egy parasztasszonyt, aki negyven éves korában beszélgetett (szerelmesével) életében *először*. Egy athéni polisz-polgár életéhez viszont éppen úgy hozzátartozott a beszélgetés, mint a gimnasztika vagy az étkezés.

A beszélgetés mint állandó, rendszeres élettény tehát egy viszonylag magas *kultúrszínvonal* jelenlétére mutat. Ugyanakkor — az adott kultúrszínvonalon — azonnal létrehozza a maga elidegenedett formáit. Mivel a beszélgetés céljából összejött társas érintkezésben „nem illik" nem beszélgetni, az emberek akkor is „beszélgetnek", amikor nincs egymásnak mondanivalójuk, mikor nincsenek kicserélendő gondolataik. Beszélni kell, mert hallgatni annyi, mint udvariatlannak lenni. Ez a fajta — elidegenedett — beszélgetés az, amit „társalgásnak" szoktunk nevezni. Elővesszük a sztereotip témákat (időjárást, legújabb eseményeket, pletykákat) és beszélünk csak azért, hogy beszéljünk. Az effajta elidegenedett társalgás példáit mutatja be groteszk formában Ionesco.

Míg a beszélgetéshez nem szokott korokban és társadalmi rétegekben az együtthallgatás természetes, addig a beszélgetéshez szokott (vagy társalgáshoz szokott) rétegekben a hallgatás már a bizalmasság és *intimitás* jele. Együtt hallgatni már csak azok tudnak, akik egészen bizalmas viszonyban vannak egymással, akiknek az érintkezéshez már nincs — vagyis nem *mindig* van — szükségük a beszédre.

Hogy egy réteg (közösség, csoport) mennyiben beszélget és mennyiben társalog, hogy mennyiben nem elidegenedett és mennyiben elidegenedett közöttük a szóbeli érintkezés, az nem olvasható le *egyetlen* beszélgetésről (csak a műalkotásban, ahol az egyszeri is tipikus). Nincsenek olyan fejlett, gondolkodó individuumok, akik mindig csak gondolataikat cserélnék ki, akiknél nem merülne fel a szükséglet arra, hogy „éppen csak együtt legyenek" és fecsegjenek. (A hallgatás intimitása inkább csak kettesekre vagy kevesekre jellemző.) Csak a társalgások sora, azok főtendenciája mutathatja meg mértékadóan azt, hogy milyen tartalmú, mélységű érintkezésről van szó.

S itt kell néhány szót szólnunk a *hallgatásról*. Az egzisztencializmus a hallgatásból mítoszt csinált, pedig nincs „hallgatás" általában, csak *igen konkrét és konkrét jelentéssel bíró hallgatások*. Malinowski írja a már említett primitív kibeszélési forma kapcsán, hogy a kibeszélések során hallgató egyedet a többiek „veszélyesnek" tekintették; aki nem beszéli ki magát, annak titka van, az veszélyes a többiekre nézve. Ha azonban egy diák a tanár kérdésére hallgatással válaszol, annak megint — egészen más — konkrét tartalma van: legtöbbször ugyanis az, hogy nem tudja a választ. Vannak olyan szituációk, melyekben a hallgatás valóban beleegyezést jelent. S az előbb lát-

tuk, hogy a beszélgetéshez nem szokottak hallgatása egészen mást jelent, mint a beszélgetéshez szokottaké (a szituációtól függően: unalmat, udvariatlanságot, intimitást). A hallgatás erkölcsi értékelése is koronként és a munkamegosztásban elfoglalt hely szerint változott. A gyermek csak akkor beszélhetett, ha a felnőtt kérdezte, asszonynak „hallgass" volt a neve, s a latin közmondás azt mondta, hogy „ha hallgattál volna, bölcs maradtál volna".

A hallgatás mitizálása az egzisztencialistáknál abból következik, hogy a mindennapi életet a maga egészében és szükségképpen elidegenedettnek látják, s ebben a mindennapi érintkezés minden formáját, így a beszédcselekvést is. Aki hallgat, az „kivonja" magát a mindennapi érintkezésből, a beszédcselekvésből általában, s ezzel az elidegenedettségből is, s így „voltaképpeni létébe" húzódik vissza. Pedig: az elidegenedett világban való „hallgatás", kivonulásunk a beszédcselekvésből éppen olyan elidegenedett, mint a beszédcselekvés maga, mivel az elidegenedettség fátumának elfogadásából fakad. Önmagunk elidegenedettségének szubjektív felszámolása pedig nem születhet az érintkezés elidegenedettségének elfogadásából, csak az ellene irányuló felháborodásból és az ellencselekvésből (így beszédcselekvésből is).

Van tehát elidegenedett hallgatás, ahogy van elidegenedett beszédcselekvés is. Ezzel azonban mi nem állítottunk fel hierarchiát a hallgatás és a beszédcselekvés között. Hogy egy adott esetben melyik az értékesebb, igazibb, defetisizálóbb, humánusabb, erkölcsösebb magatartás — azt mindig a konkrét szituáció dönti el. Ha az illegális munkás a rendőrség előtt elhallgatja kilétét: ez magasrendű hallgatás. De ha Lohengrin elhallgatja Elza előtt származását és azt követeli, hogy az asszony kilétét nem ismerve szeresse őt, akkor ez nem magasrendű hallgatás — csak az inkognitó mítosza tünteti fel annak.

cc) Az eddig elemzett cselekvések és beszédcselekvések közös jellemzője, hogy részei és bázisai a társadalmi reprodukciónak, objektiválódnak abban. Ezekért a cselekvésekért — és a bennük megnyilvánuló tudásért — az ember felelősséget vállal. Van azonban a cselekvésnek (és a beszédcselekvésnek) s az ezekben megnyilvánuló tudásnak egy olyan típusa, mely közvetlenül sosem kerül bele a társadalmi reprodukció vérkeringésébe, melyért *nem tartozunk felelősséggel.* Ez pedig a *játék.* Minden játék közös lényege *az emberi képességek következmények nélküli fejlesztése, illetve mozgásban tartása.* Ha valaki eljátssza, hogyan ölette meg a király a fiait, akkor ennek nincs következménye, hiszen a király fiai a *valóságban* nem halnak meg. Ha valaki megveri barátját sakkban, akkor ennek nincs következménye, hiszen a *valóságban* semmi kárt nem okozott neki. Mihelyt ez a következménynélküliség megszűnik, akkor — bármennyire megőrződik is a játék formája — tartalmilag már nem játékról van szó. Így például a profi sportolásban.[11] Természetesen a játék a képességekkel együtt gyakran a szenvedélyeket is mozgásba hozza. Csakhogy a következmény hiánya lehetővé teszi a szenvedélyeken való uralkodás átlagos formáinak kialakulását. A „tudni kell szépen veszíteni" elve a játék közismert normája, s aki ezt nem tartja meg, azt a többiek játékrontónak tekintik.

[11] Szépen ábrázolja ezt Hemingway *40 000 dollár* c. novellájában.

A következmények hiánya miatt a játék morálja lényegesen különbözik az élet moráljától. *A játék egyetlen erkölcse a játékszabályok betartása* — ez is csak azokban a játékokban, melyeknek vannak ilyen szabályai. Ezeken a kereteken belül minden lehetséges. Aki játszik, annak nem kell tekintettel lennie a másikra. Értelmetlen lenne például rosszabbul játszania azért, hogy a másik nyerjen. Amikor ilyen motívumok felmerülnek azoknál, akik játszanak, akkor ez mindig kívülről, „az életből" kerül a játékba és nem ennek immanens szférájába tartozik.

Abban a pillanatban, amikor az erkölcsi felelősség mozzanata felmerül, már átléptük a játék határait, „hagyd abba, ez már nem játék" szokták mondani ilyenkor azok a gyerekek, akiknek már kialakult az érzékük e *határpont* felismeréséhez. (A játékszféra felelősségnélkülisége nem mond ellent annak a ténynek, hogy a játékban is megnyilvánul az ember karaktere. A „homo ludens" nem más, mint az *egész* ember megjelenése a játéktevékenységben, ezért egész emberi mivolta kifejezésre juthat. Például abban, hogy irigységgel telve, féltékenyen, közömbösen, szenvedéllyel vagy jóindulattal stb. játszik, invencióval vagy anélkül, kisebb vagy nagyobb fantáziával, logikusan vagy logikátlanul, — könnyen vagy nehezen veszít, átviszi-e játéktevékenységében elszenvedett fájdalmát az „igazi" életbe vagy sem stb.)

Mondottuk, hogy a játékban *minden emberi képességet* mozgásba hozhatunk. A játékok — többek között — abban is különböznek egymástól, hogy bennük mely képességeket hozzuk inkább mozgásba. A fogócska inkább az ügyességet és a gyorsaságot, a bujócska a találékonyságot, a barkochba a logikai és asszociációs képességet veszi igénybe és fejleszti ki. De egy emberi képesség minden játékban vezető szerepet játszik: ez pedig a *fantázia*. Éppen az, hogy a játékban a valóságot egy elképzelt valósággal „helyettesítjük", hogy amikor játszunk, egy elképzelt, saját szabályokkal bíró világban élünk, tesz minden játékot *fantáziakielégítővé*. Gehlen éles szemmel figyeli meg a fantáziakielégítés szükségletét még azokban a játékokban is, melyeknek nagyon is „életbeli" céljuk van, melyek tehát messze túlmutatnak a játék immanens körén: az erotikus vagy a tisztán nyerészkedésért folyó játékokban.

A játék három nagy csoportját különböztethetjük meg. Az elsőbe tartoznak a *tiszta fantáziajátékok*. Leontyev állítása szerint a kisgyermek játékainak többsége ebbe a típusba tartozik, ezek többsége egyúttal a szociális interiorizációt is szolgálja. Ha egy kislány egy babát öltöztet és dédelget, egy kisfiú kockákból várat épít — akkor a játék lényege abban áll, hogy a lány a babát kisgyermeknek, a fiú a kockából épített várat „igazinak" képzeli. Persze: a fantáziajátékok sem szűnnek meg a felnőtté válással, csak más formákat öltenek. A barkácsolás például ilyen felnőttkori fantáziajáték. A közben érzett öröm ugyanis elsődlegesen nem abból származik, hogy hasznos tárgyat hoztunk létre, hanem abból, hogy azt fantáziánk szabad játékával tettük, fantáziaszükségletünk elégült ki. De ilyen az anticipáló gondolkodás öncélúvá lett formája, az álmodozás is vagy a már említett erotikus játékok.

A második csoportba tartoznak a *mimetikus* játékok. A fantáziakielégítés itt úgy jön létre, hogy az ember *szerepeket* játszik. A színjáték ennek legkifejlettebb, legpregnánsabb formája. S ennyiben a mimetikus játék bizonyos vonatkozásban valóban a művészet egyik kiindulópontja, fundamentuma. De ez nem jelenti azt — mint sokan, többek között Schiller vélte —, hogy a művészet maga is játék. A művészet —

mint magáértvaló objektiváció — ugyanis egyáltalában nem pusztán evokatív mimézis, hanem ennek a nembeliség szintjére emelt tárgyiasulása. A játék ezzel szemben tipikusan a mindennapi élet jelensége, és soha nem haladja túl a mindennapi élet szféráját. Amivel természetesen nem akarjuk tagadni azt, hogy rendkívül sok átmeneti forma van a pusztán mindennapi mimetikus játék és a művészi alkotás, illetve annak megjelenítése között.

A mimetikus játékoknak vannak természetesen sokkal fejletlenebb formái is. A gyermekjátékokban gyakoriak az ideiglenes „szereposztások" (most villamoskalauz vagyok, most én vagyok a tanító, te vagy a gyerek stb.). Egyes szerepjátékok közvetlen átmenetet képeznek a szabályjátékok felé (pl. „kinn a bárány, benn a farkas"). Leontyev ebben a fejlődés tipikus útját látja, szerinte „a játék evolúciós módon fejlődik a régebben *nyílt játékszereptől*, képzeletbeli szituációtól és rejtett szabályoktól a *nyílt szabályokig* . . . képzeletbeli szituációig és szerepig".[12]

A játékok harmadik típusa a *szabályjáték*. A szerepek ebben elhalványultak — ha egyáltalán léteztek valaha — és az adott szabályrendszeren belüli *funkció* alakját öltik (te vagy a bujó, te vagy a fogó, X. Y. a balszélső stb.). A szabályjátékoknak két jellegzetes tulajdonságuk van. Az egyik, hogy többnyire közösségi játékok (nem játszhatók egyedül). Közösségi mivoltuk kifejeződhetik egymásmellettiségben és egymásutániságban (futball vagy lövészverseny). De akár egymásmellettiségről, akár egymásutániságról van szó, a játék lejátszhatósága bizonyos *számú* egyed részvételét feltételezi. A minimális szám itt a kettő (pl. a vívásban), de játékonként különböző; a maximális szám is játékonként különböző, de nem lehet nagyon nagy (tízezer ember nem tud együtt játszani, legfeljebb együtt drukkolni). A szabályjáték másik sajátossága, hogy *versenyszerű*. Tehát lehet benne nyerni és lehet veszíteni. Mi több: vonzóerejét részint ebből a versenyszerűségből nyeri. Ez nemcsak a fantáziának ad új tápanyagot (a véletlen szerepe a szabályjátékokban), hanem sajátos feszültséget is teremt, mely nemcsak a játszókra terjed ki, hanem a nézőkre is. A tiszta fantáziajátékok feszültséget alig teremtenek, viszonylag privátak, nincsenek „drukkereik". A mimetikus játékok már feszültségteremtők — de feszültségük elsődlegesen nem magából a játékból folyik, hanem a felidézett jelenet tartalmából. (Minél inkább „róluk szól a mese", annál inkább van közönségük.) A szabályjátékok azonban természetüknél fogva közönségteremtők. Persze itt is „beleszól" a tartalom a közönségteremtésbe. Az ország legjobb vívóinak versenye (szép verseny) sokkal több nézőt vonz, mint a harmadosztályúaké. De mindegyik vonz, mert a vesztés és nyerés lehetősége, a várakozás feszültsége maga is közönségteremtő.

Mi a funkciója a játéknak a mindennapi életben?

A játék olyan képességkibontó, fantáziavezette tevékenység, mely — következménynélküliségénél fogva — *nem lehet kötelesség;* nem követelhető és soha nem is követelt. A képességek társadalmi következmények nélküli kibontakoztatása egyrészt a képességkibontás meg nem követelhető volta, másrészt sajátos *szabadságszférát* és *szabadságtudatot* teremt. Ez egy negatív és egy pozitív mozzanat összefonódása. A negatív a meg-nem-követeltség, a pozitív a képességkibontakozás motívuma.

[12] A. N. Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái* 500. (Az én kiemelésem — H. Á.)

De nem hangsúlyozhatjuk eléggé, hogy akár a szabadság pozitív, akár negatív mozzanata kerül előtérbe, a játéknál mindig *szubjektív* szabadságról van szó. Mert hogy az ember az „igazi" életben realizálhatja-e képességeit és miképp, arról a játék még mit sem mond.

A gyermekek világában — mivel még nem jutottak el a mindennapi élet önálló folytatásának fokára — a szubjektív szabadság szükségképpen nagyobb szerepet játszik. Számukra tehát a játék „természetes" életforma, az életre való előkészület nem tudatosított formája. A felnőttek világában azonban már nem erről van szó. Náluk a játékok tartalma, illetve az a funkció, melyet életükben betölt, messzemenően függvénye annak, hogy milyen mértékben tudnak *valóban* szabaddá válni, milyen mértékben és hogyan tudják képességeiket magában az életben realizálni. Olyan korokban, melyekben az élet szabadságlehetőségei viszonylag nagyok, mikor csekély az elidegenedettség mind a munkában, mind a társadalmi viszonyokban, a játék csorbítatlanul őrzi meg a fantáziakielégülés szubjektív szabadságát. Itt a játék már nem előkészület az életre, hanem az életben *szerzett* képességek, az életben kibontakoztatott készségek gyakorlása a felelősség felfüggesztése mellett. (Ilyenek voltak az íjászversenyek a XIX. század eleji svájci köztársaságban.) Azok a gondolkodók, akik egy elidegenedésmentes jövőt tételeztek, mindig igen nagy figyelmet fordítottak az efféle játékok szerepére az el nem idegenedett világban. (Rousseau, Fourier.) Minél elidegenedettebbek azonban a társadalmi viszonyok, minél elidegenedettebb a munkatevékenység, maga a „valóságos élet", annál határozottabban és egyértelműbben válik a játék *menekülésné*, kapaszkodóvá, a szabadság kis szigetévé. (Az utóbbira példa a négerek rajongása a box iránt, mert ez a verseny az egyetlen olyan alkalom, melyben egy fekete *büntetlenül* üthet vissza egy fehéret.) A felnőttek egyre inkább csak azért játszanak, hogy elfeledkezzenek a világról, hogy a való világ helyett egy másik világot teremtsenek. Továbbá azért, hogy egy valóságos individualitás helyett egy álegyéniséget konstituáljanak. A járványként terjedő „hobby" éppen az utóbbi szükséglet kielégítésére szolgál. Miután azonban — mint láttuk — a játék szabadsága önmagában csak szubjektív szabadság, az élet *helyett* játék sosem adhat teljes, igazi kielégülést. A menekülésként választott játék görcsössé válik, s éppen a játékban megőrzött szubjektív szabadság következtében az ember a *játék rabja* lesz. (L. Dosztojevszkij: *A játékos.*) S ez korántsem csak akkor következik be, mikor szó sincs következménynélküliségről (pl. rulett), hanem a klasszikus következménynélküliség eseteiben is. Az ember, aki már csak az álmodozás játékaiban él, vagy az, aki erős futballcsapata győzelmével kárpótolja magát nagyon is vesztes, kisszerű életéért — éppen úgy a játék rabja, mint a gyógyíthatatlan kártyás.

Az „igazi" élet s a játék fejlődésének eddig csak egyfajta kölcsönhatásáról beszéltünk. A másik súlyosabb és univerzálisabb. Arról van ugyanis szó, hogy amilyen mértékben elidegenednek a társadalmi viszonyok, amilyen mértékben kialakulnak a sztereotip klisék, a szerepek, olyan mértékben csökken az emberek morális felelősségtudata a cselekvésben. Aki egy klisé-magatartást sajátít el, az ritkán vagy csak felületesen néz szembe cselekvési lehetőségeinek morális tartalmával, ritkán vagy felületesen érez személyes felelősséget, ritkán vagy felületesen látja át tette következményeit. Kialakul a „mind így csinálják" érv világa, s ezzel olyan magatartásmód,

hogy az emberek az élet „szerepeit" játékszabályoknak fogják fel, s az emberi helytállás vagy megingás egyre inkább szinonimmá válik az adott „játékszabályok" betartásával, illetve megszegésével. Tehát az az emberi magatartás, mely jogos a játékban — hiszen a játék objektíve következménynélküli —, átterjed egy olyan szférára, az „igazi élet" szférájára, melyben égbekiáltóan abnormális, hiszen itt minden tettnek vannak következményei, esetleg másokat súlyosan érintő következményei, akár tudnak erről az emberek, akár nem. S míg a játék felelősség- és következménynélkülisége uralkodni kezd az életben és általános magatartássá válik, addig ugyanez a valódi élet semmit sem ad többé a játék képességkibontó szabadságából, igazi önmegvalósításából. A mindennapi élet magatartása szerepjátszássá válik, és — mint József Attila írja — „csak az boldog, ki játszhat. Én sok játékot ismerek, hisz a valóság elpereg és megmarad a látszat". Ezért lesz az elidegenedés elleni harc egyúttal a játék *visszanyeréséért* vívott küzdelem is. Az igazi játék visszanyeréséért, mely nem szerepjátszás, nem élet helyetti látszat, hanem a kiküzdött szabadság szerves tartozéka: „Jöjj el, szabadság! Te szülj nekem rendet, — jó szóval oktasd, játszani is engedd — szép, komoly fiadat!"

c) A MINDENNAPI ÉRINTKEZÉST ORIENTÁLÓ AFFEKTUSOK (SZERETET—GYŰLÖLET; A KAPCSOLATOK)

A mindennapi érintkezés természetesen a legkülönbözőbb *affektusok*at veszi igénybe. Mégis vannak közöttük olyanok, melyeknek *elsődleges funkciója a mindennapi érintkezés orientálása*. Ezek közül az igen-érzéshez tartozóak (intenzitásuk foka szerint): a *rokonszenv, a vonzalom, a szeretet;* a nem-érzéshez tartozóak (szintén intenzitásuk szerint): *az ellenszenv, az averzió, a gyűlölet*. S közöttük áll „semleges" harmadikként a *közömbösség*. Miután affektuselmélet kidolgozására nincs e keretek között lehetőségünk, szorítkozzunk a legintenzívebb pólusokra, illetve a „közép" elemzésére. A szeretet érzése fűz bennünket minden olyan emberhez, akivel való érintkezést *személyiségünk* számára fontosnak ítéljük. Gyűlölet érzése fűz bennünket mindazokhoz, akikkel való érintkezést — újfent: személyiségünk számára — okvetlenül elkerülendőnek ítéljük. Közömbösek vagyunk azokkal az emberekkel szemben, akikkel kapcsolatban mindegy számunkra, hogy érintkezünk velük avagy sem.

Jelentősnek ítéljük a megszorítást: „személyiségünk számára". Fontosnak tarthatunk sokféle érintkezést minden személyiségkielégülés nélkül is (például ha az érintkezésből anyagi hasznunk származik). Feltétlenül kerülhetünk olyan érintkezéseket, melyek akár szeretett emberhez is fűznek (tehát személyiségkielégülést vonnának maguk után) más motivációkból (pl. szerelmesem nem szeret viszont, és kerülésével fájdalmamat akarom csökkenteni, nem akarom zavarni stb.). Hasonlóan tarthatjuk kívánandónak vagy kerülendőnek — számtalan motivációból — a közömbös emberekkel való érintkezést is stb.

Bár kétségtelen, hogy a fent elemzett affektusok priméren az emberek közötti érintkezésből erednek és arra is vonatkoznak, már ősidőktől fogva — analogikusan — kiterjesztettük nem emberi élőlényekre, tárgyakra, intézményekre is. De az analo-

gikus kiterjesztés nem szünteti meg a fenti affektusok alapstruktúráját. Ha egy kutyászeretek — az is azt jelenti, hogy fontosnak tartom a vele való együttlétet, ha gyűlölök egy tárgyat (mert valami rosszra emlékeztet) — igyekszem a vele való érintkezést elkerülni, lehetőleg megsemmisíteni. Ha közömbös vagyok egy főzelékkel szemben, akkor mindegy nekem, hogy ebédre feltálalják-e vagy sem. És a példákat lehetne szaporítani.

Miért nevezzük a szeretetet, gyűlöletet és közömbösséget „tájékozódási affektusoknak"? Mert elsődleges szerepük abban áll, hogy elősegítsék tájékozódásomat mindennapi érintkezéseim kialakulásában. Hogy tájékozott legyek abban, kivel jó és kivel rossz érintkeznem, kivel mindegy stb. Itt szeretném aláhúzni, hogy ezek az affektusok *korántsem olyan szubjektívek, egyéniséghez kötöttek, mint első látásra hinnénk.* Az emberek — különböző korokban különböző mértékben ugyan — beleszületnek a szeretet- és gyűlöletkapcsolatok hálójába. Minden gyermek „beleszületik" abba, hogy szereti szüleit. Nem pusztán azért, mert elengedhetetlenül fontosak számára (nélkülük nem tud élni), hanem azért is, mert ez a szeretet beletartozik a társadalmi követelmények rendszerébe. Minden szülővel szemben társadalmi követelmény, hogy szeresse gyermekeit. A szeretet forrása itt is az (a gyengéhez, tehetetlenhez fűződő természetes vonzalmon, továbbá a gyermek iránti szeretet biológiai alapjain kívül), hogy a szülő számára fontos a gyermek; benne „él tovább", neki adja át tulajdonságait, nevét, életcéljait, birtokát stb. De ezen kívül és felül a szeretet társadalmi normatíva. S ez a normatíva olyan erős, hogy gyermekek, akik már régen közömbösek szüleikkel szemben (azok nem fontosak többé a számukra), és szülők, akik régen közömbösek gyermekeikkel szemben (nem fontosak többé a számukra), még mindig azt hazudják (önmaguknak is), hogy szeretik őket. Averziónak — kivételképpen akár a gyűlöletnek — kell fellépnie ahhoz, hogy önmaguk előtt is bevallhassák: nem szeretik azt, akit szeretniök „kellene".

De hasonlóan társadalmilag előírt számos gyűlöletünk is. Már a kis gyermekek is tudják, hogy gyűlölniük *kell* hazájuk vagy családjuk ellenségeit. Ezekkel csak egy módon lehet érintkezni: a csatatéren. Itt is nagy „ellenérzelemre" van szükség ahhoz, hogy valaki „felmondja" a konvencionálisan készen kapott gyűlöletet; Rómeónak *szerelmesnek* kell lennie Júliába, hogy egy Capuletet szeretni tudjon.

Tehát az, hogy ki fontos számunkra és ki nem (vagy mi fontos számunkra és mi nem), hogy kit és mit kell szeretnünk, és kit és mit nem szabad szeretnünk — bizonyos mértékig társadalmilag preformált. Ezen a preformáltságon belül természetesen mindig is érvényesült az *egyedi* fontosság, az egyedi iniciatíva. Szégyenkezve bár, de már a kisgyermek is sokszor bevallja magában, hogy egyik szülőjét jobban szereti. A szülői szeretet sem kapcsolódik minden gyermekhez egyformán (a személyi fontosság szelektál). Hogy azonban milyen erős a társadalmi normatíva, az abból is látható, hogy ilyen esetekben gyakorta „igazságtalanságról" beszéltek. Jákob gyermekei igazságtalannak tartották, hogy apjuk Józsefet szerette leginkább.

A természetadta társadalmak felbomlása, a polgári individualitás kialakulása óta — legalábbis tendenciaképpen — az érintkezésorientáló affektusok társadalmi preformáltsága csökkenőben van. A legjelentéktelenebb ember érintkezéseiben is növekszik a szabadság-lehetőség a szeretetek és gyűlöletek tárgyának kiválasztásában.

Hogy azonban ez az önkénynek ad-e nagyobb teret, vagy egy valós szabadságnövekedést jelent, az — mint látni fogjuk — attól függ, hogy mi az affektusok *motivációja*: hogy miért válik valaki fontossá vagy nem fontossá a másik számára.

A vonzalom és az averzió (a szeretet és gyűlölet kevésbé intenzív formái) sosem motiválnak mást, mint az érintkezés keresését, illetve kerülését. Az intenzívvé váló szeretet és gyűlölet azonban — bizonyos esetekben — messze túllépi ezt a határt. A szeretet tárgyának *léte*, illetve a gyűlölet tárgyának *nem-léte* öncélúvá válhat. Akit szeretek, azért szeretném magamat feláldozni, akit gyűlölök, azt szeretném elpusztítani.

Az orientáló affektusok intenzív formáinak megítéléséhez már elkerülhetetlenül szükségünk van az érzelmek *tartalmának* (elsősorban erkölcsi tartalmának) és motívumainak (elsősorban erkölcsi motívumainak) elemzésére.

Igaz, már puszta létük sem értékközömbös. Az ellenszenv–rokonszenv, vonzalom–averzió affektuspároknak még tendenciájukban sincs értéktartalmuk, míg a szeretet–gyűlölet affektuspárhoz értéket társítunk. Elvontan értékesnek ítéljük a szeretetet és nem értékesnek a gyűlöletet. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy minden szeretet pozitív, minden gyűlölet negatív értéktartalmú lenne. Csupán annyit jelent, hogy az emberi érintkezések *átlagánál* a szeretet pozitív, a gyűlölet inkább negatív szerepet tölt be, hogy — bár mindkettő lehet partikuláris magatartás kísérője — többnyire (megint: tendenciaképpen) inkább az utóbbi kapcsolódik a partikularitáshoz.

Hogy egy konkrét szeretetnek vagy egy konkrét gyűlöletnek milyen értéktartalma van, azt mégis elsősorban az határozza meg, hogy *kit*, *miért* és *hogyan* szeretek, illetve gyűlölök. A típusok itt számtalanok, felsorolásukra tehát nem vállalkozhatunk. Az értékelés alapvető mozzanata azonban az, hogy az egyed (intézmény), melyet szeretek, illetve gyűlölök, *objektíve* milyen mértékben *szeretetreméltó*, illetve *gyűlöletreméltó*, tehát mennyi nembeli értéktartalmat, illetve mennyi nem-értéket (Unwert) testesít meg. Minél több szeretetreméltó egyén (és intézmény) fontos az ember számára, s minél inkább maga a szeretetreméltóság *motiválja* az affektust, annál értékesebb maga a szeretet. És fordítva: minél inkább a gyűlöletreméltóság motiválja a gyűlölet affektusát, s minél inkább *kizárólag ez motiválja*, annál pozitívabb értéktartalmú lehet a gyűlölet maga. Hogy lehet még a szeretetreméltót is *jól* és *rosszul* szeretni (s fordítva: a gyűlöletreméltót is jól és rosszul gyűlölni), tehát érzelmeink kiválthatnak adekvát és inadekvát reakciókat — cselekedeteket — is, az mindenki számára közismert tény.

Ismételjük: az orientációs affektusok a mindennapi érintkezésben játsszák a legdöntőbb szerepet. De közülük kettő: a szeretet és a gyűlölet, a magáértvaló nembeli érintkezésekben és objektivációkban is motivál. Az erkölcs, a politika, a művészet és a tudomány fejlődése elképzelhetetlen nagy szeretetek és nagy gyűlöletek nélkül. Csakhogy itt a szeretetreméltó és gyűlöletreméltó helyes eltalálása (felismerése) a szférán belüli sikerességben, illetve sikertelenségben is kifejeződik. A hamis szeretetek és hamis gyűlöletek az objektivációban teljesen vakvágányra visznek. Köztudomású például, hogy a nagy művész gyakran csak bizonyos típusok iránti köznapi vonzalmai *ellenére* tudja a reális értékhierarchiát művében megalkotni. (L. Engels elemzését Balzac és az ancien régime hőseinek viszonyáról.)

A közömbösség az a mindennapi affektus (az affektushiány affektusa), mely a *magáértvaló objektivációkban semmi szerepet nem játszik*, holott köznapi érintkezésünkben egészen általános. Értéktartalmában általában semleges. De ha általános *magatartássá* alakul, ha felfalja a többi orientációs affektusokat, tehát ha *közönnyé* válik, negatív értéktartalmat nyer. Miért? Mert a közöny általánosítása alapján az egyed soha semmilyen vonatkozásban nem tud magáértvaló nembeli szférákba felemelkedni, nem képes tudatos viszonyt kialakítani a nembeliséghez.

A mindennapi érintkezés orientáló affektusainak kiemelt szerepük van a *kapcsolatokban*. Emlékezünk arra, hogy a kapcsolatok kategóriáját éppen úgy határoztuk meg, hogy ezek azok a rendszeres (vagy szervezett) érintkezések, melyeket — akár priméren, akár szekundéren, de mindig intenzíven — a fenti affektusok jellemeznek. Minden kapcsolat szeretettel (vagy gyűlölettel) „töltött", de természetesen nem minden szeretet vagy gyűlölet mutat kapcsolat jelenlétére. Nemcsak azért, mert kapcsolatom csak emberrel lehet, szeretetem és gyűlöletem (analogikusan) kiterjedhet egyéb élőlényekre, dolgokra, intézményekre, hanem azért is, mert szerethetek valakit titkon (és akkor ez nem kapcsolat), egyoldalúan (akkor sem az) stb. — ahogy gyűlöletem is lehet titkos, egyoldalú és egyéb *nem* kapcsolatot involváló természetű.

A kapcsolatteremtő érzelmek lényege ugyanis a *kölcsönösség*. Ha a kölcsönösség még nincs jelen, akkor legfeljebb egy kapcsolat lehetőségéről, ha már nincs jelen, egy felbomlott kapcsolatról beszélhetünk. Szerelmes lehetek valakibe, de ez csak kölcsönösség esetében jelent szerelmi kapcsolatot, baráti érzelmet táplálhatok valaki iránt, anélkül, hogy ebből valaha barátság (mint kapcsolat) létrejönne. A kölcsönösség természetesen nem jelenti azt, hogy az érzelmeknek mindkét oldalon egyenlő intenzitásúaknak vagy akár egyugyanazon tartalmúaknak kell lenniök. Kétségtelen például, hogy az úr és hűséges szolgája között emberi kapcsolat van — de a kapcsolat egyenlőtlen viszonyon alapul, így a szeretet-érzések természete, tartalma egészen különböző. Az egyenlőtlen kapcsolat — a saját kategóriáján belül — tehát beteljesülhet akkor is, ha az érzelmek tartalma más. Egyenlőségen alapuló kapcsolatok ilyen esetben viszont beteljesületlenek maradnak. (Az érzelmek intenzitáskülönbsége esetén nem szükségképpen ez a helyzet.)

A kapcsolatok — tendenciaképpen — két típusra oszlanak: nem szabadon választott kapcsolatokra és szabadon választottakra. Már itt megjegyezzük, hogy — amennyiben a kapcsolatok tartalmát és az érzelmek intenzitását egy pillanatra zárójelbe tesszük — a szabadon választott kapcsolatok értéktartalma a nagyobb. A két kapcsolattípus között természetesen nincs kínai fal. Gyermek és szülő közötti kapcsolat így lényegénél fogva nem szabadon választott, hiszen bázisa a biológiai véletlen. De hogy a szabadon választottság mozzanatai még a legpatriarkálisabb családban is megvannak, arra már utaltunk (Jákob és József kapcsolata). Ebben az esetben is azt mondhatjuk, hogy minél inkább a „szeretetreméltóság" motiválja a családon belüli intenzívebb kapcsolatok kialakulását, annál értékesebbek lesznek ezek. Minél erőteljesebben bontakozik ki a monogám család felbomlása, annál erőteljesebb lesz — a család vonatkozásában is — a kapcsolatok szabadon választott jellege. Ugyanakkor: olyan szabadon választott kapcsolat, melyben a véletlen semmi szerepet nem játszana, aligha képzelhető el. Véletlen már az is, hogy két ember találkozik. Ha beírat-

nak valakit egy iskolába, akkor szembekerül például 30 gyermekkel, — és ezek közül szabadon választja ki azt, akivel kapcsolatot óhajt kiépíteni. (Hogy ezt a szabadságot az osztálytársadalmakban miféle társadalmi előírások, előítéletek szabályozzák, illetve korlátozzák, azt mindenki tudja.) De tegyük fel, hogy *egyaránt* választhatja mind a harmincat. Mégis kettőt emel ki magának — azokat, akiket a maga számára legfontosabbaknak ítél (illetve érez). A véletlen mozzanata itt is szerepet játszik: ha nem ebbe az iskolába (osztályba) íratják, akkor nem ezzel a 30 gyermekkel találkozik, kapcsolatait tehát másokkal építi ki. A kapcsolatokban ezért nincsen semmi „végzetszerű". Sosem csak éppen az az egyetlen — vagy néhány —, akivel kapcsolatot építettünk ki, kapcsolataink lehetséges partnere. De ha egy ilyen kapcsolat már kiépült, akkor — éppen ennek intenzitása következtében — mégis érezzük ezt az egyetlenséget, ezt a „végzetszerűséget", a „sors rendelését".

Emberi fejlődésünk szempontjából a kapcsolatok mindennapi életünk leglényegesebb, legtartalmasabb érintkezései. Minél *intenzívebb*, minél inkább *egyenlőségen alapuló*, minél inkább *szabadon választott*, s minél inkább a *„szeretetreméltóság" alapján* szabadon választott kapcsolatok jellemzik az emberek életét, annál tartalmasabb, annál humanizáltabb az emberek élete. Az efféle kapcsolatok *a mindennapi élet legfőbb értékei*. „Hiába fürösztöd önmagadban, csak másban moshatod meg arcodat."

d) A MINDENNAPI TÉR

A mindennapi érintkezésnek mindig megvan a sajátos *tere*. Ez a tér *antropocentrikus*. Középpontjában mindig a mindennapi életet élő ember áll. A tér *tagolódását* is mindennapi életem határozza meg. Ebben a *térélmény* és a *térszemlélet* elválaszthatatlanul összefonódik. Az előbbiektől különül el a *térfogalom*, mely a tudományból süllyed le a mindennapiság szintjére; itt térképzetté válik ugyan, de semmiképp sem mindennapi életünkben orientáló térélménnyé.

Először a térélmény, illetve térszemlélet kategóriáiról fogunk beszélni, majd röviden rátérünk a *térfogalom problémájára*, végül a *térbeli rögzítettség* elemzésére.

aa) A *jobb és a bal* olyan szemléleti térélmény, mely térbeli *orientációnkat* szolgálja. Ennek a térélménynek (szemléletnek) objektív alapja alig, és az is csupán az egyedben van (jobb és bal kezünk ügyességének eltérő volta, nemes szerveink elhelyezkedése stb.). A térben magában objektíve nincsen jobb és bal, csupán a térhez való viszonyunkban tájékozódunk e kategóriák szerint. Az az értékkülönbség, melyet e szavak jeleznek, maga is tisztán antropocentrikus, mivel két kezünk és lábunk ügyességének különbözőségére vezethetők vissza; ez tevődik át azután a „jobb" és a „bal" átvitt (a térbeli orientációhoz már nem kapcsolódó) jelentéseire.

bb) A *fent és a lent* is elsősorban orientációs térszemléleti, illetve térélmény-kategória. Ennek a megkülönböztetésnek azonban jóval több az objektív (természeti) alapja, mint a „jobbnak", illetve a „balnak". A köznapi élet és gondolkodás természetes

viszonyítási rendszere ugyanis mindig a *föld;* a „fent" és a „lent" esetében pedig a földhöz viszonyítunk. Így az az értékkülönbség, mely ezekhez a kategóriákhoz kapcsolódik, szintén objektívebb, s nem csupán az ember biológiai sajátságán alapul. Mindaz, ami az ember számára értékesebb — a gyümölcs, a kalász — „fent" van (természetesen a gabonaszárhoz, illetve a fatörzshöz viszonyítva). „Fentről" süt a nap és esik az eső; a „fent" átlátható, míg a „lent" (a föld alatti) láthatatlan. (A „fent" és a „lent" értékakcentusainak átvitele nem térbeli jelentésekre hasonlóképpen megy végbe, mint a „bal" és a „jobb" esetében.) Hogy a fent és a lent objektivitásának milyen szerepe van térszemléletünkben, könnyen beláthatjuk. Ha a tükörbe nézünk, akkor a „jobb" és a „bal" „megfordul" — ez azonban nem kelti bennünk a „fordított világ" képzetét. De ha fejjel lefelé látjuk magunkat, akkor „természetellenes" térélményünk van.

cc) A *közeli és a távoli* megkülönböztetése mindenekelőtt cselekvési hatékonysági mezőnk megjelölésére szolgál. A „közelire" inkább terjed ki a hatékonyságunk, mint a „távolira". Ami „nagyon messze" van, az cselekvési hatékonyságunk sugarán kívül esik. Továbbá: megjelöli a hely eléréséhez szükséges erőfeszítést. Nem egyszerű paradoxon tehát, ha ma valaki ezt mondja: Párizs közelebb van Pesthez, mint Csurgó, mivel ez annyit jelent, hogy Párizst ma (repülőgéppel) gyorsabban és kisebb erőfeszítéssel lehet elérni, mint Csurgót. A „közeli", illetve „távoli" jelzi a szokásazonosságot vagy szokáskülönbséget is. Közel vannak hozzánk azok a helyek, ahol hozzánk hasonlóképpen viselkednek, távol, ahol különbözőképpen. A „különbözőképpent" tükrözik a népmesék bevezető sorai is: „hetedhétországon túl, az Óperenciás tengeren is túl" stb. Mint Simmel[13] elemezte, az emberek közötti kapcsolatok „közeliként" és „távoliként" való megjelölése sem véletlen analógia. Onnan fakadt, hogy a természetes közösségekben valóban a közelség, illetve a távolság szabja meg az emberi kapcsolatok intenzitását. A „közeli rokon" az, akivel — régebbi időkben — együtt laktunk; a távoli rokon az, aki messze lakott tőlünk. A „szomszéd" a falun belül a „közeli", az „idegen" a távoli, mert távolról jött, s ezért szokásai is különböznek a miénktől stb.

dd) A *határ* cselekvésünk mozgásterének limese. Aki egész életében ki nem tette lábát a falujából, annak a falu a „határa". Méghozzá kétféle értelemben. Egyrészt, hogy csak az adott téren belül tapasztaltak motiválják cselekedeteit, másrészt, hogy tevékenységének hatósugara nem terjed túl e tér határain. A határ — a szó első értelmében — nagyon elasztikus. Hosszú történelmi periódusokon keresztül az emberek átlagának mindennapi tudása egy viszonylag szűkre szabott határon belül született. Ma az egész földkerekségről vannak ismereteink, terünk tehát — ebben a vonatkozásban — nagymértékben kitágult. Megvan az elvont lehetőségünk arra is, hogy utazzunk, hogy tehát a „távoli" számunkra „közelivé" váljon, egyéni, átélt tapasztalattá. A határok azonban még ebben a vonatkozásban is léteznek. Ma sincs olyan halandó, aki az egész földkerekséget saját tapasztalatából ismerné. De

[13] G. Simmel: *Soziologie.* Deunker Humblat, Leipzig 1908.

ez a térbeli határ kevésbé lényeges oldala. Ami a lényegesebb, az cselekvésünk hatósugarának problémája. Bárhogy is tágult ki a tér, a *mindennapi · életet élő ember tetteinek hatósugara mindig is körülhatárolt marad.* Csak a magáértvaló nembeli objektivációkba való felemelkedés haladhat meg — elvileg — minden földi határt.

A *térfogalom* — mint mondottuk — a tudományból süllyed le a mindennapi gondolkodásba. Ma minden civilizált embernek viszonylag pontos fogalmai vannak országrészek, városok stb. *tényleges távolságáról.* Ha a lökhajtásos repülőgépekkel lebonyolított légiforgalom következtében közelebb is érezzük magunkat Londonhoz, mint azelőtt (a közel – távol térélménye megváltozott), természetesen tudjuk, hogy London messzebb van, mint Balmazújváros. A világegyetem végtelenségének *tudata* is jellemzi korunk civilizált emberét. Ez — kivételesen — élményszerűvé is válhat (átéljük, hogy földünk végtelenül kicsiny a világegyetem szempontjából). De mindennapi tevékenységeinkre ez a térfogalom nincsen tényleges hatással. A föld — legalábbis jelenleg — cselekvéseink „maximális" tere; továbbra is „földben" észlelünk. Tudjuk, hogy a „fent" és a „lent" antropocentrikus (legalábbis földcentrikus) kategóriák; de a fizikus is a „fent" és „lent", a „jobb" és „bal" fogalmaiban orientálódik mindennapi életében.

ee) Emlékezünk még az ismertség, a megszokottság kiemelkedő helyére az emberek mindennapi életében. Az ismertség, a megszokottság cselekvéseink bázisa s egyúttal mindennapi szükségletünk. Az emberek átlagos mindennapi életéhez hozzátartozik, hogy *szilárd pontjuk* legyen a *térben*, ahonnan „kiindulnak" (akár nap nap után, akár nagyobb időszakonként), s ahova mindig visszatérnek. Ez a szilárd pont az „*otthon*". Az otthon nem egyszerűen ház, hajlék, család. Van, akinek van háza, van családja, de mégsincs otthona. Ezért az ismertség, a megszokottság — bár elengedhetetlen része annak, hogy egy helyet „otthonnak" nevezzünk — nem meríti ki ezt a kategóriát. Ehhez járul még a *biztonság* érzése: az otthon „óvja" az embert, továbbá *az érzelmi kapcsolatok intenzitása és sűrűsége:* az otthon „melegsége". „Hazamenni" — annyi, mint a tér olyan szilárd pontja felé tartani, ahol ismertség, megszokottság, biztonság és érzelmi telítettség vár.

e) A MINDENNAPI IDŐ

A mindennapi élet *ideje* ugyanúgy antropocentrikus, mint a mindennapi élet tere. Ahogy a mindennapi tér mindig az egyed „ittjéhez" viszonyul, úgy az idő az egyed „mostjához". A *jelen* a mindennapi idő vonatkozási rendszere. Igaz: nemcsak a mindennapi életé, hanem számos magáértvaló nembeli objektivációé is. Elsősorban a politikáé és — bizonyos megszorításokkal — a történelemtudományé. Csakhogy az utóbbiakban a „jelen" egy integráció, vagy az emberiség „jelene", míg az előbbiben az egyednek és környezetének jelene. A jelen „különíti el" a múltat és a jövőt. A mindennapi tudat számára az idődimenziók is a gyakorlati tájékozódással függnek össze. Ebben az értelemben különül el a *befejezett* (mely már nem hat ki a jelenre),

a *múlt* (mely még kihat a jelenre), majd maga a *jelen*, továbbá a *bizonytalan* (melyre célkitűzéseink irányulnak) s végül az *előreláthatatlan*.[14]

Ahogy mindennapi térélményeinket csak akkor befolyásolja a tudomány fejlődése, ha az cselekvési lehetőségeinkben is tükröződik, úgy időélményeinket is. A relativitáselmélet szakemberei köznapi életükben szintén köznapi időfogalmakkal operálnak. S ezek — tegyük hozzá — a mindennapi tudás értelmében nem is vesztenek semmit igaz mivoltukból. Az időfogalom „specialitása" az, hogy vele az ellenkező kísérlet is megesett. Ugyanis az, hogy a mindennapi élet egy speciális — és a mindennapokban nagyon jelentős — aspektusát tudományos fogalommá akarták emelni. Az időélmény, a „durée" kategóriájára gondolok. Attól azonban, hogy a „durée"-t filozófiai kategóriaként kezelték, még megmaradt mindennapinak — csak mitizált formák között.

A továbbiakban a mindennapi idő számtalan fontos vonatkozása közül a legjelentősebbeket igyekszem kiemelni.

aa) Az idő — filozófiai fogalmára hozva — nem más, mint az események, történések irreverzibilitása. Nos: az irreverzibilitás fogalma mint olyan nem merül fel a mindennapi gondolkozásban, de az *irreverzibilitás ténye* mindennapi időtudatunk egyik szerves része. Gondoljunk csak az elmulasztott lehetőség feletti — oly gyakori — bánatra és kétségbeesésre. Vagy az olyan — szintén gyakori — köznapi reflexiókra, mint „ami elmúlt, nem jön vissza soha többé", „ami megtörtént, megtörtént, nem lehet rajta már segíteni" stb. Ugyanakkor: bár mindennapi gondolkodásunk többnyire tudomásul veszi (és mit is tehetne mást?) az irreverzibilitást, *de nem tud ebbe belenyugodni*. Állandóan kérődzik a megismételhetetlen múlton, és játszik a „mi lett volna, ha" eshetőségeivel. Minél nyomorultabb az ember élete, annál kevésbé vállalhatja öntudatosan elmúlt történései irreverzibilitását. A vallásos szükséglet egyik csírája éppen ebben rejlik. A kegyetlen tényekről elhiteti velünk, hogy isten rendelései voltak, bűneink megbánása meg nem történtekké változtathatja azokat, a túlvilág pedig, az „örök élet" a véget nem érő *kárpótlás* funkcióját tölti be. Minél szabadabb egy ember viszonya saját sorsához (objektív és szubjektív tényezők tekintetében), annál tudatosabban tud számot vetni a történések irreverzibilitásával, annál kevésbé van vallásos szükséglete. Ezért teszi a *sztoikus-epikureus morál* alapelvévé az irreverzibilitás vállalását.

bb) Az, hogy az emberek olyan nehezen nyugszanak bele az irreverzibilitásba, egyfajta lereagálása annak a megfellebbezhetetlen ténynek, hogy életünk véges időtartamú, hogy *határolt*. Életünk végpontja, a *halál* (saját halálunk és mások halála) áthatja *egész* mindennapi cselekvési és gondolkozási mezőnket. Spinoza szerint a bölcs nem a halálra, hanem az életre gondol. De az emberek többnyire nem bölcsek és nem tudnak cselekvésükben a haláltól elvonatkoztatni. Már az erkölcsről szólva

[14] A mindennapi élet idődimenzióinak kategóriáit kisebb változtatással Lefebvre-től vettem át. Lásd *Critique de la vie quotidienne*. II.

— könyvünk második részében — beszéltünk arról, hogyha halál nem létezne, az emberek rendkívül nagy többsége tisztességes lenne — hiszen a tisztességtelenség gyakorta csak „időzavar" következménye, a félelemé, hogy amit ma nem érünk el, azt holnap már el nem érhetjük. Mindezzel egyáltalán nem azt akarom állítani, mintha az emberek minduntalan a halálra gondolnának. Ellenkezőleg. Átlagos mindennapi életükben elérendő céljaik, munkáik, terveik, szerencsétlenségen érzett fájdalmaik, érdekeik — s ezek átgondolása — uralkodnak, nem pedig a halálon való rágódás. (Az „út a halál felé" egzisztenciális érzése csak meghatározott korok intellektueljeire jellemző, — ami korántsem bizonyíték az érzés „magasabbrendűsége" mellett.) De elég egy betegség, egy szomszéd temetése, egy rossz álom — és a halál tudata azonnal megjelenik a mindennapi élet horizontján, mint a cselekvést motiváló hatalom. Nagyon is koroktól, társadalmi rétegektől — s ezen belül egyénektől — függ a halál tudatának lereagálása. Minthogy a halálhoz való viszony történeti elemzése külön tanulmányt követelne, elvonatkoztatunk a történelmi különbségektől, és e viszony három *típusának* elemzésére szorítkozunk. Az első típust a *tompaság* szóval jellemezhetnénk. Tompák azok, akik a halált *még* természetesnek érzik, és ezért nem törődnek vele. Mások halála és saját haláluk *jelentéktelen* a számukra, mert még nem alakult ki az individualitásuk, nincs érzékük az emberek egyszeriségéhez. A második típust a *halálfélelem* jelenléte jellemzi. Ezek már nem tompák, már felfedezték saját és mások személyiségének egyszeriségét, és ezért kerülgeti fantáziájuk — állandóan vagy csak krízishelyzetekben — a halált. Ebből két — látszólag ellentétes — magatartás fakadhat. Az egyik a bele-nem-nyugvásé, a lázadásé, a „miért kell meghalnom?" kérdésének állandó felvetéséé, — a másik a belenyugvásé, sőt: a halál enthuziasztikus kívánásáé. Végül a harmadik típus, mely a halált *már* természetesnek érzi — mindenekelőtt: a saját halálát —, de csak a valóban természetes halált. Ugyanakkor felháborodik a halál minden neme ellen, mely az emberek műve. Ez a típus individuum és tiszteli másban is az individualitást, az egyszeriséget — legyen az a „más" bármilyen jelentéktelen is. Nem nyugszik bele a halálba, hanem *elfogadja azt, mint az élet szerves részét*, és igyekszik értelmesen — emberhez méltóan — élni, hogy majdan halála is értelmes legyen. Ez a típus sem bölcs, és bár életét építi, gondol a halálra is, de tetteit semmilyen vonatkozásban *nem motiválja saját halála.*

Az egyedi élethatárok és a történelmi határok egymáshoz való viszonyáról kell még egy néhány szót szólnunk. Történelmi határpontok azok, melyek az adott integráció sorsát, fejlődésének kereteit egy időszakra megjelölik. Nos: a történelmi határpontok „sűrűsége" egyáltalán nem közömbös a mindennapi életvitel számára. Minél sűrűbbek, minél rövidebb tartalmúak ezek az egyed életéhez viszonyítva, annál intenzívebb a történelem „beavatkozása" az egyedek életmódjába. Ernst Fischernek[15] teljesen igaza van abban, hogy a „*generáció*" — mint mindennapi életünk ma már jelentőssé váló ténye — e határpontok sűrűsödéséhez kapcsolódik, és mint *tipikus* jelenség a francia forradalmat megelőző korszak szülötte. Egy generációhoz tartozóvá az embereket az teszi, hogy bizonyos történelmi határpontokat viszonylag hasonló életkorban éltek át és reagáltak le, — nem pedig egyszerűen a

[15] E. Fischer: *A fiatal nemzedék problémái.* Gondolat, Bp. 1964.

„hasonló korosztályhoz tartozás". A generáció tehát az a *diszkrét* mozzanat az emberek születésének *kontinuitásában*, mely történelmi „határ" és egyedi élettartam kölcsönhatásából fakad.

cc) Az idő *természetes* (természetből fakadó) felosztása sokkal többoldalú és elasztikusabb — bár pontatlanabb — használatra ad lehetőséget, mint a téré. Lépéssel kimérhetek egy földterületet, arasszal egy darab vásznat, de két falu közötti távolságot már nagyon nehézkesen. A nap (napfelkeltétől nyugtáig), továbbá az év olyan természetes „felosztásai" az időnek, melyekkel időt és teret egyaránt lehet — megközelítő pontossággal — mérni. Ismeretes az a primitív népeknél még a számfogalom kialakulása előtt elterjedt szokás, hogy arra a kérdésre: „milyen messze van X. Y. falu" — egy mozdulattal válaszolnak, mellyel a napfelkelték és nyugták számát jelzik (gyalogosan három nap, lovon egy nap stb.). Még ma is, mikor már kialakult a konszenzus a tér felosztására (éppen úgy, mint az idő felosztására egy napon belül), a távolságot mindennapi életünkben idővel jelezzük. (Nem azt mondjuk, hogy a Keleti pályaudvar 2 km távolságra van, hanem azt, hogy gyalog fél óra, villamossal 20 perc stb.)

A napon belüli egységes időfelosztás (órára való felosztás) elvileg különbözik az idő évre és napokra való felosztásától. Ugyanis — éppen úgy, mint minden térfelosztás — *mennyiségileg homogenizál* minőségileg különbözőket. Egy óra akkor is egy óra, mikor a nap felkel, mikor delelőre áll és mikor sötét van stb. Ez tehát — mindennapi tudásunkon belül — a pretudományos tényezőkhöz tartozik.

A térfelosztás társadalmi jelentősége (ennélfogva mindennapi életünkben betöltött jelentősége is) sokkal kisebb, mint az időfelosztásé. Elsősorban a természetre való vonatkozásban van szükségünk a térfelosztásra (építkezéseknél s más természetű munkáknál), mindennapi életünkben elégségesek a „nagy", „elég nagy", „nagyon magas" stb. tisztán tapasztalati fogalmai. S ez így van mindmáig. Az időfelosztásnak ezzel szemben az emberek társadalmi (s mindennapi) életében *növekvő* jelentősége van. Az idő „beosztásának" szükséglete életünk végességének és mindennapi életünk már elemzett ökonomizmusának következménye. Minél többfélét és minél gyorsabban kell naponta elvégeznünk (külső és belső szükségletek következtében), annál jobban meg kell tanulnunk beosztani az időnket. A „pontosság" fogalmát ezért (holott időre és térre egyaránt vonatkozik) mindennapi életünkben mindig az időhöz asszociáljuk. Csak a munkatevékenységben kap a fogalom elsődlegesen térbeli értelmet. (Dolgozni csak pontosan, szépen . . .) Az idő jó beosztása egyúttal az idő „megszervezése". Az embereknek ki kell alakítaniok a képességet az *egyidejű* cselekvésekre. Hogy az idő- és térfelosztás fontossági különbségét mindennapi életünkben érzékeljük, elég arra gondolnunk, hogy hány ember visel ma órát és hány hord magánál centimétert.

Hogy az időfelosztás jelentősége korunkban rendkívül nagy — sokkal nagyobb, mint a történelemben bármikor ezelőtt —, az egyszerű tény. Hogy e ténynek mi az értéktartalma, arra itt nem térhetünk ki. Csak azt a problémát szeretnénk röviden elemezni, hogy az *időhiány* mellett mindig újra és újra megjelent az *időtúltengés* élménye (korábbi történelmünkben elsősorban a nem dolgozó osztályoknál, ma a dol-

gozó osztályoknál is — a munkaidő csökkenésével párhuzamosan). Az időtúltengés a tevékenységre fel nem használt időtartam megnövekedésének következménye. Ennek szubjektív (affektív) kísérőjelensége az *unalom*. A néphitben az unalom orvossága a munka; az unatkozó király megtanul fát vágni és ezzel vége az unalmának is. De Kierkegaardnak igaza van abban, mikor az unalmat nemcsak a tétlenségben elemzi, hanem a mindennapi lázas, nagyon is „időbeosztásos" tevékenység *monoton* voltában is. Mert valóban: az unalom ellenszere nem a tevékenység általában, nem is szükségképpen a megkövetelt tevékenység, hanem az *értelmes* tevékenység, mely módot ad az emberi képességek kibontakoztatására. Minél több értelmes tevékenységtípus áll egy adott társadalom egyedeinek rendelkezésére, s minél inkább tudnak élni ezekkel a lehetőségekkel (s itt mindkét faktor, az objektív és a szubjektív egyaránt fontos, bár az előbbi a szociálisan alapvető), annál kevésbé unatkoznak az emberek. S az értelmes tevékenységek között nem utolsó helyen állnak a beszédtevékenységek (a beszélgetés maga), továbbá az egyenlőségen alapuló intenzív emberi kapcsolatok.

dd) Az idő nem „megy" soha gyorsabban és lassabban: minden esemény egyaránt irreverzibilis. De az idő *ritmusa* történelmi koronként messzemenően változó. Vannak olyan történelmi korok, melyekben évszázadokig alig-alig változik a társadalmi struktúra, és olyanok, melyekben egy évszázad vagy egy évtized döntő és perdöntő események sorozata. A történelem általános tendenciája — legalábbis a kapitalizmus kezdete óta — az időritmus *gyorsulása*.

A történelem ritmusának változása feltétlenül kihat a mindennapi életre, de nem mindenkinek életére egyaránt, s nem a mindennapi élet minden vonatkozására egyformán. A ritmus felgyorsulásának életformáló mivolta elsősorban azokra a társadalmi osztályokra és rétegekre terjed ki, melyek aktívan vesznek részt a történelmi eseményekben, másrészt azokra, melyekre történelmi változások befolyással vannak. Vannak olyan társadalmi struktúrák, melyekben egyes társadalmi rétegek teljesen „kimaradnak" a történelemből — nemcsak nem vesznek részt abban, de az módosítóan nem is hat rájuk. Ilyenek Marx elemzése szerint az ázsiai termelőmód régi társadalmi felépítményei. A kapitalizmus kialakulásától kezdve a történelmi ritmusváltozás mindinkább hat az egész társadalomra. Lukács mutat rá például, hogy Balzac regényei egészen fix történelmi pontokhoz kötöttek; a bennük szereplő hősök élete (mindennapi élete) csak bizonyos konkrét történelmi események hatására, csak éppen egy meghatározott történelmi „pillanatban" alakulhatott éppen úgy, ahogy alakult. De még itt is különbség van az aktív résztvevők és a tűrő alanyok életére gyakorolt történelmi hatás között.

A történelmi ritmusgyorsulás hatása elsősorban abban fejeződik ki, hogy az emberek élete *egy generación belül* (és azon belül is gyakran többször) átalakul, hogy egy embernek élete folyamán mindig új és új szituációkkal kell számot vetnie. (Ez a — már elemzett — „jövőre orientáltság" kialakulásának egyik oka.) Az életet tehát többszörösen „át kell rendezni". Ez az átrendezés mindenekelőtt *tartalmi*, de gyakorta hat magára az élettempóra is. Mikor például a kapitalizmus az ősi közösségeket és a munka régi típusait felbomlasztotta, az embereknek nemcsak a másfajta követel-

ményrendszerekhez, de a gyorsabb élettempóhoz is hozzá kellett szokniok. Ez az eset ismétlődik azoknál az *egyedeknél*, akik egy — a termelés magasabb szintjén álló, kapitalizáltabb — országba költöznek. Gondoljunk arra, hogy milyen nehezen szokják meg az Amerikába bevándorlók az ott uralkodó gyorsabb munka- és élettempót.

De bárhogy is alakuljon és változzon a mindennapi élet tartalma és tempója a történelmi események ritmikájának felgyorsulásával, a mindennapi élet *egy spáciumán belül* viszonylag *állandó ritmusnak* kell uralkodnia. A ritmus állandóságát már a munka is megköveteli (minden nap X vagy Y órát kell dolgozni, a napot a munka köré kell „csoportosítani"), de a mindennapi élet ökonomizmusa is. A biztos és állandó ritmus is „Entlastung", a ritmusában állandóan változó, „rendszertelen" életmód felőrli az ember szervezetét és idegrendszerét, így az képtelenné válik a szerteágazó, heterogén feladatok teljesítésére. Ehhez az egységes ritmushoz tartoznak az időszaki — szintén rendszeres — tempóváltások (vasárnapokon, szabadságon); nem egyszerűen a tevékenység szüneteltetése, hanem az életritmus „más", eltérő mivolta is hozzátartozik ahhoz, amit pihenésnek nevezünk. A rendszeres élettempó és a ritmusváltásos pihenés nem szinonim a „*feszültség*" és „*elernyedés*" fogalompárjával. Az utóbbi az elidegenedett munka kötelező jellegével s az attól való „megszabadulás" örömével függ össze. A pihenés mint „elernyedés" tehát az elidegenedett munka kötelező ritmusának ellentettje, s maga is elidegenedési jelenség. Schillernek igaza van abban, hogy a munkafeszültség és elernyedés kettősségében élő ember nem megfelelő alany a magáértvaló tevékenységek számára (ő kiváltképpen a művészetről beszélt).

ee) Az időpont jelentősége mindennapi életünkben már a munkával kapcsolatban felmerül. Hogy a legalkalmasabb pillanatban pároztassák az állatokat, vessék el a gabonát, arassanak — részben (gyakran nagyrészt) ettől függ a munka sikeressége. De nem kisebb jelentőségű az időpont helyes kiválasztása a mindennapi érintkezésben sem. Az a kifejezés, mely szerint „a helyzet megért a cselekvésre", nem jelent mást, mint hogy elérkezett a legmegfelelőbb időpont — sem előtte, sem pedig utána nem lehet ugyanazzal az eredményességgel cselekedni. Egy szerelmi vallomás, egy baráti gesztus, egy büntetés stb. akkor a leghatásosabb, ha legmegfelelőbb „időpontját" eltaláljuk. Ezért olyan fontos a *türelem* a megfelelő időpontra való *várakozásban*. Az irreverzibilitás — már említett — érzése gyakorta éppen akkor merül fel, mikor az ember elmulasztja a legmegfelelőbb időpontot, mely többé nem tér vissza.

Az időpont kiválasztásának perdöntő volta a magáértvaló nembeliség szintjén történő cselekvésben még csak fokozódik; mindenekelőtt a *politikai tevékenységben*. Itt a megfelelő időpont kiválasztása egész társadalmi osztályok, népek sorsát döntheti el; a politikai tehetség nem utolsósorban a helyes időpont felismerésében áll. Minél gyorsabb a történelem ritmusa, annál fontosabb az időpont kitapintása. Többek között ezt a problémát ismerte fel és elemezte teljes mélységében Machiavelli, mint a sikeres politika conditio sine qua non-ját.[16]

[16] Machiavelli koncepcióját részletesen elemeztem *A reneszánsz ember* c. könyvemben.

Mindennapi életünkben van azonban az időpontnak egy vulgárisabb jelentése is. Ez a megígért vagy vállalt időpont *betartásában* áll. A társadalmi együttélés egyszerűen lehetetlenné válna, ha az emberek — globálisan — nem tartanák be ezeket a vállalt időpontokat. Ha mindenki napokkal vagy órákkal később érkezne találkájára, akkor a „találka" szónak egyáltalán nem lenne többé értelme. Hogy mit jelent az időpontbetartás — az koronként eléggé különböző, továbbá függ a cselekvéstípustól is, melyre az időpontbetartás vonatkozik. Az, ami ma — az élettempó megnövekedése miatt – már késésnek számít, a középkorban nem számított késésnek (észre sem vették). Ami a munkahelyen késésnek számít, nem számít annak egy baráti összejövetelen. De minden vonatkozásban és mindenkor létezik egyfajta *mérték*, amelyhez képest időpontvétésről beszélhetünk.

ff) Míg az eddigi időkategóriák antropomorfak, de ugyanakkor objektívek voltak, az *átélt idő* nemcsak antropomorf, hanem egyúttal *szubjektív* kategória is. Az egyed *időélménye* ugyanis korántsem mérhető, illetve nem fejezhető ki (nem írható le, nem ragadható meg) az eltelt mennyiséggel. Mindannyian tudjuk, hogy mi az, amikor „vánszorog" az idő, és mi az, amikor „rohan", — s hogy az idő vánszorgásának, illetve rohanásának élménye nincs korrelációban a valóságosan eltelt idővel, a társadalmi konszenzus szerint mért idő mennyiségével.

Az átélt idő ugyanis a szubjektum élménytelítettségének, illetve élményhiányának (ürességének) függvénye. Időélményünk tehát élménytelítettségünktől, illetve élményhiányunktól függ — ami korántsem jelenti azt, hogy ezek mindig egyenes arányban vannak egymással. Vannak órák, melyekben sorsdöntő dolgokat élünk át, s melyek jobban meghatározzák életünket, mint évek hosszú sora. Ez azonban két — ellenkező irányú — időélményt válthat ki bennünk. Vagy „rendkívül hosszúnak" érezzük az élményteli órákat, mivel „sok történt" bennük, vagy — ugyanannál az oknál fogva — rendkívül „rövideknek". Hogy „nagyon hosszú" vagy „nagyon rövid" élmény születik, azt elsősorban az események *tartalma* határozza meg. Ha megkínoznak, hogy vallomást csikarjanak ki belőlem, akkor a kínzás öt perce hosszú éveknek tűnhet; de a szerelmi boldogság órái esetleg csak perceknek. Ám ugyanez vonatkozik a tartalmatlanság időélményére is. Ha valami jóra várok, akkor a várakozás percei hosszú napoknak tűnnek; üres percek ezek és ezért vánszorognak. De ha visszatekintek eseménytelen életemre, akkor úgy érzem, hogy ez „elröpült", s a hosszú évtizedek rövid pillanatokká zsugorodnak össze.

Az időélmény vonatkozásában sajátos szerepe van az *álmodozásnak*, az *emlékezésnek*, a *fantáziának*. Proust hitelesen ábrázolta, hogyan élhetem át — emlékeimben — egy rövid pillanat alatt egész életemet. De az emlékezéssel telített idő minden időélmény között a legszubjektívebb. Amit itt átélek, az már csakugyan irreverzibilis; az emlékezés csak egy mozzanat ebben az irreverzibilitásban; *objektíve* nem több ennél a mozzanatnál. Az átélt idő tehát szubjektív, mert az *én* időm; minden embernek *más* átélt ideje van. Ami nem annyit jelent, mintha a társadalmi érintkezésnek nem lenne befolyása az egyes szubjektumok átélt idejére. Minél több a jelentős esemény, minél tartalmasabbak az emberi érintkezések (kapcsolatok), minél inkább kíván a világ az emberektől egyéni iniciatívát, önálló cselekvést, reflexiót — annál „sűrűbb" lesz az

egyes egyedek élményvilága — természetesen csak átlagosan! —, annál több időt élnek meg ugyanazon idő alatt. A művészet ezt mindig gyönyörűen ábrázolja. A regények néha egy-két oldalon beszélnek el hosszú éveket, hogy azután fejezeteken keresztül írják le egy nap vagy egy este — sorsdöntő — történetét. S ilyenkor mindig kiderül, hogy sosem *teljesen* független a világtól, a társadalomtól általában, hogy mikor és milyen mértékben merülnek fel azok a „tartalmas pillanatok", melyek kimeríthetetlenebbek az éveknél.

f) A MINDENNAPI ÉLET KOLLÍZIÓI

A mindennapi élet kollíziói közül megint csak néhány tipikusat fogunk megjelölni, melyekbe a kollíziók heterogén sokfélesége rendezhető.

aa) A mindennapi érintkezés kollíziói közül a legátlagosabb a *veszekedés*. A veszekedés *partikuláris érdekek összeütközése*. Minél több egy ember partikuláris érdeke (beleértve a partikuláris affektusokat), plusz minél több azoknak az embereknek a partikuláris érdeke, akikkel nap nap után érintkezik, annál inkább fogja a veszekedés mindennapjait jellemezni. Mivel még individualitás sem létezik partikuláris motivációk nélkül, s mivel nincs olyan ember, akinek környezetében partikuláris motivációk szerepet ne játszanának, olyan ember sincs, aki sohasem veszekedett volna. De a veszekedés *életformává* csak azok számára válik, akikben a partikuláris motivációk megrögződnek, túltengenek, s partikuláris összmagatartásuknak szerves részeivé válnak. Szépen ábrázolta ezt Gorkij *Kispolgárok* című drámájában.

Hogy a veszekedést partikuláris érdekek motiválják, az semmiképp sem jelenti azt, hogy a veszekedés „felfüggesztése" a partikularitás megszüntetése. Mindenekelőtt: nem *akárkivel* veszekedhetünk. Az egyenlőtlen társadalmi viszonyokban a függő helyzetben levő általában nem veszekedhet azzal, akitől függő helyzetben van. Az úr veszekedhet a szolgájával, de a szolga nem az urával. Így a függő helyzetben levő embernél a veszekedés „felfüggesztése" csak a status quo elfogadása, esetleg opportunizmus, de korántsem erény. Mi több: inkább az lehet az erény, ha veszekedni kezdenek azzal, akitől függő helyzetben vannak. Ez ugyanis — bár nem magasrendű formák között — *az egyenlőség követelése egyenlőtlen helyzetben*, partikuláris érdekeink egyenlőségének kinyilvánítása a fölénk rendeltek partikuláris érdekeivel.

A veszekedés mindenekelőtt verbálisan folyik, kivételképpen válik tettleges konfliktussá (verekedéssé). A verbális veszekedést mégsem tekinthetjük vitának. Vita ugyanis csak ott van — a mindennapi életben is —, mikor az emberek odafigyelnek a másik ember érveire. A veszekedésben azonban az emberek egymás mellé beszélnek, mindenki „fújja a magáét", a saját partikuláris érdekeinek és affektusainak megfelelőt.

bb) Az *összetűzés* a mindennapi konfliktusok azon formája, melyben ugyan szerepet játszhatnak partikuláris érdekek és affektusok, a konfliktust azonban elsődlegesen nem ezek, hanem *nembeli értékek, elsősorban erkölcsiek motiválják*. Ha egy fiú azért

kerül szembe az apjával, mert az kevés zsebpénzt ad neki, akkor veszekedésről van szó, ha azért, mert nem akarja engedni, hogy részt vegyen egy forradalmi mozgalomban — akkor összetűzésről. Hogy az összetűzés kinek a részéről pozitív értéktartalmú, az attól függ, hogy az azt motiváló értékek — elsősorban erkölcsi értékek — kinél magasabb értéktartalmúak. Az összetűzésben az ember gyakorta szembekerül saját partikularitásával (pl. azzal vállalja az összetűzést, akit szeret, vagy azzal, akihez érdek fűzi), s így az összetűzés *vállalásában* önmagában is van pozitív értéktartalom. Az összetűzés *keresése* ugyanakkor csak annyiban pozitív értéktartalmú, amennyiben erkölcsileg valóban jelentős és perdöntő kérdésről van szó, különben az intolerancia kifejeződése.

Az összetűzés formája is gyakorta maga a beszédcselekvés. Itt azonban — szemben a veszekedéssel — már tényleges *vitáról* van szó; erkölcs ütközik össze az erkölccsel, világkép a világképpel, s ehhez hozzátartozik az ellenfél érveinek átgondolása (most mindegy, hogy az átgondolás mély-e vagy felületes) és a velük való reális számvetés.

A veszekedés hozzátartozik a partikularitásra állított egyedek életformájához, ezért önmagában sosem von maga után életformaváltozást. Egy veszekedés — veszekedések sora — után minden marad a régiben. Még a veszekedések sem helyezkednek — mint ahogy nem is helyezkedhetnek — magasabb síkra. A szint marad, akár ismétlődik a kiváltó ok, akár változik. Ezzel szemben az összetűzéseknek vagy már önmagukban is életformaváltoztató jelentőségük van, vagy magasabb szinten ismétlődnek. Az életformaváltozás módjai természetesen igen különbözők lehetnek. Az egyik — tipikus — mód, ha az összeütköző felek egyike vagy másika (esetleg bizonyos mértékig mindkettő) változtat álláspontján, s így a konfliktus megszűnik létezni, vagy lassan elsimul; a másik — szintúgy — tipikus mód az ellentétek kiéleződése, mely szakításhoz vezet. Az összetűzések száma — mivel azok elvileg csak magasabb szinten ismétlődhetnek meg — az emberek egy csoportjában a végtelenig nem szaporítható.

Ahol a konfliktus összetűzés formáját ölti, ott az összeütköző felek vállalják az összetűzés *konzekvenciáját*. A konzekvenciák vállalása — ha a szituáció úgy követeli — egészen a *tragédiáig* vezethet. Gondoljunk Ibsen Nórájára, aki vállalta férjével való összetűzésének minden társadalmi és egyéni következményét — egészen a szakításig; s ez nemcsak a férjével, de egész eddigi életformájával való szakítást is jelentette.

Azt mondottuk, hogy a veszekedések száma (ugyanazon emberek között) a végtelenig szaporítható,[17] az összetűzések száma viszont nem. Ez nem jelenti azt, hogy a veszekedések sorában nem létezhetik egy ilyen végpont; ez az *összeveszés*. Az összeveszés lehet ideiglenes — mint az esetek túlnyomó többségében —, de lehet végleges is. A végleges összeveszés nem mutat többre, mint hogy két vagy több ember egymás számára végképp elviselhetetlenné vált, hogy egymás elviselése nagyobb veszteség lenne partikuláris érdekeik számára, mint az érintkezés megszakítása. — Az összetűzések végpontja nem az összeveszés, hanem a *szakítás*, az erkölcsi, világnézeti elvek összeegyeztethetetlenségének belátása.

[17] Lásd Albee *Nem félünk a farkastól* c. komédiáját.

A veszekedés (és az összeveszés) uralkodó affektusa a gyűlölködés. Ezen nem változtat az sem, hogy a veszekedéseket követő kibékülések alkalmával ezek a gyűlölködések gátlás alá kerülnek, tünetmentessé válnak, vagy egészen el is tűnnek. Az új veszekedések megint új gyűlöletrohamokkal járnak. (Tisztességes embereknél legfeljebb averzió-rohamokkal.) Az összetűzések esetében azonban — mint említettük — az sem ritka, hogy az összetűzés folyamán is a szeretet marad az uralkodó affektus. A személyt lehet szeretni még akkor is, ha elvei, álláspontjai számunkra elviselhetetlenek.

Mindebből látható, hogy bár a veszekedés és az összetűzés két egymástól elválasztandó konfliktustípus, *gyakorlatilag sokszor összefolynak*. Veszekedésekből kiemelkedhetnek összetűzések, összetűzések lesüllyedhetnek veszekedések szintjére stb. A veszekedéseket gyakran összetűzésekké „stilizálják" morális önigazolásul, igazi összetűzések végződhetnek kompromisszumos kibékülésekkel. Csak az erkölcsileg fejlett individualitás képes összetűzéseit „szinten tartani", azaz megóvni önmagát mind a partikuláris veszekedésekbe való nap nap utáni lesüllyedéstől, mind az összetűzés kompromisszumos feloldásától.

Mikor „összeveszésről", illetve „szakításról" beszéltünk mint a veszekedés, illetve az összetűzés lezárási formájáról, akkor csak egy embercsoport, illetve közösség szempontjából vetettük fel a kérdést. Most csak utalunk arra, hogy ez a két kollíziótípus nemcsak közösségeken (csoportokon, kapcsolatokon) belül, hanem más vonatkozásokban is előfordul. Például az ember veszekszik a rendőrökkel, ha nem akarja kifizetni a közlekedési kihágásért követelt büntetéspénzt, de összetűz a rendőrökkel egy politikai tüntetésen. Az előbbi esetben a konfliktus megoldásának módja egyéni, de nem privát (mivel szintén a rendőrbíróságon történik), az utóbbinál viszont nemcsak hogy nem privát, hanem kollektív is.

cc) A *viszály* egy más aspektusból tipikus a mindennapi életben. Viszály egy mindennapi konfliktus *állandósulása*, mely azonban nem feltételezi a mindenkori személyes érintkezést (mint a veszekedés és az összetűzés). A konfliktus fenntartása, élezése viszonylag *öncélúvá* válik. Egy viszály kiindulópontja egészen különböző lehet (akár partikuláris, akár nembeli konfliktus). A későbbiekben azonban elszakad ettől az indító konfliktustól — éppen öncélúvá válása következtében. Viszály folyhat egyedek között, de egész integrációk között is. Nemcsak viszálykodó nagyurak vagy viszálykodó költők vannak, de viszálykodó családok, falvak stb.

A viszály nem az érdek vagy a vélemény (álláspont) érvényesítése, hanem a *verseny* egy fajtája. A viszálykodók egymást nem meggyőzni akarják, hanem vagy legyőzni vagy túlszárnyalni. A verseny itt nem játékverseny, hanem harc formáját ölti, melyet nem mindig békés fegyverekkel vívnak. A viszály végpontja az egyik viszálykodó fél *legyőzése* vagy a *megbékélés* (nem a kibékülés!).

Az integrációk közötti viszálykodások már átmeneti formák a mindennapi konfliktusok és a politikai konfliktusok között. Politikai harc formáját öltik, ha az integrációk tényleges érdekeihez kapcsolódnak; ha azonban az öncélúság dominál bennük, akkor még mindig a mindennapi érintkezések területén vagyunk.

dd) A konfliktusnélküli mindennapi élet az, amit *idillnek* nevezünk. Az össztársadalmi élet sosem volt — és nem is lehet a jövőben sem — konfliktusmentes, idill tehát csak olyan emberek mindennapi életében képzelhető el, akik viszonylag távol élnek a társadalmi harcok világától. Az idillikus élet képzete ezért mindig is a társadalomtól való elszigeteltség képzetével kapcsolódik össze. Ugyanakkor: a nagy, nembeli objektivációkkal való számvetés is konfliktusokkal terhes feladat. Az idillikus élet tehát tudomány és magas művészet nélküli, ugyanúgy, ahogy politikai és erkölcsi összeütközések nélküli. De természetesen még az effajta mindennapi — a magáértvaló objektivációktól elválasztott — élet is csak akkor konfliktusmentes, ha az embereknek nem kell nap nap után úgy harcolni létükért, hogy egymással is szembekerülnek. Az idill elképzeléséhez ezért mindig a *szükségletnélküliség*, az egyszerűség, az érdeknélküliség képzetei kapcsolódtak. Idillikusnak képzelték az egyszerű pásztoréletet, az „aranykort" — ahol mindenki készen kapta a javakat a természettől —, az önmagával elégedett zárt családot, mely „elég önmagának" stb.

Az idill eszménye így bizonyos mértékig a bornírtság eszménye (a szó marxi értelmében). A nem bornírt, a nembeli objektivációkra irányuló, az önmagával sosem elégedett élet nem tér ki a konfliktusok elől — mindenekelőtt nem az összetűzések elől. Nem elégszik meg egy egyszerű és önmagával elégedett közösség „istállói melegével" (Thomas Mann kifejezése), hanem megismerésre és széles körű cselekvésre tör. Mégsem utasíthatjuk el egyszerű ostobaságként évezredek vágyakozását az idilli élet után. Mert nem egyszerűen a nagy társadalmi konfliktusoktól való elfordulás hívta életre, hanem közrejátszottak ezek emberi-társadalmi ellentmondásai, elembertelenítő vonatkozásai is. S életre hívta — nem utolsósorban — az elfordulás a mindennapi élet állandó, kicsinyes partikuláris konfliktusaitól, azoktól, melyeket mi a „veszekedés" és „viszálykodás" kategóriáival írtunk le. Ha le is kell szögeznünk, hogy nem eszményünk az idill mint *állandó életforma*, de szépnek és kívánandónak tartjuk ugyanezt az idillt mint az élet *egy* mozzanatát, mint egy-egy *intermezzót* mindennapi életvitelünkben. Shakespeare is ebben az értelemben szerette és ábrázolta. Gondoljunk az ardennes-i erdő idilljére, mely kényszerből születik és azonnal megszűnik létezni, mihelyt a herceg visszatér száműzetéséből, tehát újra vállalja a konfliktusokkal telt életet a társadalomban. De az adott „pillanatban" a konfliktusokkal terhes társadalmi tevékenység „után" és „előtt" az idill szép és nemes funkciót tölt be: egy emberhez méltó „erkölcsi pihenés" funkcióját.

g) A MINDENNAPI ELÉGEDETTSÉG ÖSSZETEVŐI

A mindennapi életben érzett *kielégülésnek* két összetevője van: a *kellemesség* és a *hasznosság*. Minél *több* és minél *intenzívebb*, továbbá minél *folyamatosabb* a kellemesség, illetve (és) a hasznosság érzése, annál *elégedettebb* az egyed életével.

aa) A két kategória közül a kellemesség az, mely *kizárólag* a mindennapi életben releváns. Ez nem más, mint testi és lelki állapotunkat kísérő igen-érzés. Egy langyos fürdő, egy jó lustálkodás is lehet kellemes, de ugyanígy egy barátainkkal eltöltött

este, egy szépen berendezett lakás, egy távolból hallott, zsongító zene stb. A kellemesség érzése és az *öröm* bizonyos vonatkozásokban összekapcsolódnak egymással. De nem minden kellemesség-érzés öröm-érzés egyúttal és nem minden öröm-érzés kellemesség érzése is. Az öröm ugyanis *teljesítmények*, illetve *események* (történések) kiváltotta igen-érzés. Egy fontos találkozásra való várakozás a kellemesség állapota (kellemes izgalom fog el), de örömet akkor érzünk, mikor ez a találkozás valóban megtörténik és várakozásunknak megfelelően zajlik le. Ha kiállunk egy erkölcsi próbát, öröm fog el bennünket, mégha állapotunk nem is kellemes. Egymáshoz illő színek látása kellemes, de nem szükségképpen vált ki örömöt. Őszintén örülhetek annak, hogy szerelmem boldog lett egy másik emberrel — de ez nem a kellemesség állapota. Mégis: az esetek többségében az örömérzés tartalmazza a kellemesség érzését is, míg a kellemesség gyakorta rejt magában elmúlt vagy jövendő örömöket.

Mondottuk, hogy a kellemesség érzése kizárólag a mindennapi életben releváns. Nagy teljesítmények végzése vagy *nem* kellemes, vagy *több*, mint kellemes. Egy művészi mű kikínlódása, egy tudományos problémán való gondolkodás, a forradalmi harcban való részvétel — mindez nem írható le a kellemes fogalmával. Úgyszintén nem kellemes a tanulás (mégha ebben örömünket találjuk, akkor sem). Mindezek természetesen nem is „kellemetlenek" — a fogalompár egyszerűen irreleváns a tevékenységet kísérő érzések leírására. A műélvezetben érzett katarzis nem kellemes; ha a műalkotás élvezetekor a „kellemesség" érzése fog el, akkor ez éppen annak a jele, hogy nem emelkedtünk fel a nembeliségbe, hogy megrekedtünk a mindennapiság talaján. Hiszen a katarzis funkciója éppen az, hogy jelenlegi állapotunkra (és a világállapotra) való egyszerű igen-érzésünket megszüntesse, s annak megváltoztatására serkentsen. Ezzel szemben az öröm és a fájdalom érzelmi fogalompárja adekvátan fejezi ki a katarzisban létrejött affektusok és személyiségem viszonyát. Fájdalmat érezhetek a világ „éppígylétén", az emberek sorsán, és örömöt a megismerésen, az elhatározáson, esetleg a mű befejezésén stb.

Ha egy ember életében a kellemesség és az öröm közel kerülnek egymáshoz, gyakorta egybeesnek, akkor ez annak a jele, hogy az egyed ritkán vagy alig lép ki a magánvaló nembeli és partikularitás „együttélésének" világából. *Minél több az ember életében az olyan öröm és fájdalom, mely nem a kellemesből, illetve a kellemetlenből fakad, annál több viszonyaiban a magáértvaló nembeliség.*

Mivel a kellemes és a kellemetlen (tehát az állapotunkra vonatkozó igen- és nemérzés) sosem konstituálódhat a nembeliségből, a nembelihez való tudatos viszonyból, ezek elvileg partikuláris érzések. Ami nem jelenti azt, hogy bizonyos kellemességtípusok (persze csak bizonyosak!) ne lennének — közvetve — kapcsolatban az egyed partikuláris, illetve individuális voltával. Persze: egy fürdő vagy a lustálkodás *egyaránt* kellemes, egy injekció vagy a hideg esőben álldogálás egyaránt kellemetlen minden ember számára: ebből semmi következtetés nem vonható le a személy erkölcsi, emberi fejlettségére. Vannak olyan kellemességtípusok, melyekről ugyan a kulturális fejlettségi fok leolvasható, — de még mindig nem mondanak semmit az emberi egyéniségről. Például az ízlés egy típusa kellemesre és kellemetlenre vonatkozó képesség. Hogy a túlzsírozott ételek vagy a franciás ételek kellemesek-e egy

ember számára, hogy milyen színek váltanak ki benne kellemes, illetve kellemetlen érzést — az nagymértékben függ a kulturális közegtől, de megint nem az ember individuális (erkölcsi) egyéniségétől. Hogy azonban egy olyan társaságban érzi-e magát kellemesen, ahol csak hangosan ordítoznak, kártyáznak és goromba vicceket mesélnek, vagy olyan társaságban, ahol érdekes dolgokról beszélgetnek, ez már — közvetve — elárul az egyéniségről valamit. Itt azonban a kellemesség már olyan öröm-érzésekkel párosulhat, melyek nem a kellemességből erednek. (Például érdekes, új dolgokat hallottam, előrejutottam egy probléma tisztázásában, rendes emberekkel voltam együtt stb.)

Tehát ha valaki *pusztán* a folytonos, intenzív kellemesség-érzés következtében elégedett az életével, akkor ez az élet bizonnyal partikularitás köré rendezett; ez a fajta elégedettség az elégedettség egyik negatív értéktartalmú típusa. Viszont a kellemesség-érzés állandó hiánya, „kimaradása" az életből még olyanoknál is — joggal — elégedetlenség-érzéshez vezet, akik individuális életet élnek, magatartásukat elsődlegesen vagy legalább részben a nembeliséghez való tudatos viszony alapján rendezték. Itt térünk vissza egyik indító gondolatunkhoz, mely szerint bizonyos partikuláris szükségletek a legfejlettebb individuumnál is életszükségletek.

bb) A *hasznosság* kategóriája az osztálytársadalmakban — hol kevésbé, hol inkább — *kétvonatkozású* lett. Kettévált a „számomra hasznos" és a „másoknak hasznos" kategóriapárra. (Ez a kellemes esetében nem jöhetett létre, mivel az elvileg partikuláris érzés; a kellemes mindig számomra kellemes — még akkor is, ha számunkra kellemes.) Az említett kettéválás elidegenedési jelenség, és olyan mértékű, amilyen mértékben a másik ember az ember tevékenységének, önkibontakozásának korlátjává válik, illetve válhatik. Ahol az egyed olyan mértékben szerves tagja egy közösségnek, hogy egyéni érvényesülése csak a közösség közvetítésével valósulhat meg, a diszkrepancia rejtett marad. Ott, ahol a természetes közösségek végérvényesen felbomlanak — a kapitalista társadalomban —, válik a diszkrepancia a legnyíltabbá. Ezt reagálja le a polgári hasznossági elmélet, mely a közhasznot egyenesen az egyéni haszonra való sikeres törekvés eredményeként értelmezi. (L. Mandeville *A méhek meséje* c. művét.)

A *saját haszon keresése*, az arra való törekvés maga is eléggé szélesen értelmezhető. Ebben a széles értelemben nem jelent mást, mint saját egyediségem fenntartásának, magasabb szinten való érvényesítésének igényét, — ha kell mások ellenében is. Ez nem korlátozódik az úgynevezett „anyagi haszonra", hanem kiterjed a hatalom gyakorlásának igényére, a hiúság kielégítésének igényére stb. is. Mi sem tévesebb annál, mint minden egyéniségünk megvalósítását és kiteljesítését *eredményező* törekvést az „egyéni haszonból" levezetni. Ha például az motivál egy tettünknél, hogy tisztességesen cselekedjünk, akkor nem mondhatjuk, hogy ezt *azért* tesszük, mert számunkra a tisztesség „a hasznos". Itt ugyanis közvetlenül etikai norma motiválta tettünket, s nem a motívum, hanem a következmény volt egyéniségünk magasabb szintű kibontakozása. Ahogy értelmetlen paradoxon azt mondani, hogy egy egyed számára az *önfeláldozás egyéni haszon forrása*, vagy arra *visszavezethető* volna. Mégis:

saját egyediségem fenntartásának és fejlesztésének igénye nem mindig feltétlenül tisztán partikuláris. Amennyiben bizonyos nembeli értékek azok, melyeket egyéniségemben minden áron — ha kell, mások ellenében is — érvényesíteni akarok, annyiban az egyéni haszon keresése a partikularitás *közvetítésével* a nembelit is tartalmazza, — még akkor is, ha az egyednek nincs tudatos viszonya a nembeliséghez, nincs erkölcsi, politikai stb. motivációja. Gondoljunk egy tehetséges emberre, aki — minden áron — érvényesíteni akarja és érvényesíti is tehetségét. Tegyük fel, hogy nincsenek tudatos-nembeli motívumai, vagy nem azok az elsődlegesek (nem elsősorban azért akarja érvényesíteni tehetségét, hogy másoknak használjon, hanem pusztán vagy kiváltképpen azért, hogy érvényesüljön). Itt tehát elsődlegesen az egyéni haszon keresése motivál, nem pedig — mint a tisztességessé válás vagy az önfeláldozás esetében — az erkölcs. Mégsem ítéljük meg ugyanúgy ezt a törekvést, mint annak az embernek a cselekedetét, aki nagy vagyonát még jobban növelni akarja — és ennek érdekében tapos meg másokat. Nem ítéljük meg ugyanúgy, méghozzá azért, mert a tehetség érvényesítését társadalmi (nembeli) értéknek tekintjük, és „normálisnak" azt a társadalmat tartjuk, mely erre feltétlenül módot ad. Ez nem szünteti meg a törtető tehetség — vagy egy szerelméért mások személyén átgázoló ember — erkölcsi megítélésének jogosságát, mégis figyelembe kell vennünk erkölcsi ítéletünkben is, hogy az egyéni haszonra való törekvés egyúttal nembeli értékek kifejlesztését célozta (ha nem is az utóbbi volt a cselekvést kiváltó motívum), és ki is fejlesztett ilyeneket.

Nincs és nem is volt soha olyan elidegenedett osztálytársadalom, melyben az egyéni haszon kategóriapárja, a „*mások számára hasznosnak lenni*" igénye semmi szerepet ne játszott volna. Az emberek jó mindennapi közérzetéhez, az elégedettséghez mindig is hozzátartozott, hogy nem élnek haszontalan életet, hogy „másoknak szükségük van rájuk". S nincs olyan ember, akinek más emberekre szüksége ne volna, aki ne érezné, hogy mások „hasznosak" a számára. Méghozzá nem puszta eszközképpen (mint a mindennapi megélhetés élethalálharcaiban), hanem célként is. „Az ember számára nincs semmi hasznosabb, mint a másik ember" — mondja Spinoza —, a „másik embert" célként és nem eszközként tételezve.

Az az igény, hogy önmagunkat más számára hasznosítsuk, a másik emberre — mindenekelőtt a vele való egyenlő kapcsolatra — irányuló szükséglet önmagában nembeli érték. Ezen nembeli értékek realizálásában az egyedek túllépnek legszűkebb partikuláris motivációikon, még akkor is, ha magatartásuk egésze partikuláris marad. Itt ugyanis az emberi lényeg egyik fontos mozzanata, az ember társadalmi lény mivolta válik a cselekvés *motívumává*, ha nem is szükségképpen *tudatosított* motívummá. Így a „más számára hasznosnak lenni" igénye konstituálódhat pusztán a mindennapi életből, — ehhez még nincs szükség a nembeliséghez való tudatos viszony kialakítására. De ugyanez a hasznosság-igény konstituálódhat a nembeliséghez való tudatos viszony alapján is, s ennyiben az individuálisan vezetett mindennapi élet kategóriája. Aki tudatosított és önálló erkölcsi döntés alapján vállal valamely — a másik ember számára hasznos — tevékenységet, aki a politikai cselekvést — tudatosan — mások javára gyakorolja, annál a „más számára való hasznosság" motívumának

konkrét tartalma már nem csupán a mindennapokban konstituálódik, bár abban — vagy legalább abban is — realizálódik.

Minél elidegenedettebb egy társadalom, annál konfliktusosabb a viszony a hasznosság két kategóriapárja: a magunk hasznának szükséglete és a másnak való hasznosság igénye között. Amit „közérdek" és „magánérdek" egységének szoktunk nevezni, az nem más, mint ennek az — elidegenedésből fakadó — konfliktusnak, jobban mondva e konfliktus *tipikusságának* megszűnése.

Emlékszünk rá, hogy a puszta kellemességből származó elégedettséget a partikularitás sajátságaként jellemeztük. Az egyéni haszon-szükséglet kielégítéséről ugyanezt mondhatjuk. Azonban míg a kellemesség-érzés önmagában *passzív*, állapotszerű, addig a haszon „hajhászása" *aktív*, cselekvő magatartás. Ezért értéktartalmuk — a partikularitáson belül is — ellentmondásos. A kellemes életre való törekvés egyáltalán nem szükségképpen ütközik más emberek igényeibe; a másik ember — ebben a vonatkozásban — nem lényegénél fogva „korlát". Negatív értéktartalma — ebből a szempontból — kisebb, mint a haszonhajhászásé. (Természetesen: az egyéni haszon hajhászásának egyik formája a kellemesség különböző típusainak kiharcolása, s akkor a másik ember megint „korláttá" válik.) Ugyanakkor: az egyéni haszon keresése aktivitásánál fogva motorja lehet az emberiség előrehaladásának — ha elidegenedett motorja is. Ennyiben a haszonhajhászásnak (megint a partikuláris magatartáson belül) pozitívabb értékhangsúlya van, mint a kellemesség puszta élvezetének. E két elv gyakorta össze is ütközik egymással. Míg a hanyatló feudalizmus életelve inkább a kellemesség, addig a feltörekvő polgárság a hasznosságot tűzi zászlajára. S ebben a polémiában az utóbbi elv a progresszívebb, miután nem más, mint a polgári gazdaság szükségleteinek transzponálása a mindennapi életvitelre. (Az egyéni haszon anyagi haszonra való szűkítése is a polgári gazdaság mindennapi lereagálása.)

A „más számára hasznosnak lenni" igénye — mint láttuk — már önmagában pozitív értéktartalmú. Azt is tudjuk, hogy motivációja gyakorta a magasabb nembeli szférákból kerül a mindennapi életvitelbe. *Így az az elégedettség-érzés*, mely a más számára való hasznosságból ered, ennek *egyetlen egyértelműen pozitív értéktartalmú formája.*

3. A SZEMÉLYISÉG A MINDENNAPI ÉLETBEN

A következőkben nem fogunk a személyiségelmélet problémakörébe behatolni. Ez — mint már említettük — egy külön munka feladata lesz. A személyiségről csak a mindennapi élethez való *általános* viszonyának szempontjából fogunk beszélni. Itt most — más aspektusból — *visszatérünk* könyvünk indító kérdésfeltevéséhez. Első kérdésünk — most már a mindennapi élet struktúrájának ismeretében —, hogy vajon egyforma-e a személyiségek viszonya az adott struktúrához. Ezután az individuumot mint a magáértvaló személyiséget vizsgáljuk, majd végül rátérünk a mindennapi élet mint a par excellence számunkravalóság lehetséges birodalmának elemzésére.

a) A SZEMÉLYISÉG VISZONYA A MINDENNAPI ÉLET SZERKEZETÉHEZ

Hogy minden ember beleszületik a magánvaló objektivációk struktúrájába: ez tény. Hogy ezek egy részét repetitív praxissal, illetve gondolkodással kell elsajátítania: ez is tény. A pragmatizmus, a túláltalánosítás, az ökonomizmus — hogy csak egynéhány példát említsek — szintúgy mindennapi életünk megfellebbezhetetlen tényei. Nincs olyan ember, aki úgy tudná magát fenntartani mindennapjaiban, hogy ne *ezeket* a struktúrákat és ne az *elemzett módokon* sajátítsa el. De következik-e ebből, hogy minden ember *egyformán viszonyul* a készen kapott struktúrához? Következik-e ebből, hogy a mindennapi élet világa mindig és mindenki számára a heterogén tevékenységek összefüggés nélküli, pusztán passzív elsajátításának birodalma?

Heidegger[18] — aki a polgári gondolkodók közül legélesebb szemmel analizálta a mindennapi életet — erre a kérdésre igennel válaszol. A magánvaló objektivációk világa a „kéznél levő" világ; itt az ember nem tesz mást, mint felhasználja a keze ügyében levő tárgyat, szokást vagy gondolkodást. A mindennapi élet tehát eleve nem lehet a valóságos emberi egyéniség cselekvésének fóruma. A „hiteles ittlét" — azaz a voltaképpeni személyiség — csak e világból való kivonulással őrizheti meg önmagát. Mivel azonban — mint ezt Heidegger is tudja — a mindennapi életből nem lehet kivonulni, az ember kettős lénnyé válik. Egy „hiteltelen ittlétté", mely továbbra is — úgy, mint „mások", mint „bárki" — tevékenykedik, és egy „hiteles ittlétté", mely eljut az egzisztenciális létezésig, a halálhoz való létezésig. (A halálhoz

[18] M. Heidegger: *Sein und Zeit*. I. Max Niemeyer Verlag, Halle 1941.

mért lét.) Heidegger tehát — azáltal, hogy megszüntethetetlenül nem-valóságosnak tartja — egyúttal „éppígylétében", méghozzá *elidegenedett éppígylétében fogadja el a mindennapi élet struktúráját.*[19]

Mi azonban a fenti kérdésre „nem"-mel válaszolunk. Nem mintha kételkednénk abban, hogy Heidegger frappánsan és valóban találóan elemzi az elidegenedett mindennapi életet. Hanem azért, mert tagadjuk, hogy a mindennapi élet *szükségképpen* elidegenedett lenne. A mindennapi élet végső elidegenedésének oka nem maga a mindennapi struktúra, hanem azok az össztársadalmi viszonyok (a Heidegger elemezte világban a késő kapitalista termelési és társadalmi viszonyok), melyek a mindennapi élet struktúrájához való elidegenedett viszonyt *tipikussá* teszik.

Hozzá kell tennünk, nem tagadjuk, hogy a mindennapi életnek van affinitása az elidegenedéshez. Ezen azt értjük, hogy az elemzett struktúra alkalmassá tesz bennünket arra, hogy elidegenedett életünkben is *sikeresek* legyünk. Az elidegenedett magáértvaló nembeli objektivációknál (kivéve a vallást) az elidegenedettség az adott szférán belüli sikertelenséghez vezet. Sokat beszélünk — és joggal — a modern művészet válságáról vagy a modern tudomány és filozófia válságáról, de semmiképpen nem beszélhetünk a mindennapi élet válságáról. Illetve amennyiben erről beszélünk, akkor a mindennapi élet erkölcsi tartalmának, autonómiájának válságáról, tehát újfent a magáértvalóságról, illetve a számunkravalóságról van szó.

Elidegenedett mindennapjainkban azért lehetünk sikeresek, mert — mint láttuk — közegében biztosan tudunk mozogni a nembelihez való tudatos viszony nélkül is. Mert valóban úgy viszonyulhatunk világunkhoz, környezetünkhöz, mint valami „kéznél levőhöz", mert valóban fenntarthatjuk magunkat az újra irányuló mindenfajta invenció nélkül is, a másokhoz való puszta igazodás (a „Bárki" magatartása) alapján. Ezért — amennyiben a gazdasági viszonyok elidegenedettek — *a mindennapi élet hajlamos az elidegenedésre.*

Mindez azonban — ismételjük — nem annyit jelent, mintha elismernénk, hogy a mindennapi élet szükségképpen elidegenedett. Mindenekelőtt: ha a gazdasági és társadalmi viszonyok elidegenedettsége objektíve kisebb, a mindennapi élet elidegenedettsége is — objektíve — az. *Lehetségessé válik az egyénnek nemhez méltó beteljesedése magán a mindennapi szférán belül is.* De hogy milyen tartalmú ez a beteljesedés, hogy milyen sokoldalú individualitást követel meg, az nem egyszerűen az elidegenedettség vagy el-nem-idegenedettség függvénye. Olyan történelmi korokban, melyekben az elidegenedés úgy kisebb, hogy a nem fejlődése egy adott rendszeren belül elérte a maga csúcsát, onnan már — az adott rendszerben — „nincs tovább", — a mindennapi életnek ez a beteljesültsége „*bornírt beteljesedés*". Az egyén emberhez méltóan képes vezetni mindennapi életét, de az adott életkeretek kitágítása, a nem fejlődésére való visszahatás, az új teremtése eleve lehetetlenné válik számára. A bornírt beteljesedés történelmi intermezzói egy szempontból példaképek minden humanizált mindennapi életvitel számára: éppen amennyiben beteljesedést nyújtók. Egy-

[19] Más terminológiával ugyan, de hasonlóképpen elemzi Heidegger egyed és mindennapi élet viszonyát a háború után írt *Gelassenheit* c. tanulmányában. (*Werke*. Pfullingen 1959.)

szersmind nem példaképek, mert bornírtak; mert olyan világ szülöttei, melyekben a korlátok állandó meghaladása lehetetlen volt.

Mindamellett az objektív elidegenedés keretei között is (olyan gazdasági és társadalmi viszonyok között, melyekben az elidegenedés viszonylag nagy) lehetséges a *szubjektív lázadás* az elidegenedés ellen. Egy szubjektíve el nem idegenedett mindennapi élet megteremtése ilyen körülmények között maga is hőstett: hadüzenet az elidegenedés ellen. Ezek a *szubjektív* lázadások az elidegenedés ellen, az emberhez méltó mindennapi élet megteremtéséért vívott küzdelmek maguk is előfeltételei annak, hogy az emberiség — a jövőben — megvalósítsa az elidegenedés megszüntetését, méghozzá *objektíve*, s ezzel az el nem idegenedett szubjektív viszonyt a mindennapokhoz *tipikussá* tegye.

Minden tisztán partikuláris összmagatartás a mindennapi objektivációkhoz elidegenedett. Az elidegenedés szubjektív meghaladása tehát csak a nembeliséghez (nembeli értékekhez, illetve objektivációkhoz) való tudatos viszonyban konstituálódhat. Ez — részben — tételezi már a magáértvaló nembeli objektivációk meglétét. Tételezi azonban azt is, hogy a mindennapi egyed életében is újra és újra fellépnek a puszta partikularitás meghaladására késztető *szükségletek*. Honnan erednek ezek a szükségletek? Hogyan bizonyultak — legalábbis az eddigi történelemben — kipusztíthatatlanoknak? Miben gyökeredzik az a tény, melyet — képletesen — *az emberi szubsztancia legyőzhetetlenségének* nevezünk? A tényt meg tudtuk nevezni, a problémát fel tudtuk vetni, de a kérdésre nem tudunk válaszolni. Az individualitássá válás szükséglete létezett és létezik. A magáértvaló objektivációk iránti szükséglet — a konfliktusok nembeli szinten való kihordásának szükséglete — létezett és létezik. A „miért" azonban — könyvünk keretei között — egyelőre megválaszolatlan marad.

Beszéltünk arról, hogy minden ember — azonos korokban — azonos mindennapi struktúrával találja magát szemközt. Hogyan lehet ehhez a struktúrához egyrészt partikulárisan, másrészt individuálisan viszonyulni — a mindennapi élet struktúrájának megőrzése mellett?

Újfent le szeretnénk szögezni, hogy nem *minden* élethez lehet *egyaránt* individuálisan viszonyulni. Miután az emberek idejének nagy részét a *munkavégzés* veszi igénybe (most munkáról a szó széles értelmében beszélek), a munkatípus, melyet az adott embernek végeznie kell (vagy lehet), messzemenően megszabja az individuummá válás határait. A kézművesmunka például éppen azért volt a romantikus antikapitalisták eszményképe, mert lehetőséget adott az egyéni képességek kibontakoztatására magán a munkafolyamaton belül. Miután erről a kérdésről könyvünk második részében kimerítően beszéltünk, csak röviden jegyezzük meg: annak, hogy minden ember individuummá válhassék, szükséges előfeltétele a munka elidegenedésének felszámolása, továbbá az olyan munkatípusok kiküszöbölése (gépi erővel való helyettesítése), melyek eleve nem, vagy csak nagyon korlátozott módon adnak lehetőséget az egyéni képesség kibontakoztatására.

De természetesen: *azonos* munkához is lehet kevésbé vagy inkább individuálisan viszonyulni. Mindenekelőtt azért, mert olyan munkák is elidegenednek, melyek magukban véve az egyéniség kibontakoztatására elégséges teret nyújtanak. A taní-

tás például (ez a munkamegosztásban igen fontos helyet elfoglaló munkatípus) válhat sztereotíppé, klisészerűvé, mechanikussá, — de igénybeveheti az ember egész egyéniségét, invencióját stb. is. Tehát, hogy az az ember, aki gyermekeket írni és olvasni tanít, ezt mint partikuláris vagy mint individuális egyed fogja-e tenni, nem elsősorban magától a munkatípustól függ, hanem az embernek az ahhoz való viszonyától.

A mindennapi élet viteléhez — mint erről beszéltünk — elengedhetetlen, hogy praxisunk és gondolkodásunk bizonyos cselekvéstípusokkal kapcsolatban repetitívvé váljon. Az is elengedhetetlen, hogy e repetitív praxis formáit a magánvaló nembeli objektivációkból „készként" sajátítsuk el. Nos: az individuális ember életében is létezik (számtalan) ilyesfajta repetíció. Az individuum is ugyanazt a nyelvet használja, ugyanúgy közlekedik, tisztálkodik, táplálkozik, manipulálja a szükségletei kielégítésére „készen kapott" tárgyakat, mint a partikuláris egyed. A különbség abban van — és ez a különbség egy egész világ —, hogy az individuum *tudja*, hogy hol kell „megállni" a repetícióval, hol kell egy szituáció megoldását invenció tárgyává tenni; tudja, hogy hol kell a megszokottat megkérdőjelezni, hol kell genezisére rákérdezni stb.

Az individuum is — az élet átlagát tekintve — a pragmatizmus szempontjából cselekszik és valószínűségérték alapján dönt. De *tudja*, hogy hol, miért, mikor kell a pragmatikát felfüggeszteni, valamint teoretikus beállítódás tárgyává tenni; tudja, hogy melyek azok az elhatározások és cselekvések, melyekben nem elégséges a valószínűségérték alapján való döntés, ahol a feltétlen biztonságra kell törekedni stb.

Az individuum fogalmi rendszere — a mindennapi életben — szintúgy telve van túláltalánosításokkal. De az individuum tudja, hogy mikor válik egy túláltalánosításból előítélet. Az individuum tetteit is hit kíséri, de ez a hit — mint láttuk — nem vakhit, hanem bizalom. Az individuum is internalizálja a készen kapott szokásrendszereket, de tudja, hogy mikor és miért kell egy elfogadott partikuláris szokásnorma *ellen* cselekedni stb.

Az individuum tehát a magánvaló nembeli objektivációkhoz, illetve minden — a köznapi életben készen kapott — követelmény- és szokásrendhez *viszonylag szabadon viszonyul.*

De honnan tudja azt, amit tud? És honnan származik ez a viszonylagos szabadság?

Onnan, hogy az individuum — mint erről könyvünk első részében beszéltünk — mindennapjait is egy vagy több magáértvaló objektivációhoz, illetve integrációhoz való tudatos viszonyból szervezi meg. A magáértvaló, illetve a magán- és magáértvaló nembeli objektivációk, integrációk normái, ismeretanyaga, követelményei, továbbá a mindennapi élet ezek felé mutató szükségletei azok a tényezők, melyeken a mindennapi élet követelményrendszereit méri; az utóbbiakat akkor veti el, ha az előbbi mérlegén könnyűnek találtatnak, ha a magasabb típusú nembeli objektivációkból nyert, az onnan internalizált közvetlen nembeli értékekkel, illetve az ezekre irányuló szükségletekkel szemben állnak.

Ez nem jelenti azt, hogy a mindennapi életet élő ember „filozofikusan" éli életét, tehát hogy valami homogén médiumot varázsolna abból. De egy bizonyos szempontból mégis *homogenizálja*, amennyiben tudatosan *hierarchizálja* azt.

Mit jelent ez a tudatos hierarchizálás?

Mindennapi tevékenységeinknek van egy magánvaló hierarchiájuk. Ezt maga a gazdasági-társadalmi élet teremti meg. Ahol az embereknek tizenkét órát kell dolgozniok, ott a mindennapi tevékenységek csúcsán a munkatevékenység áll. Ahol kötelező a közéletben részt venniök, ott a közéleti tevékenység előkelő helyet foglal el — már magánvalóan is — a mindennapi tevékenységhierarchiában. De az a hierarchia, melyet az individuum teremt meg — a magánvaló nembeliséghez való tudatos viszonyából — más karakterű. Itt *a hierarchia az emberi-nembeli szempontból lényeges, illetve lényegtelen körül helyezkedik el.* Az egyed eldönti — a nembeliséghez való tudatos viszonyban —, hogy mi az, ami az élet szempontjából lényeges, továbbá mi az, ami a magasrendű esetekből saját személyi adottságai, szükségletei alapján és egyénisége legteljesebb kibontakoztatásával megvalósítható; a hierarchia csúcsára ezeket helyezi. Ez az individuális hierarchia akár szemben is állhat a magánvaló nembeli objektivációkban kialakult hierarchiával. Egy privát életre berendezkedő társadalomban például választhatja valaki a közérdek szolgálatát és életét ebből konstituálhatja meg (vagy fordítva).

Az az egyéniség, aki tudatos hierarchiát alakít ki életében, a készen kapott hagyományt ezen a hierarchián „méri le". Azt fogadja el ebből — és úgy —, ami és ahogyan a maga kialakította hierarchiának megfelel. Előfordul, hogy ezzel az adott társadalom perifériájára kerül (Shaw sokat írt az individuumról mint outsiderről, mint különcről), de korántsem okvetlenül. Hiszen nem ritka, hogy egy magánvaló nembeli objektivációból konstituált életvitel egész közösségek vezetőjévé válik, s ekkor az individuális életvitel, az individuális hierarchia egyúttal még — ha csak tendenciájában is — egy egész közösség hierarchiája lesz.

Mondottuk, hogy a magáértvaló nembeli értékek (a hozzájuk való viszony) konstituálják az individuális élethierarchiát. De korántsem mindig *közvetlenül* nembeli tevékenységek egyidejű gyakorlásával. Ha így volna, akkor valakinek művésznek, filozófusnak vagy tudósnak, esetleg államférfinak kellene lennie ahhoz, hogy individuális életet éljen. De erről nincsen szó. Az egyéni élethierarchia konstituálása többnyire közvetetten, méghozzá a *világnézet* közvetítésével történik. A világnézet nem tudományos, nem is filozófiai szintézis, nem is politikai ideológia, hanem ezek (vagy egyikük) érték-eredőinek *egyénre szabott* megnyilvánulási formája, internalizálása az egyed mindennapi élete szempontjából. Ha tehát azt mondottuk, hogy a nembeli értékekhez való tudatos viszony az, mely az individualitást és az egyéni élethierarchiát kialakítja, most hozzátehetjük, hogy ezt mindig a világnézet *közvetítésével* teszi. A világnézet „bontja le" a magáértvaló nembeli értékeket az egyed szintjére, teszi őket az egyed cselekvéseinek motorjává.

Ezzel újra helyreáll — az élet egészében, s nem minden mozzanatában — *a cselekvés tárgyának és motivációjának egysége.* Emlékszünk még rá: a cselekvés az embernél alakul ki (a magánvaló objektivációkban) éppen azáltal, hogy a tevékenység tárgya és motívuma elválnak egymástól. Most e kettő újra összeolvad — de már nem spontánul, hanem tudatosan, nem az alapvető életszükségletek kielégítése szempontjából, hanem az *emberi élet szükségletének* kielégüléseképpen.

Az individuum élete így nem esik szét heterogén tevékenységek puszta egymásutánjára vagy egymásmellettiségére. A heterogeneitás megmarad ugyan, de minden cselekvésnek megvan a „helye", a tudatosan megkonstruált helye az ember életében. Ezzel az emberi élet *egységessé* válik — bármennyi heterogén, „készen kapott" tevékenységi típust is kell az embernek egyszerűen végrehajtania a repetitív praxis alapján.

A személyiség önmagát meghatározott típusú szubjektummá objektiválja. Nos — mint említettük — a partikuláris személyiség a magánvaló szubjektum, *míg az individuális személyiség a magáértvalóvá objektiválódott szubjektum.*

b) AZ INDIVIDUALITÁS MINT A SZEMÉLYISÉG MAGÁÉRTVALÓSÁGA

Mit jelent az individuális egyed magáértvalósága?

Emlékezzünk csak vissza a magáértvalóság típusainak kritériumaira. Az első kritérium az volt, hogy nem szükségképpen tartoznak a társadalmisághoz (szemben a magánvalósággal). Tudjuk, hogy létezik és létezhetik olyan társadalom, melynek egyedei tendenciájukban tisztán partikuláris egyedek; bár az individualitás — különböző típusaiban ugyan — az osztálytársadalmak kialakulása óta minden „klasszikus fejlődésű" társadalomban megjelenik, többnyire mégis kivételképpen. A társadalom nem általuk funkcionál.

A másik kritérium az volt, hogy magáértvalóság nem létezhet másként, mint az erre irányuló intencióval. Nos — mint tudjuk —, nincs olyan individualitás, mely számára önmaga saját gondolkodásának, cselekvésének tudatos tárgya ne lenne. Az önmagára irányuló reflexió és cselekvés (az öntudat) motívumait — mint láttuk — az individuum a világnézet közvetítésével nyeri a magáértvaló nembeliséghez való tudatos viszonyából.

A harmadik kritérium az volt, hogy nem „magukon", hanem „máson" nyugszanak. S valóban: az individualitás a partikuláris személyiségre és annak szükségleteire épül: abból nő ki. Meg nem változtathatja saját veleszületett adottságait, csak alakíthatja ezeket a nembeli követelményeknek megfelelően. Az individuális élet ugyanakkor szintúgy válaszadás a magánvaló nembeli által feltett kérdésekre, mint minden magáértvaló objektiváció. Méghozzá nem is akármilyen kérdésre, hanem a *„hogyan kell élni" kérdésére.*

A magáértvalóságról általában azt állítottuk, hogy a szabadság kifejeződési formája; azt a szabadságot fejezi ki, amit az emberiség az adott korban elért. Nos: az individualitás fejlettsége az egyéni szabadság mértéke a személyiség szempontjából.

A magánvaló nembeli objektivációkról mondottuk, hogy anyagot adnak a magáértvaló objektivációk számára, de nem határozzák meg azok belső felépítését. Hogy ez mennyire így van a partikuláris, illetve az individuális személyiség vonatkozásában, azt éppen a hierarchia-probléma mutatja. A magánvaló nembeli objektivációktól készen kapott hierarchia valóban anyaga az individuális egyén élethierarchiájának; de az utóbbi mégis önállóan konstituálódik.

Az individuális — mint a személyiség magáértvalósága — tehát *önértékkel bír*, még akkor is, ha vannak negatív értéktartalmú individuumok (ahogy vannak fetisisztikus magáértvaló objektivációk is). Ezt az önértékűséget az emberek ösztönösen meg is érzik. Az egyéniségekből — minél jelentősebbek, annál inkább — valaminő „*vonzóerő*" árad. Természetesen: nemcsak individuumoknak lehet vonzóerejük. Vannak bizonyos személyes tulajdonságok, egyes erkölcsi értékek, melyek akkor is vonzóerővel bírnak, ha nem fejlett individuumok jellegzetességei. (Szépség, bátorság stb.). Ez a típusú vonzóerő azonban többnyire esetleges, átmeneti, illetve csak partikuláris egyedekre hat tartósan. (Például egy olyan ember részleges bátorsága, akiben nincs félelemérzés.) De tartós hatást — különösen individualitásokra — valóban csak az egyéniség vonzóereje gyakorol. A szép vonások is „elértéktelenednek", ha nem válnak egy egyéniség kifejeződéseivé; mi több: az egyéniség széppé tesz, mert értéktartalmával átszellemíti az arcot. A bátorság is veszít vonzóerejéből, ha rájövünk, hogy a véletlen (esetleg éppen a félelemérzés hiánya) motiválja; ezzel szemben az individuum bátorságának vonzóereje növekszik abban a mértékben, ahogy individualitása kifejlődik, vagy ahogyan azt megismerjük. A *démonikus* vonzóereje (amiről olyan szépen írt Kierkegaard) szintén nem misztikus, hanem annak a konok és homogén individualitásnak tulajdonítható, mellyel egy Don Juan vagy egy Mephisto hátat fordít minden érvényes szokásnormának a „rossz" világnézetéből konstituált magatartás alapján.

Bár mindig mindenki *érezte*, hogy az individualitás önérték, nem mindig mindenki *tudta* is ezt. Még az olyan közösségekben is, melyekben az individualitás (a fejlett individualitás) önmagában — elvileg — valami „rossznak" számított (konokságnak, normasértésnek), létrejött a tisztelettel vagy félelemmel vegyes csodálat a jelentős egyéniségek iránt. Az individuum értékének tudatosítása magas szinten csak az antikvitásban, majd — újra — a reneszánsz óta történt meg. Ezt foglalta össze Goethe a *Westöstlicher Divan* felejthetetlen soraiban:

Volk und Knecht und Überwinder,
Sie gestehn zu jeder Zeit:
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit.
Jedes Leben sei zu führen,
Wenn man nicht sich selbst vermisst:
Alles könne man verlieren,
Wenn man bliebe, was man ist.

Emlékszünk még rá, hogy a tudomány a mindenkori nembeli tudás maximális lehetőségeit testesíti meg, a művészet a mindenkori nembeli öntudatot, míg a filozófia a tudat és öntudat egységét. Mit testesít meg a magáértvaló személyiség?

Azokat a lehetőségeket, melyek az emberi képességek szabad kibontakozása számára fennállnak az *egyedi életen belül*. Így a magáértvaló személyiség (tehát az individualitás) működési és megnyilvánulási tere korántsem csupán a mindennapi élet, hanem *az élet általában*, melynek a mindennapi élet — mint láttuk — bázisa és (rész-

ben) tükörképe. Minthogy az individualitás a mindennapi életet vezető világnézetet a nembeliséghez való tudatos viszonyban konstituálja, világos, hogy nincs olyan individuum, akit csupán a magánvaló nembeli objektivációk motiválnának. De — mint láttuk — többé vagy kevésbé magáértvaló (s gyakran nem a mindennapi tevékenységben konstituált) értékeket vonatkoztatja vissza a magánvalósághoz való viszonyára is. Nem térhetünk ki annak elemzésére, hogy e visszavonatkoztatás „többé" vagy „kevésbé" mivoltában milyen szerepet játszik magának az individualitásnak — lehetséges — elidegenedése is. Ahogy arra sem térhetünk ki, hogy a választott értékek tartalma milyen módon formálja, illetve deformálja magát az individualitást. Elemzésünkben — a továbbiakban — az individualitás egyik (de legértékesebb) típusáról, az erkölcsi individualitásról fogunk röviden beszélni.

Ha azt mondottuk, hogy a világnézet az a közvetítő erő, mellyel az egyén mindennapjait egységesíti és hierarchikusan rendezi, még nem beszéltünk arról, hogy *milyenné* objektiválódik a személyiség. Mindenekelőtt: a világnézet fogalmi, illetve értéktartalma egészen különböző személyiségeknél azonos lehet, ennélfogva — tendenciájában — azonos lehet mindennapi életük hierarchiája is. Ezen az alapon beszélhetünk az individuumok típusairól. De az individuum individualitása nem ragadható meg egyszerűen típus-hovatartozásából. Ugyanis ebben a minden emberre jellemző *egyszeriség és egyetlenség* magasabb szintre emelkedik. Az egyed veleszületett egyszeri tulajdonságkomplexumait ötvözi egységes egésszé az élethierarchia kialakításában, a világnézet közvetítésével, illetve ezeket a tulajdonságokat úgy alakítja, hogy a személyiség egysége létrejöhessen. Ezért mondottuk, hogy az ember a közvetítő világnézetet „egyéniesíti", egyéniségére szabja. Ennek az egyéniesítésnek motorja az erkölcs. *A gyakorlati erkölcs — és nem a morál — az életvitel útjelzője.* Minél fejlettebb az erkölcsi individualitás, annál kevésbé jelenti ez az egyén alárendelését az uralkodó — vagy elfogadott — erkölcsi követelményeknek, annál inkább jelenti azt, hogy az ember az internalizált erkölcsöt saját lényegévé, *szubsztanciájává* teszi. Saját — veleszületett — tulajdonságait és hajlamait humanizálja tehát, önmagából teremti meg a norma- és példaadót. A nagy erkölcsi egyéniségek szerepe az, hogy saját — véletlen és készen kapott — tulajdonságaikat képesek a maguk egyszeriségében humanizálni, norma- és példaadóvá tenni, s ezzel (partikuláris adottságaik és motivációik megszüntetve megőrzésével) a nembeliség szintjére: *a nembeli reprezentáció* szintjére emelkedni.

Mit jelent azonban az, hogy az életet úgy tudjuk élni, hogy azt egy humanizált egyéniség működési és önmegvalósítási terrénumává változtatjuk? Azt, hogy mindennapi életünk *számunkravalóvá* válik. Számunkravalóvá válik annak magánvalósága, mert *egyéniségünk mértéke* szerint viszonyulunk hozzá.

Ismételnünk kell, amit már sokszor elmondottunk: az, hogy mennyire válhat életünk számunkravalóvá, korántsem csupán vagy elsődlegesen a szubjektumon múlik. Minél elidegenedettebb a mindennapi élet általában, annál nehezebb munka, annál nagyobb teljesítmény — melyre csak kivételes egyesek képesek — az élet számunkravalóságának megteremtése. *A kommunizmus* Marx elgondolása szerint — *olyan társadalom, melyben minden szubjektum képes mindennapi életét számáravalóvá tenni.*

c) A MINDENNAPI ÉLET SZÁMUNKRAVALÓSÁGA

A mindennapi élet számunkravalóságának két típusa van. Az egyik a *boldogság*, a másik az *értelmes élet*.

aa) A boldogság a mindennapi élet számunkravalósága a bornírt beteljesülés értelmében. Olyan számunkravalóság ugyanis, amely kész és befejezett, mely — elvileg — nem fejleszthető, nem építhető tovább, mely önmagában végpont és határ.

Ezért állt éppen a boldogság az antik etikák középpontjában. Mivel az antik emberek világa a bornírt beteljesedés világa (annak általunk ismert legmagasabbrendű formájában), mivel e világ határa számukra nem leküzdendő korlát, hanem végpont, mivel az antik személyiség bornírt individualitás, ebben a világban a boldogság a legfőbb jó. Azaz az élet számunkravalóság, úgy ahogy ez a bornírt beteljesedés világában elképzelhető és elérhető.

Ezért nem véletlen, hogy éppen Platónnál — aki legradikálisabban éli meg az antik polisz válságát — jelenik meg (a szokásos mellett) egy másik boldogságfogalom is. Ez a *pillanat boldogsága*. A beteljesültség e pillanatai — Platón szerint — a szerelemben és a szép (az ideák) szemléletében nyílnak meg.

Az antikvitásban a bornírt beteljesedés — a boldogság — egyértelműen pozitív kategória. Hiszen más beteljesülés — ennél magasabbrendű — nem létezhet. A természetes társadalmak felbomlásától kezdve (a reneszánsz óta) azonban a beteljesülés e bornírt formája egyre inkább veszít értéktartalmából. Boldognak lenni ettől kezdve annyit jelent, mint végső és egyértelmű számunkravalósággá tenni egy változó, mindig új és új konfliktusokkal terhes, önmagát mindig meghaladó életet. Ez azonban már csak akkor lehetséges, ha az egyed elzárja magát a világ konfliktusaitól, ha „bekeríti" életét. A modern ember életében a valóság számunkravalóvá változtatásához hozzátartozik a világ konfliktusaival való szembenézés, a jelen állandó túllépése, a születő új meghódítása, s mindazok a veszteségek, melyek az egyént eközben érik: tehát a *boldogtalanság is*.

Ezzel az új problémával először Goethe vetett számot a *Faust*ban. Mihelyt Faust eljut a boldogság állapotába, — a pokolba kerül, az ördögnek adja a lelkét. Goethe gyönyörű megoldása, hogy hőse a boldogság helyett az értelmes élet víziójához jut el, s ezzel menekül meg az elkárhozástól. És József Attila is felejthetetlenül fogalmazza meg a modern ember megvetését a bornírt beteljesedés boldogságával szemben:

Láttam a boldogságot én,
lágy volt, szőke és másfél mázsa.

De hogy a boldogság mint a mindennapi élet számunkravalósága negatív értékhangsúlyt is kapott, még nem vesztette el minden jelentőségét az individuumok mindennapi életében. Az a funkciója ugyanis maradéktalanul megmaradt, melyet — mint láttuk — már Platón kijelölt számára. Ez az adott *pillanat számunkravalósága*, anélkül, hogy ezt a pillanatot valami végsőnek, életállapotnak tekintenénk. A szerelmi egyesülés, a szép szemlélete, egy alkotás létrehozása, a helytállás stb. valóban létre-

hozzák és mindig újra szülik az élet számunkravalóságának felejthetetlen és erős érzéseit. De az élet nem oldódik fel ezekben a pillanatokban, nem ér véget velük. Ezek a mindennapi élet nagy ünnepei, de nem merítik ki, és nem is helyettesítik ennek folyamatos számunkravalóságát.

A boldogság ellentettje az elégedettség. Láttuk, hogy az elégedettség nem a valóság, az élet számunkravalóságából általában fakad, hanem két szükséglet: a kellemesség és a hasznosság kielégítéséből. Ezért a megelégedettség — még akkor is, ha a más számára való hasznosságból fakad — alacsonyabb típusú állapot a boldogságénál. Igaz: az elégedettség ugyanúgy része marad a magasabb típusú számunkravalóságnak, mint a boldogság pillanatai. De ugyanúgy csak mozzanatként. Az elégedettség pillanatai elégedetlenséget szülnek, mert a beteljesedésnek nincs „határa" — különösen nem, ha az a más számára való hasznosság szülötte.

bb) Az „értelmes élet" a mindennapi élet számunkravalósága egy „nyitott" világban, melyre a végtelen fejlődés lehetősége, új és új konfliktusok megjelenése jellemző. Aki értelmes életet él, az úgy teszi számáravalóvá világát, hogy azt — és egyben önmagát — *állandóan újjáalakítja.* Az értelmes életet élő individuum nem zárt, hanem fejlődő szubsztancia, aki mindig számot vet a világ — a nagyvilág — új konfliktusaival, és ezekben (ezekben is) bontja ki — végtelenül — egyéniségét. Az értelmes életet élő individuum fejlődésének csak a halál szab határt. Ez az individuum nem szorítja személyiségét korlátok közé, hanem „a mindenséggel méri magát". Maga választja — az adott lehetőségek között — értékeit, világát, azt a mindenséget, mellyel önmagát méri.

Mikor Arisztotelész a boldogságról beszél, akkor azt mondja, hogy ehhez nemcsak erkölcsre van szükség, hanem bizonyos *szerencsejavakra* is (mint gazdagság, szépség, okosság stb.). Nos az értelmes élet viteléhez is szükség van efféle „szerencsejavakra". Mindenekelőtt arra, hogy az a világ, melyben az ember él, *lehetőséget adjon az értelmes életre.* Minél elidegenedettebb a világ, annál nagyobb szükség van efféle szerencsejavakra. Napi tizenkét óra értelmetlen munka mellett nem lehet értelmes életet élni. De az okosság és tehetség „szerencsejavai" is elengedhetetlenek. Igaz: az utóbbiakat nehezen lehet magától az erkölcstől elválasztani. Az erkölcs is lehet tehetség — és az ész is puszta nyersanyag.

Ahogy a boldogság ellentettje a puszta megelégedettség volt, úgy ellentettje az értelmes életnek az *életművészet.* Az életművész is számáravalóvá teszi a mindennapi életet. Az életművész is — mint az értelmes életet élő — számot vet az újjal és tevékenységét annak megfelelően alakítja. Az életművészet is az egyéniség állandó önfejlesztésével jár. Mi akkor a különbség az életművész és az értelmes életet élő ember között? Az, hogy az életművész *egyetlen* intenciója saját mindennapjainak számáravalóvá változtatása. Hogyha ebben bizonyos konfliktusokkal való számotvetés akadályozza, akkor félretolja ezeket a konfliktusokat. Az életművész elveiből hiányzik a „más számára való hasznosság" mozzanata, hiányzik a más baján érzett fájdalom. Az életművész úgy akar értelmes életet élni, hogy zárójelbe teszi — vajon lehetséges-e mások számára az effajta értelmes élet? *Az életművészet ezért arisztokratikus, míg az értelmes élet elve demokratikus.* Az értelmes élet vezető motívuma mindig a

„*kiterjeszthetőség*", az értelmes élet lehetőségének megteremtése mások, esetleg minden ember számára.

A bornírt beteljesedés állapotában is van *életvitel*. Hiszen az individuum itt is tudatosan rendezi és hierarchizálja életét. Szerepe azonban mégis kisebb, mert szilárdan rögzített értéktáblázatokra támaszkodik, s ezek alapján rendezi el — méghozzá egyszer s mindenkorra (amennyiben véletlenek nem jönnek közbe) — az egyed mindennapjait. Az értelmes életben azonban az életvitel szerepe megnő. Az újjal való állandó számotvetésben, az élet és az egyéniség folytonos újjáalkotásában — s ezen belül az egyéniség egysége, a választott hierarchia megőrzésében — vezeti az individuumot. *Az életvitelben harcoljuk ki újra meg újra mindennapjaink számunkravalóságát.*

Korunk értelmes életet élő individuumainak az a — felismert és vállalt — feladatuk, hogy egy olyan társadalmat teremtsenek, melyben nincs többé elidegenedés, melyben tehát minden ember rendelkezésére állnak azok a „szerencsejavak", melyekkel értelmes életet teremthet magának. Értelmes életet mondottunk és nem boldog életet. A kommunizmussal nem térhet vissza a bornírt beteljesedés világa. Az igazi történelem valóban *történelmet* jelent, új és új konfliktusokkal terhes, saját állapotát mindig túllépő történést. De ez a történelem, mint *igazi* — az emberek által tudatosan alakított, saját képükre formált — történelem, lehetőséget ad arra, hogy minden ember mindennapi élete *számáravalóvá* váljék, s így az egész föld valóban az emberiség *otthona* legyen.

Kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója
A szerkesztésért felelős: Zrinszky Lászlóné Műszaki szerkesztő: Budai Anikó
A burkoló és kötésterv: Kulinyi István munkája
Terjedelem: 29,4 (A/5) ív AK 1038 k 7073
70.68957 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

Ára: 63,— Ft

AZ AKADÉMIAI KIADÓ
GONDOZÁSÁBAN
JELENT MEG

LUKÁCS GYÖRGY

AZ ESZTÉTIKUM
SAJÁTOSSÁGAI I—II

2. kiadás

I. kötet 790 oldal
II. kötet 826 oldal

Kötve együtt 200,— Ft

HEGEL

A FILOZÓFIAI
TUDOMÁNYOK
ENCIKLOPÉDIÁJÁNAK
ALAPVONALAI 3. RÉSZ
A SZELLEM FILOZÓFIÁJA

377 oldal · Kötve 53,— Ft

HERMANN ISTVÁN

KANT TELEOLÓGIÁJA

337 oldal · Kötve 50,— Ft

JULIEN OFFRAY DE
LA METTRIE

FILOZÓFIAI MŰVEK

523 oldal · Kötve 71,— Ft

A. A. ZINOVJEV

A LOGIKAI
KÖVETKEZMÉNY-
FOGALOM
ÉS A TÖBBÉRTÉKŰ
LOGIKÁK

175 oldal · Kötve 30,— Ft

AKADÉMIAI KIADÓ
BUDAPEST