

A mindennapi élet szerkezetének vázlata

HELLER ÁGNES

A mindennapi élet *minden* ember élete. Kivétel nélkül mindenki éli ezt az életet, bárhol is helyezkedjék el az emberiség szellemi vagy fizikai munkamegosztásában. Nem létezhetik olyan ember, aki olyannyira azonosul nembeli tevékenységével, hogy teljesen kiszakadna a mindennapokból. S fordítva: nincs olyan „kis” ember, aki — bár túlnyomóan a mindennapokban él — *csupán* mindennapi életét élné.

Az „ünnep” mint a mindennapok ellentéte, mint a mindennapi tevékenység felfüggesztése már ott is megjelenik, ahol munkamegosztásról nincsen szó. Ebben az esetben az egész közösség minden tagja szimultán él *egyazon* mindennapban, hogy azután szimultán emelkedjék ki belőle az „ünnepben”, a művészi magatartás első csíráitól egészen az extázisig.

A mindennapi élet a szó szoros értelmében *mindennapi* — az ember élete általában, úgy ahogy az napról napra folyik. Ez az életmód meghatározó eleme, lényeges és lényegtelen (gyakran névtelen) konkrét tevékenységek végtelen sora, melyekben az emberi társadalom produkálódik és reprodukálódik s mely talaja minden nem-mindennapi cselekvésnek és gondolatnak is. Az az élet, melyben az emberek — hogy József Attilát idézzük — „kapáltak, ölték, öleltek, tették, ami kell”.

A mindennapi élet mindig *az egész ember élete*; azaz az ember egyénisége, személyisége minden vonatkozásával résztvesz benne. Összes érzékei, gondolati készségei, manipulációs készségei, érzelmei, szenvedélyei, eszméi, ideológiai „munkában vannak”. Bár — s ezt azonnal hozzá kell tennünk — az, hogy összes készségei munkában vannak, egyúttal meghatározza azt, hogy *korántsem teljes intenzitásukkal* vannak munkában. A mindennapok embere tevékeny és élvező, aktív és receptív, érzelmi és értelmi, de nincs „lehetősége” és „ideje” arra, hogy felolvadjon egyik vagy másik képességében vagy aktivitásában, s hogy ezeket teljes intenzitásukban kimerítse.

A mindennapi élet messzemenően *heterogén*. Méghozzá sok szempontból. Mindenekelőtt azonban tevékenységtípusaink tartalma és jelentősége szempontjából. A munka és a magánélet megszervezése, a szórakozás és a pihenés, a rendszeressé vált társadalmi tevékenység, a közlekedés és a tisztálkodás stb. mind a mindennapi élet szerves része. Ezek jelentősége (és tartalma) azonban nemcsak heterogén, hanem *hierarchikus* is. A hierarchia konkrét formája azonban — szemben a heterogenitás tényével — nem örök és merev; különböző társadalmi-ökonómiai szerkezetekben rendkívül eltérő. Így pl. a történelem előtti korokban — de bizonyos dolgozó osztályoknál (pl. jobbágyoknál) jóval azután is — e hierarchiában messze a munka járt legelől; az egész mindennapi élet a munka megszervezése körül helyezkedett el, s minden más tevékenységi

forma ennek volt alárendelve. Ezzel szemben pl. Attika szabad lakosságánál az i.e. V. században messzemenően a társadalmi tevékenység, szemlélődés, pihenés (kulturálódás) volt az, ami a mindennap megszervezésében a centrális helyet elfoglalta — s az egyéb tevékenységformák hierarchikusan ezek köré rendeződtek. A mindennapi élet heterogenitása és hierarchikus rendje (megszervezettsége) együtt teszik lehetővé a „sima” produkciót és reprodukciót nemcsak a termelés, de az érintkezési formák tekintetében is. Heterogenitás *kell* ahhoz, hogy létrejöjjön a mindennapok „olajozottsága”, és a spontán hierarchia verklíje *kell* ahhoz, hogy a heterogén szférák szimultán mozgásban maradjanak.

Az ember *beleszületik* saját mindennapjaiba. Egy ember felnövekedése pedig minden társadalomban annyit jelent, hogy *elsajátítja mindazokat a készségeket, melyek az adott társadalom (adott réteg) mindennapi életének éléséhez elengedhetetlenek*. Aki egyedül tudja élni mindennapjait, az felnőtt. Mindenekelőtt el *kell* sajátítania, *a dolgok manipulációját* — (természetesen azokét a dolgokét, melyek az adott mindennapok éléséhez elengedhetetlenek). Meg *kell* tanulnia a poharat fogni, belőle inni, kést és villát használni — hogy a legegyszerűbb példánál kezdjük. De már ebből is látszik, hogy a *dolgok manipulációjának elsajátítása egyben a társadalmi viszonyok elsajátítása is* (aki csak kézzel tanul meg enni, az ma nem válik felnőtté még akkor sem, ha életszükségeit így is ki tudná elégíteni). Ma a dolgok manipulációjához az is hozzátartozik, hogy az ember megtanuljon villamosra szállni, átmenni a kocsiuton, sőt: írni és olvasni — ahogy már nem tartozik hozzá, hogy megtanulja a libákat őrizni vagy tüzet csiholni. — De bármennyire társadalmi viszonyok elsajátítása is a dolgok manipulációja, elengedhetetlenül „benne van” a természet-törvények spontán uralom-alávetése. Az uralom alávetés konkrét formája mindig társadalmi (társadalmi viszonyok közvetítette), de az uralom alávetés ténye megmarad. *A mindennapi élet elsajátítása annak a foknak elsajátítása, melyen az emberiség (az adott társadalom) a természetet tipikusan maga alá vetette, így a természeti korlátok visszaszorításának foka mindig kifejeződik a mindennapokban*. A „tipikusan” szó — mint megszorítás — persze nem véletlen. A természeti korlátok visszaszorítása mindig *folymat*, egy adott társadalmon belül is „végigfutási ideje” van, eredményei tehát nem közvetlenül és azonnal hatnak a mindennapokban, különösen nem *mindenki* mindennapjában. A „végigfutási idő” problémája azonban egészen külön kérdés, mely másképp vetődött fel korábbi századokban mint ma, másképp osztálytársadalmakban mint osztály nélküliekben, és egészen másképp az összemberiség vonatkozásában (ahol ez ma is hihetetlenül lassú folyamat) mint egyes kisebb társadalmi integrációk esetében. Ha nem is érintjük itt ezeket a problémákat — miattuk tartottuk nagyon fontosnak az előbbi megszorítást.

Ha a dolgok manipulációjának (s ezzel együtt a természet uralom alávetésének és a társadalmi közvetítettségeknek) elsajátítása a mindennapokba való „felnövés” feltétele, legalább annyira az a *társadalmi érintkezési formák közvetlen elsajátítása is*. Ez az elsajátítás, ez a „felnövés” a mindennapokba mindig *csoportokban* kezdődik (ma többnyire a családban, iskolában, kisebb környezeti közösségekben stb.). Ez az elementáris tény tévesztett meg egyes szociológusokat, akik úgy vélték, hogy a csoportstruktúra a társadalom alapvető szerkezete, hogy ez teremti a szokásokat, a normákat, hogy minden más — nagyobb — integráció erre épül és ebből levezethető. Holott — a történet előtti időktől eltekintve, melyekben valóban a csoportstruktúrák voltak a leg-

magasabb típusú integrációk is — a helyzet fordított. Nem a nagy integrációk vezethetők le a csoportstruktúrákból, hanem ezek a „face to face” csoportok más nagyobb integrációk szokásait, normáit, etikáját *közvetítik* az egyén felé. Az ember a csoportban tanulja meg a mindennapok elemeit (hogy fel kell kelnie, önállóságot kell tanulnia, hogy hogyan kell köszönnie, hogyan kell viselkednie stb.), de csak akkor lesz felnőtt, ezeknek az elsajátított normáknak csak akkor van „értékük”, ha *valóban* a nagyobb integrációk értékeit közvetítették az egyén felé, ha a csoportból (teszem: családból) kilépő egyén önállóan tud élni a szélesebb integrációk világában, tájékozódni tud korántsem csoportszerű emberi viszonyokban is, „mozogni” tud a társadalom médiumában.

Persze: a mindennapi élet elsajátítása — mind a dolgok manipulációja, mind a társadalmi szokásnormák elsajátítása esetében — nemcsak annyit jelent, hogy az ember megtanul mozogni a közegben, hanem együttal azt is, hogy *megtanulja mozgatni a közegeket*. Aki elsajátítja egy kor adott mindennapjának szükséges tevékenységi formáit, az „belép a történelembe”, még ha névtelen szántóvetőként éli is le egész életét.

A mindennapi élet tehát nem áll „kívül” a történelmen. Az emberek mindennapi élete a történelem „dereka”, a társadalmi szubsztancia voltaképeni „sűrűje”. Cincinnatus ennyiben szimbólum. A nagy — és nem mindennapi, történetkönyvben is feljegyzett tettek — a mindennapokból indulnak ki és oda is térnek vissza. Minden különleges, nagy történelmi tett attól lesz naggyá és különlegessé, hogy továbbgyűrűzik a hétköznapokban. Aki elsajátítja a kor mindennapját, ezzel együtt elsajátítja az emberiség múltját is — igaz, nem öntudattal, hanem „magábanvalóan”.

*

A mindennapi élet az egyed élete. Ez az egyed magábanvalóan mindig és mindenkor *egyszerre partikuláris lény és nembeli lény*. Természeti értelemben ebben nem különbözik más élőlényektől. Az állat is — természeti értelemben — partikuláris egyed, egészen sajátos és ismétелhetetlen tulajdonságokkal és felépítéssel, egyéni (természeti) szükségletei kielégítésére törekszik, s mint egyetlen egyed elpusztul saját halálával. A „nincs két egyforma falevél” leibnizi gondolata az egész élővilágban érvényesül. Ugyanakkor minden élőlény a fajtájának reprezentánsa is, csak rajta keresztül érvényesül a fajta (s a fajta fejlődésének) folyamatossága, újratermeli ezt a fajtát, s természeti ösztönei (reflexei) a fajta törvényeit követik. Ez a (természeti) partikularitás és ez a nembeliség szükségképpen érvényesül az embernél is. Az ember is biológiai egyed, s ugyanakkor biológiailag az emberi faj reprezentánsa is — s ez megszüntethetetlenül s egyaránt érvényesül mind a társadalmi partikularitásnál, mind a nembeliségnél. De az embernél partikularitás és nembeliség — még puszta magábanvalóságukban is — társadalmi partikularitás és nembeliség; a biológiai is csak társadalmi közvetítésben érvényesül. Ez annyit jelent, hogy a partikularitás már nemcsak „egyed” voltát, de „egyén” voltát is kifejezi. Minden *egy*es falevélről leolvashatók az azonos fajtához tartozó *összes* falevelek *lényeges* tulajdonságai; de *egy ember sosem reprezentálhatja, fejezheti ki az emberiség lényegét*.

Mi jellemzi ezt a társadalmi (illetve társadalmilag közvetített) partikularitást? Az *egyszeriség*, az *ismételhetetlenség* igazán éppen itt alapvető ontológiai tény. Ez az egyszeriség és ismétелhetetlenség azonban egyre bonyolultabb *komplexum*, mely az adott társadalmi valóság és egyben az adott manipuláció

készségek elsajátításán nyugszik; ugyanakkor az elsajátítás minden esetben (még a legprimitívebb embereknél is) bír valami „*egyetlen*”, az általánosban feloldhatatlan mozzanattal.

Ugyanakkor: az emberiség szükségletei az egyes egyedeknél mindig az *én szükségleteiként* tudatosodnak. Az „*én*” éhes, az „*én*” érez fájdalmat — legyenek a fájdalmak testiek vagy lelkiek —, az „*én*”-ben ébrednek fel az indulatok, szenvedélyek. Az emberi partikularitás alapvető dinamikája az „*én*”-szükségleteknek a kielégítése. Ebből a szempontból most mindegy, hogy mennyire azonosul egy ilyen „*én*” akár magábanvalóan, akár tudatosan a nembeliség adott reprezentációjával, vagy hogy milyenek az „*én*”-szükségletek tartalmai. Hamis ezt az alapvető ontológiai tényt akár az „*önszeretettel*”, akár az „*önzéssel*” azonosítani. Az „*énre*” vonatkoztatás korántsem jár mindig együtt önszeretettel, az önzés pedig az előbbinek csak viszonylag későn megjelent és igen bonyolult formája.

Minden világismeret, a világra vonatkozó minden kérdés, mely közvetlenül ebből az egyszeri *én*-ből, ennek a szükségleteiből, szenvedélyeiből indít, a partikularitás kérdése. Ilyenek a „*minek élek*”, a „*mi célja velem a mindenségnek*” kérdései. *A partikularitás teleológiája mindig önmagára (az egyedre) vonatkoztatott.*

A nembeliséget szintén minden egyes ember „*tartalmazza*”; méghozzá minden olyan *tevékenységével*, mely nembeli, még akkor is, ha e tevékenység *motivuma* partikuláris. Így a munkának gyakran vannak partikuláris motívumai, de a munkatevékenység — feltéve ha tényleges (társadalmilag szükséges) munkáról van szó — mindig nembeli tevékenység. Nembeli az érzelmek, szenvedélyek többsége is, mert *létük és tartalmuk kifejezheti és továbbplántálhatja az emberi szubsztanciát*. Tehát többnyire nem az érzelem vagy a szenvedély partikuláris, hanem az *énre* vonatkoztatott, pusztán egyéni szükségletet és teológiát kielégítő (vagy ki nem elégítő) megjelenései.

Az ember tehát mint egyén is nembeli lény, hiszen társadalmi viszonyainak produktuma, kifejeződése, az emberi fejlődés örököse és letéteményese; ugyanakkor *nembeliségének reprezentánsa rajta kívül* (az egyes emberen kívül) van. Ez mindig az a társadalmi integráció (nemzetiség, démosz, rend, osztály, nemzet, emberiség) — gyakran több integráció egyszerre —, melynek az ember tudatos része, melyben „*mi-tudata*” kialakul.

A „*tudatosságot*” nem véletlenül hangsúlyozzuk. Az egyes ember akkor is az emberiséghez — mint a legmagasabbrendű integrációhoz — tartozott, midőn egységes emberiség, történelem mint világtörténet még ki sem alakult.¹ Egy adott kor embere számára a nembeliséget mindig az az adott közösség reprezentálja, melyen „*keresztül*” az emberiség útja, történelme vezet (még akkor is, ha az adott integráció sorsa az, hogy zsákutcába vezessen). Ehhez a közösséghez mindig és minden embernek tudatos viszonya volt; itt alakult ki „*mi-tudata*”, mely egyidős az „*én-tudat*” kialakulásával. Itt alakult ki *a nembeliség teleológiája, mely sosem az én-re, hanem mindig a mi-re kérdez* (pl. a „*kiválasztott népre*” a zsidó mitológiában).

Az *individuum* (individualitás) tartalmazza *mind* a partikularitást, *mind* az emberben nem-tudatosan és tudatosan funkcionáló nembeliséget. Az *individuum* azonban olyan egyed, amelynek *viszonya* van saját partikularitásához, illetve nembeliségéhez, tehát amelyben mindkettő *tudatossá* válik. Ez a tuda-

¹ Hogy az emberiséghez való közvetített, ill. közvetlen vonatkozás között miféle különbségek vannak, annak elemzésére itt nem térhetünk ki.

tosság sokféle magatartásban kifejeződhet. Így a mi-tudat és én-tudat tendenciózus azonosításában, azonosítási törekvésében — mely természetesen *teljesen* sosem sikerül —; ez két irányban is végbemehet: az egyik a partikularitás felemelése a „mi-tudat” szférájában, akár az önuralom, akár a szenvedélyek nembelivé fokozása útján, a másik a nembeli „lefokozása” partikularissá, a tudatos önzésben (individualizmus). Kifejeződhet a *partikularitás* humanizálásában is, anélkül, hogy az individuum azt direkt a „mi tudatnak” rendelné alá. De akármilyen típusú is az individuum, minden individualitás közös lényege nembeliségének és partikularitásának *viszonylag szabad* (autonóm) megválasztása, ahol egyaránt hangsúlyozott a viszonylagosság és a szabadság. Hozzá kell tennünk, hogy az individualitás *foka* is különböző lehet. Korántsem minden ember egyaránt individuum, s a társadalmi manipuláció és elidegenedés körülményei között egyre inkább „szerepeire” bomlik. *Az individuum fejlettsége* elsősorban — bár korántsem kizárólagosan — tényleges szabadságának, illetve *szabadságlehetőségeinek függvénye*.

Individuum nem mindig létezett, de a partikularitás és a nembeliség néma együttélése olyan régi, mint az emberiség. Amíg az individualitás nem alakul ki, addig ez a „némaság” a tipikus; ahol felmerül a konfliktus — és mindenképpen felmerül — ott nincs „szabad viszony” sem a nembeliséghez, sem a partikularitáshoz; csak egy megoldás van: a partikuláris igényeket *némán* alávetik a közösségnek. Hogy nem engedik meg, hogy valaki az elejtett vadat egyedül fogyassza el, vagy ha megteszi, megtorolják, ez éppen olyan „természetes”, mint ahogy a közösség léte maga „természetes”. Ugyanakkor a nembeli-közösség adta kereteken belül a partikularitás korlátlanul „kiélheti magát”; az az indulat vagy ösztön, amely nem sérti az adott közösségi kereteket, gáttalanul törhet fel és realizálódhat.

Az individualitással, annak kevesebb-több kibontakozásával születik meg az egyén *egysége*, az egyén partikularitásának és nembeliségének egységes *egyéniiséggé* való ötvöződése. Minél egységesebb az egyéniség (és ez az egység természetesen mindig csak *tendencia*, gyengébb vagy erősebb, kevésbé tudatos vagy tudatosabb tendencia), annál inkább szűnik meg nembeliség és partikularitás néma együttélése az *egész* életet jellemzi. Ennek társadalomontológiai feltétele a nembeliséget hordozó közösség és az egyed kapcsolatának lazulása, amikor is az egyénnek már van bizonyos *mozgásterülete*, hogy — az adott lehetőségeken belül — *saját közösségét és saját életmódját* megválassza. Ennek következménye egy bizonyos *distancia*, melyből az ember viszonyt tud teremteni saját közösségéhez (a születetthez és a választotthoz), ahogy *viszonyt* tud teremteni saját partikularitásához mint relatív „adottsághoz” is.

Ez az individualitás azonban azóta is csak tendencia, lehetőség. A mindennapi életben — az emberiség óriási többségénél, ha nem is mindenkor egyforma többségénél és azonos mértékben — *azóta is érvényben marad partikularitás és nembeliség néma együttélése*. Mindkettő — többnyire — azóta is magábanvalóan funkcionál, nem válik tudatossá, felismertté. Az emberek beleszületettsége a mindennapokba azóta is annyit jelent, hogy „késznek” fogadják el a mindennapi élet funkcióit, kereteit, gondolkodását — ami persze korántsem azonos azzal, hogy egyúttal „jónak” is tartják. Különben a mindennapi élet „kész” voltának érzése és a „jó” igényének ellentéte éppen az az egyik tényező, melyből a hit, a vallási szükséglet fakad.

A partikularitás és nembeliség néma együttélése nem mindig azonos szerkezetű. Van, midőn az ember objektivációi, funkciói a néma nembeliséget

hordozzák, míg a motívumok többnyire partikulárisak. Így pl. a munka, mely az emberek nagy részének mindennapjában centrális helyet foglal el, lényege szerint nembeli tevékenység; az egyes emberek munkamotívumai azonban többnyire korántsem nembeliek. Azért dolgoznak, hogy megéljenek — tehát önmagukra vonatkoztatott teleológiából. Azok a szokásnormák, elemi szabályok, melyeket az ember a születésétől kezdve fokozatosan elsajátít, gyakran egészben vagy részben szintén a nembeliséget hordozzák (bár egyáltalán nem olyan feltétlenséggel, mint maga a munka!). Itt az elsajátítás többnyire spontán, de amennyiben motívuma van, ez a motívum éppen úgy lehet partikuláris, mint félig partikuláris-félig morális. Vannak tipikusan partikuláris affektusok, mint pl. az irigység, de vannak olyanok, melyek csak vonatkozásukban válnak azzá. E keretek között még e kapcsolat főbb típusait sem tudjuk felvázolni.

A mindennapi életben általában — és éppen ezért beszélhetünk arról a bizonyos „néma” együttéléstről — a nembeliség és partikularitás közötti kollíziók nem tudatosodnak. Az egyik a másiknak „némán” aláveti magát. De — és itt különbözik a mindennapi élet modern struktúrája már *elvileg* is az individualitás kialakulását megelőző struktúrától — korántsem feltétlenül úgy, hogy a partikularitás aláveti magát a természetes közösségnek. „Természetes” közösség ugyanis nincs többé. S ezzel erős sanszot kap az a lehetőség, hogy a partikularitás vesse maga alá a nembeliséget, hogy az adott társadalmi integráció szükségletei és érdekei *szolgálják* az egyén indulatait, vágyait, egoizmusát és nem fordítva.

Ez a sansz — a partikularitás spontán győzelmének sansza — hívta életre a társadalmi együttélés szükségleteképpen az *erkölcsöt*. Az erkölcs követelményei és normái az adott nembeli integráció (és az emberi fejlődés hagyományának) *követelése* az egyén felé, hogy partikularitását a nembeliségnek vesse alá, s hogy ezt a követelményt *belső indítékká* tegye. Az erkölcs mint motívum — ezt nevezzük *morálnak* — egyéni motívum, de nem partikuláris többé, hanem *individuális*: szabadon (viszonylag szabadon) magunkra vett attitűd az étellel, társadalommal, az emberekkel szemben. Éppen ezért nem vezethető le semmiféle természetes „commiseratio”-ból (ahogy a partikularitást sem lehetett az úgynevezett önszeretettel azonosítani); akiben erős az úgynevezett „commiseratio”, annak nem „nehéz” tartani magát választott erkölcséhez, ez azonban mit sem változtat az erkölcs struktúráján, méghozzá a partikularitást gátló struktúráján.

A gátlás, a vétőjog a morálnak természetesen csak egyik funkciója. A másik: a partikularitás igényeinek átalakítása, „kulturálása”. Nemcsak az individuumok életében, hanem az emberiség életében is. Vannak olyan vágyak, melyek meg sem jelennek ma bennünk (s ezért le sem kell már győznünk őket), holott őseink énjében kiemelt szerepük volt. (Persze vannak olyan partikuláris vágyaink is, melyeket őseink még nem ismertek; ezek is történetiek, de *nem* az erkölcs hatására keletkeztek). — De akármilyen erős a morál „átalakító”, kulturáló szerepe, *gátlás-funkciója nem szűnik meg, és erős mindaddig, míg a mindennapi élet struktúráját alapvetően partikularitás és nembeliség néma együttélése jellemzi.*

Az erkölcsnek — mind a mai napig és a társadalom átlagánál — a mindennapi életben van a *legkisebb* szerepe. A nagy morális konfliktusok — mint látni fogjuk — kívül esnek ezen a szférán, hiszen minden elmondható róluk, csak az nem, hogy mindennaposak. De világos, hogy *más* a mindennapi élet,

mióta erkölcs létezik, és más-más a tartalma azoknál, akiknél az erkölcs több, illetve kevesebb szerepet játszik, méghozzá nemcsak a mindennapokban, hanem a belőlük való kiemelkedésben is. Az erkölcs ugyanis — és ehhez mindig „hozzászámítjuk” a motívumot, a morál-„oldalát” —, ismételjük: az individuumban tartozik. A gyengén fejlett individuum mindennapja „széteső”, nem rendeződhet az egész egyéniség köré, a fejlett individuum mindennapi élete koncentrált, egységes, mert az adott kereteken belül az egész életre rányomja bélyegét.

A mindennapi életnek a fentiekben elemzett „befolyásoltsága” természetesen nemcsak az erkölcsre vonatkozik, hanem minden olyan attitűdre, mely kapcsolatban van az individuumban (társadalmi) választásával. Itt első sorban a világnézetre vagy másfajta társadalmi engagemens-re kell gondolnunk. Ezeknek is van morális „oldaluk”, de mégsem szinonimák a morállal.

A mindennapi élet telítve van alternatívákkal, választásokkal. Ezek a választások lehetnek erkölcsileg teljesen közömbösek (pl. felszállok-e egy teli villamosra vagy megvárom a következőt), lehetnek erkölcsileg is motiváltak (pl. átadom a helyemet egy öregasszonynak vagy sem). *Minél nagyobb szerepe van a moralitásnak, személyes engagemens-nak, az individualitásnak, a rizikónak* — s ezek mindig együtt járnak — *egy adott alternatíva eldöntésénél, annál inkább felülemelkedünk a mindennapokon*, annál kevésbé van szűkebbé a mindennapi döntésekről. Amilyen erővel motiválja az embert a moralitás — s ezzel a nembeliség — annál inkább „emeli fel” partikularitását a nembeliség szférájába. Itt már megszűnik partikularitás és nembeliség néma együttélése. Ahhoz, hogy az ember a mindennapokon felülemelkedve döntsön, szüksége van saját énjének ismeretére — a „gnoti szeauton”-ra —, szüksége van a nembeli követelések ismeretére és szenvedélyes vállalására. Kant ennek a magatartásnak formális kritériumát keresi a kategorikus imperatívuszban. Valójában egy ember sem cselekedhet úgy, hogy valamely tette általános paradigmává váljék — mert mindig egy konkrét szituáció konkrét individuumaként cselekszik. De ez a paradigmatisz jelleg annyiban mégis létezik, amennyiben a partikularitás nembelivé „emelkedik”.

De itt két fenntartással kell élnünk. Egyrészt: a nembelivé emelkedés sosem jelenti a partikularitás megszüntetését. Hiszen az én-re (a pusztá, partikularis énré) irányuló szenvedélyek, érzelmek nem szűnnek meg, „csak” kifelé fordulnak, a nembeli megvalósításának hajtóerői lesznek, vagy amennyiben gátjai a morális indítékú cselekvésnek — az adott cselekvés tartalmára fel vannak függesztve. Másrészt: az effajta morális döntés ebben a kiélezettségben *tendencia*. A morálisan motivált döntések és cselekvések nem határolhatók el *mereven* és egyértelműen a köznapiaiktól. A cselekedetek és választások többségének heterogén motivációja van — a partikularis és a morális-nembeli együtt és egyszerre motiválják őket —, s így a partikularitáson való „felülemelkedés” többnyire nem „vagy nem-vagy igen” történik, hanem *többé vagy kevésbé*. A mindennapok és a morál szférája között nincsen kínai fal. „Tisztán” morális motivációkkal csak a moralisták cselekszenek — s azok is inkább csak az elméletben, mint ténylegesen.

Már csak azért sem beszélhetünk efféle kínai falról, mert — mint erről már beszélünk — az emberiség múltjának erkölcsi hagyatéka s a kor erkölcsi követelménye az emberek felé a mindennapok szokásaiban, szokásnormáiban is kifejeződik — s ezek elsajátítása lehet egészen spontán, nélkülözhet minden morális motívumot. De — amennyiben ilyen morális motívumokat tartalmaz

is — ezek nem teszik szükségessé a partikularitáson való felülemelkedést, annak felfüggesztését, nem mondanak ellent a „néma együttélésnek”.

Az individuum és a szituáció viszonya többnyire olyan, hogy — mikor az ember az adott erkölcsi rend szerint cselekszik, dönt, vagy akár a benne adott mozgásterület „kitapintására” törekszik — a morális motívum egy (jelentéktlenebb vagy jelentősebb) a többi között. Ilyenkor e morális motívum követése vagy „természetesen” megy végbe, vagy — amennyiben partikularitásokat valamennyire korlátozzuk — kisebb-nagyobb megerőltetést igényel, de sosem kívánja egész emberi erőnk összpontosítását. *A szélső, tisztán erkölcsi konfliktusokban azonban a morális motívum meghatározóvá válik, bennük a hajtóerő, cél, a szenvedély tárgya a nembeliségbe való felemelkedés, a nembeliség szolgálata.* Ez nem okvetlenül abban fejeződik ki, hogy közösségünket szolgáljuk, bár ez ennek a magatartásnak a legtipikusabb esete, kifejeződhet abban is, hogy pusztán személyi magatartásunkkal az emberi nem „helyes” magatartását reprezentáljuk (pl. a sztoikusok viszonya a természetes halálhoz). Ennek a magatartásnak útja *a választás (döntés), minden erőnk koncentrációja a választás (döntés) végrehajtására, továbbá a magunkválasztotta szituáció, mindenekelőtt a következmények tudatos vállalása.* A fent vázolt „út” számos állomása azokra a félig-meddig még mindennapi döntésekre is jellemző, melyekben a nembeliségbe való emelkedés — a partikularitás felfüggesztése — csak részben vagy még részben sem megy végbe. De a mindennapokban nem lehet *minden* döntésnél *minden* erőt koncentrálni. Ez — mint látni fogjuk — ellentmond a mindennapok alapvető szerkezetének. Ugyanígy értelmetlen tudatosan magunkra vállalni egy *nem az egész individuum által tudatosan végrehajtott* választás következményeit — „a magunkra vevés” itt többé-kevésbé passzív, és nagyon is megfér azzal a partikularitásra jellemző kérdéssel, mely szerint „miért is kellett ennek éppen velem megtörténnie?”. Az erkölcsi választás hőse sosem kérdezi ezt. Választása az ő sorsa, s ami vele történt, az csak vele történhetett meg. A hétköznapiokon való erkölcsi felemelkedés csúcspontja így a *katharzis*. A katharzisban az ember saját nembeli voltának az *öntudatára ébred*.

De nemcsak az erkölcsi választás esetében, hanem az emberi tevékenység semmilyen szférájában sincs éles és merev határvonal a mindennapi és a nem mindennapi magatartás (tett) között (természetesen csak olyan magatartásokról van szó, melyekben a nembeliségbe emelkedés lehetséges). Gondoljunk csak a politikai szférára. A nagy-centrális politikai döntések ugyanazt az „utat” járják be, mint amelyet az erkölcsi szférában megfigyeltünk (választás, erőkoncentráció, következmények tudatos vállalása), bármennyire sajátos is a politikai döntések struktúrája. Bizonyos, hogy Lenin döntése Októberben nem tartozik a mindennapi élet szférájába, ahogy — ha más fokon is — a forradalom közemberének döntése sem. Ha azonban ugyanaz a forradalmár a forradalom után más munkája mellett folyamatosan a társadalom érdekében tevékenykedik ugyan, de ez a munka egyre kevesebb sajátos erőkoncentrációt igényel — akkor egyre inkább mindennapi tevékenységformával van dolgunk. Hasonlóképpen az „amour passion” választásai és döntései — a szenvedély, a választás erejétől stb. függően — különböző mértékben ugyan, de semmiképp sem mindennaposak; a megszokássá és esetleg rutinná vált szerelem ismét „lesüllyedhet”² a mindennapokba. Ez a fajta lesüllyedés —

² A „lesüllyedés”-nek — mint látni fogjuk — itt nem pejoratív értelme van, ez csak a mindennapok és a nem-mindennapok közti szerkezeti különbségre utal.

sem az előbbi, sem az utóbbi példák esetében — nem szükségszerű, de kétségtelen, hogy alapvető léte tény.

A mindennapi életből — s ezzel a mindennapi gondolkodásból — való kiemelkedés azon formái, melyek tartós *objektívációkat* hoznak létre: a *művészet* és a *tudomány*. Ezzel kapcsolatban csak utalunk Lukács György mélyreható analizésére az *Esztétika* bevezető fejezetében. Eszerint mind a művészi, mind a tudományos tükrözés szakít a mindennapi gondolkodás spontán-partikuláris énré-irányítottságával. A művészet, amennyiben éppen lényege szerint az emberi nem öntudata és az emberiség emlékezete, a társadalomtudomány, amennyiben dezantropocentrizál (elvonatkoztat az egyes emberre vonatkoztatott teleológiától), a természettudomány, amennyiben dezantropomorfizál. A tudomány, a művészet, illetve a mindennapi élet és gondolkodás sincs egymástól merev határral elválasztva — még hozzá többszörösen nem. Mindenekelőtt a tudósnak és a művésznek is van mindennapi élete: azokat a kérdéseket, amelyekre objektívációban, műveiben válaszol, többek között (persze csak többek között) a mindennapi élet teszi fel. Mint mindennapi embernek, a művésznek és tudósnak is van partikularitása, s ez ha az alkotásban fel is van függesztve, bizonyos közvetítéseken keresztül — a művészetben és társadalomtudományokban az individualitás közvetítésén keresztül — „befolyik” az objektívációba. Végül: minden jelentős mű többé-kevésbé visszajut a hétköznapiokba, hatása végső soron a „mások” mindennapjában gyűrűzik tovább.

Bármennyi rokonvonás is van a művészet, illetve a tudomány, az erkölcsi, politikai stb. szférák mindennapokkal való kölcsönhatása között, alá kell húznunk, hogy ez a rokonság a kiemelkedés, illetve a kölcsönhatás tényében, nem pedig konkrét formáiban nyilvánul meg. Csak példaképpen idézzük, hogy míg egy politikai döntés objektívációjához egész társadalmi rétegek mindennapból való részleges felemelésére, illetve mindennapjának igénybevétele van szükség, egy ökonómiai döntés végrehajtásához gyakorta elég pusztán a mindennapok igénybevétele. Egy morális döntés végrehajtásához nincs szükség mások mindennapjaira; legfeljebb annak az embernek mindennapjait veszi igénybe, aki döntött. E probléma kifejtésére itt nincs terünk — csak jelezhetjük.

A partikularitás részleges vagy teljes felfüggesztésének, a mindennapokból való kiemelkedésnek és a nembeliségbe való felemelkedésnek eszköze a *homogenizálás*. A mindennapi életről tudjuk, hogy heterogén, hogy minden képességünket sokféle irányban igénybe veszi, de egyiket sem „nagyon”. Lukács György ezt úgy fejezi ki, hogy a mindennapokban az „egész ember” vesz részt. Mit jelent a homogenizálás? Egyrészt azt, hogy *egyetlen feladatra* összpontosítjuk figyelmünket, elvégzése közben minden más tevékenységünket „felfüggesztjük”; másrészt azt, hogy megoldásánál *egész emberi egyéniségünket* igénybe vesszük, — hogy megint Lukács György kifejezésével éljek: „ember egészzé” változunk; harmadrészt azt, hogy ez nem akármilyen módon történik, hanem úgy, hogy partikularitásunk olvad fel a nembeli tevékenységben, melyet *tudatosan* és *autonóman*, tehát mint individuumok választunk.

Csak ha *mindhárom* tényező együtt van, csak akkor beszélhetünk olyan homogenizálásról, mely *teljesen* kiemel a mindennapokból a nembeliség szférájába. A homogenizálásnak az a típusa, mely csak az első tényezőtől, az egyetlen feladatra való koncentrálásból fakad, még jól megfér a mindennapokkal, azoknak szerves része. Így, ha egy új munkamozdulatot kell elsajátítanunk, kénytelenek vagyunk teljesen erre koncentrálni, még nem tudunk közben „másra gondolni”, tehát „felfüggesztjük” minden egyéb tevékenységünket. Ha pl.

vizsgáztatunk, akkor spontánul homogenizálunk, hiszen elvonatkoztatunk a vizsgáló más tulajdonságaitól, és pusztán egy szempontból vesszük — koncentráltan — szemügyre. De ebben az esetben ennek a koncentrációnak, pillanatnyi homogenizálásnak nincsen ránk post festa hatása, nem befolyásolja egyéniségünket.

Világos, hogy ezeknél a homogenizálásoknál korántsem volt egész egyéniségünk munkában, s a koncentrációnak semmi köze sem volt partikularitásunk felfüggesztéséhez. De ugyanezek a tevékenységek s a belőlük következő választások, döntések állhatnak már „magasabb”, azaz a mindennapokból többé-kevésbé kiemelkedő fokon. Pl. ha egy paraszt először dolgozik gyárban, s a munkamozdulat elsajátításánál arról a próbáról van szó, hogy vajon képes lesz-e a gyári munkára, ott tudja-e hagyni végképp a falut — ez már az egész életre kiható próba; merülhetnek fel konfliktusok — akár morálisak — pl. a vizsgáztatás esetében is. Ilyenkor énünknek már jóval nagyobb része van a munkában, a döntés inkább egyéniségünk függvénye. Az efféle döntések már többé-kevésbé változtatnak az egész emberen, van post festa hatásuk; itt tehát már megjelenik — ha nem is uralkodik — a nembelivé való homogenizálás, megindul a „kilépés” a mindennapokból, anélkül hogy egészen megtörténék. S tudjuk, hogy életünk legtöbb — tényleges — döntése ezen a szinten áll.

A nembelivé való homogenizálás, a partikularitás teljes felfüggesztése, az „ember egésszé” való alakulás az emberek többségénél egészen *kivételes*. Még társadalmi megrázkodtatásokban gazdag korokban sincs sok ilyen nagy választóvonal az átlagos ember életében. Vannak, akiknek élete elfolyik anélkül, hogy akár *egyetlen* ilyen pont is adódna benne. Csak olyanoknál nem egyszerű vagy nem nagyon kivételes ez a fajta homogenizálás, akiknél az *élet főszenvedélye a nembelire irányul, s ugyanakkor megvan a képességük arra, hogy ezt a szenvedélyt realizálják*. Ilyenek a nagy (példamutató) moralisták, az államférfiak (forradalmárok), művészek, tudósok. Az utóbbi háromnál (államférfi, illetve hivatásos forradalmár, művész és tudós) még arról is van szó, hogy nem egyszerűen főszenvedélyük, de főmunkájuk, *alapvető élettevékenységük* is követeli és eredményezi a nembeliségbe való felemelkedést. Náluk tehát az „ember egésszé” való homogenizálás az élet lényegéhez, az élet alaptevékenységéhez szükségszerűképpen hozzátartozik.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy egy művész, tudós vagy államférfi minden pillanatban ebben a túlfeszítettségben élne. A művésznek, tudósnak vagy államférfinak ugyanúgy van mindennapi élete mint másoknak, s ebben ugyanúgy érvényesül partikularitása, mint másoknál. Csak az alkotás folyamatában függeszti fel ez a partikularitást s válik — individualitása közvetítésével — az emberi nem reprezentánsává, lép be főszereplőként a történelmi összefolyamatba. Az államférfi — legyen bárminő is „papucsban” —, midőn érzi saját médiumát — a tömeget, melyet meg kell győznie, magával kell rántania a tettebe, vagy a katonákat, akiket a cél irányába kell befolyásolnia, vagy a komplikált szituációkat, melyeket a következmények előrelátásával meg kell oldania —, felülemelkedik önmagán, szinte „viteti” magát valamire, látszatra rajta kívül álló „hatalommal” — melyet gyakran ihletnek neveznek —, amely azonban nem más, mint a nembeli döntés felemelő hatalma. A művészt ilyenkor vezetni kezdi egy „láthatatlan kéz”, úgy hogy alkotásában gyakran mást hoz létre, mint amit akart — az *objektivitás hatalma* ragadja magával, tisztítja meg alkotását mindattól, ami a szándékban még partikularitás. Ez a realizmus győzelmének ontológiai alapja. — Ezért olyan nevet-

ségesek azok a vállalkozások, melyek tudósok, művészek, államférfiak alkotásait abból akarják magyarázni, hogy milyenek abban a bizonyos „papucsban”, tehát a partikuláris életben keresik a választ az alkotó életre.

Minden — bárminő magasrendű — nembelivé homogenizálás között a művészi homogenizálásnak van egy specifikuma. Az, hogy van homogén médiuma, még hozzá mindig egységes homogén médiuma (láthatóság, hallgatóság stb.). A homogenizálás tehát itt mindig egy homogén médium által történik. Ennek a sajátjának sorsdöntő jelentőségét ugyancsak Lukács György tárta fel Esztétikájában. — Beszéltünk arról, hogy a köznap embere csak kivételképpen jut el saját választásaiban, döntéseiben a teljes nembelivé homogenizálás, az „ember egésszé válás” fokára. A művészetnek azonban éppen homogén médiumai következtében s a velük összefüggő számos — itt nem elemelhető — sajátossága következtében megvan az a lehetősége, hogy a *műélvezőben* is létrehozza a nembelibe való emelkedést, hogy a műélvezőt is felemelje a nembeliség síkjára. A műalkotás élvezője — amikor teljesen odaadja magát a műnek — ugyanúgy egy érzékszervével és egyetlen feladatba összpontosul, mint a mű alkotója; s receptivitásán keresztül élményében reprodukálni tudja azt a „felemelkedést”, amely az alkotó sajátossága volt. A műalkotás élvezetében így az ember saját nembeliségének, történelmének öntudatára ébred; nem kell tehát az alkotó képességével, tehetségével bírnia ahhoz, hogy a művészet közvetítésével a nembelivé emelkedés élményében részes legyen. — Vigyázzunk: ez megint csak relatíve ad a művészetnek *kiemelkedő* státuszt. Mert tessek: nemcsak a hivatásos forradalmár emelkedik a nembeliség szférájába, hanem azok, akik tudatosan, autonóman „vele mennek”, szintúgy „ember egésszé” homogenizálódnak. Csakhogy — s itt jön a művészet specifikuma — az efféle felemelkedések száma az emberek életében nagyonis véges — egy egész életet kevesen élnek le forradalmi döntések, az „ember egésszé” válást követelő döntések egymásutánjában. De a műélvezet — elvileg — számban és élettartalomban korlátlanul szaporítható, az *egész* élet jellegzetessége lehet, és *mindenki* számára.

*

A *mindennapi élet szerkezetének* részletes vázolására itt nem vállalkozhatunk. Csak e szerkezet néhány olyan mozzanatára szeretnénk utalni, melyeknek a következő fejtegetésekben jelentőségük lesz.

A mindennapi élet uralkodó jellemvonása a *spontaneitás*. Természetesen nem *minden* mindennapi tevékenység *egyugyanazon* szinten spontán, ahogy *ugyanaz* a tevékenység sem *egyformán* spontán különböző szituációkban. De a spontaneitás mégis minden tevékenységforma *tendenciája*. Méghozzá jellemzi *mind* a partikuláris motívumokat (és tevékenységformákat), *mind* a nembeli tevékenységeket. A mindennapok *merev ritmusa, ismétlődése, szigorú szabályozottsága* (ez a ritmus sokkal merevebb, ez a szabályozottság jóval szigorúbb, mint a mindennapokból való kiemelkedés esetében) korántsem mond ellent ennek a spontaneitásnak, sőt az egyik tételezi a másikat. A szokásmagartások, követelmények, divatok pusztá — többnyire „utánagondolás nélküli” — elsajátítása csak spontaneitás alapján jöhet létre, hiszen ha minden egyes köznapi tevékenységformánk igazság- vagy helyességtartalmának utána akarnánk gondolni, a köznapiok igényelte tevékenységek tört részét sem tudnánk elvégezni, az emberi társadalom életének produkciója és reprodukciója lehetetlenné válnék. A spontaneitás azonban nemcsak a merev szokásmaga-

tartások, az életritmus elsajátításában jut kifejezésre, hanem abban is, hogy ezt az elsajátítást állandóan változó, előbukkanó, majd megint visszahulló *efemer motívációk* kísérik. A mindennapok tevékenységformáinak átlagánál az emberek motívumai nem tipizálódnak, azaz az egymást gyorsan váltó, kiemelkedő és visszahulló motívumok távol állnak attól, hogy az individuum egészét, lényegét kifejezzék. Ez még a kimondott (megfogalmazott) motívumok többségére is áll, ha nem is olyan mértékben, mint a „némákra”.

A mindennapi életben az emberek a *valószínűség* alapján — valószínűségi szinten — cselekszenek, tevékenységeik és ezek következményei között objektíve valószínűségi kapcsolat van. Sosincs biztonsággal (tudományos biztonsággal) kiszámítva egy-egy cselekvés következmény-lehetősége. Ehhez — a mindennapi tevékenységek sokoldalú gazdagságában — megint nem lenne „idő”, de nincs is rá szükség: a valószínűség az esetek *átlagában elégséges* ahhoz, hogy a tett elérje a célját. Itt az „átlagban” és az „elégséges” egyaránt fontos. Az előbbi arra utal, hogy természetesen lehetségesek s gyakran elő is fordulnak olyan esetek, amikor a valószínűségi „saccolás” csődöt mond. Ilyenkor beszélhetünk a *mindennapi élet katasztrófáiról*. Mindig valószínűségi „saccolással” megyünk át az utcán, sosem számítjuk ki járásunk és a járművek haladásának sebességét — nem *szokott* előfordulni, de előfordulhat, hogy a járművek alá kerülünk; ha azonban minden esetben efféle számítással lennénk elfoglalva, akkor egyáltalán nem tudnánk közlekedni. Az „elégséges” kifejezés tehát ketős határt jelöl. Egyrészt azt, hogy valószínűség alapján *már* tudunk a mindennapokban tájékozódni, manipulálni, míg alatta — a pusztá lehetőségsszférában — *még* nem tudunk, s fölötte — a tudományos biztonság szférájában — *már nem* tudunk. Mindebben — még egyszer hangsúlyozzuk — természetesen benné foglaltatik a valószínűség-cselekvés rizikója, mely azonban korántsem egyfajta önként vállalt rizikó, hanem egy az élethez elengedhetetlen, *szükséges rizikó*. S ennyiben különbözik az individualitás — erkölcsi — rizikóitól.

Már a valószínűség alapján való cselekvés is jelzi a mindennapi élet *ökonomizmusát*. A tevékenység és a gondolkodás *minden* kategóriája csak annyiban jelenik meg és funkcionál, amennyiben *szükséges* a mindennapok egyszerű viteléhez, sosem jelentkezik ennél nagyobb mélységben, szélességben, intenzitásban — hiszen ez már felborítaná a mindennapok szigorú „rendjét”. Ha és amikor nagyobb mélységben és intenzitásban van jelen, akkor mindenképpen megbomlik ez a rend, akár „felfelé”, úgy hogy felemelkedünk a mindennapokból — ami, mint láttuk, sosem jellemezheti *egész* életünket —, akár „lefelé”, úgy hogy életképtelenné válunk, mint Oblomov.

A mindennapi gondolkodás a mindennapi élettevékenységek végrehajtására irányul; ennyiben beszélhetünk a mindennapokban elmélet és gyakorlat *közvetlen* egységéről. A mindennapokban *szükséges* elméletek így sosem emelkednek a teória színvonalára, ahogy a mindennapi tevékenység voltaképpen *még nem praxis*. Az egyes ember gyakorlati tevékenysége különben csak akkor emelkedik a praxis szintjére, mikor *tudatosan nembeli tevékenység*; a partikularitás és nembeliség néma együttélésekor, tehát a mindennapokban, az egyéni gyakorlat csak *része* a praxisnak — mint az emberiség olyan összetevénységének, mely az adottra építve *valami újat hoz létre* —, anélkül, hogy maga is azzá válnék.

Elmélet és gyakorlat közvetlen egysége a mindennapokban annyit is jelent, hogy *nincs különbség helyes és igaz között*; ami helyesnek bizonyul, az egyúttal az „igaz” is. A mindennapi élet attitűdje tehát okvetlenül *pragmatikus*.

Hogy az, ami helyesnek bizonyul, mindenképpen egyúttal „az igaz” is, magyarázatra és kiegészítésre szorul. A mindennapi gondolkodás telve van olyan gondolatfoszlányokkal, tudásanyaggal, sőt ítéletekkel, melyek egyáltalán nem befolyásolják a dolgok manipulációját vagy dologi objektívációinkat, hanem *kizárólag társadalmi tájékozódásunkkal vannak kapcsolatban*. A dolgok manipulációjában, illetve a dologi objektívációk esetében a „helyes” és „igaz” spontán azonosítása nem problematikus (legalábbis nem a mindennapi élet síkján — a tudományról itt nem beszélünk). Ez a problémátlanság azonban azonnal megszűnik ott, ahol a „helyesség” kritériuma egy adott társadalmi-közegben való mozgás — illetve az adott közeg mozgatásának — lehetősége. Itt a helyesség csak annyiban igazság, amennyiben segítségével a mindennapokat — lehetőleg zökkenésmentesen — folytatni tudjuk. Ez az igazság azonban semmit sem mond az adott gondolat vagy ítélet *objektív* — *egyéni gyakorlatunktól független* — *igazságtartalmáról*. (Az egyéni gyakorlat itt persze ritkán *teljesen* egyéni, többnyire egy társadalmi réteg vagy osztály igényeinek és érdekeinek vetülete.) Az objektíve legkevésbé igaz ítéletek és gondolatok is helyesnek bizonyulhatnak a társadalmi gyakorlatban, ha annak az osztálynak vagy rétegnek érdekében állnak, amelyhez az egyén tartozik, s ezzel megkönnyítik az egyénnek az adott osztály és réteg mindennapjai követelményeinek megfelelő tájékozódást vagy cselekvést. — Természetesen: Osztályok, rétegek érdekének megfelelő cselekvés emelkedhetik — és gyakran fel is emelkedik — a praxis színvonalára, de ekkor már megint túljut a mindennapi élet szintjén; a mindennapi elméletből ekkor *ideológia* válik, mely relatíve függetlenedik a mindennapi gyakorlattól, önálló életet él, s így vonatkozása elsősorban nem a mindennapi gyakorlattal, hanem a praxissal van. De megint ismételnünk kell, amit már sokszor elmondottunk: a mindennapi és nem mindennapi gyakorlat és gondolkodás között itt sincs kínai fal — az átmenetek végtelen sok típusával találkozunk.

Az előbbiekből érthető, hogy a mindennapi életben mind a hit, mind a bizalom nagyobb szerepet játszik, mint az élet egyéb szféráiban. Ez semmiképp sem azt jelenti, hogy hit és bizalom itt a *legintenzívebb* — a vallásos hit többnyire intenzívebb és feltétlenebb a mindennapok hitféleségeinél, s a bizalomnak az etikában vagy a politikai tevékenységben megint csak intenzívebb, érzelemtől fűtöttebb jelentősége van. „Csak” arról van szó, hogy a mindennapokban ez a két érzés „több teret tölt be”, áthidaló szerepükre nagyobb szükség van. Az emberek a valóság semmilyen vonatkozásában sem tudják áttekinteni az *egészet*: tehát az igazság alapkontúrjainak felismeréséhez *hozzá kell járulnia a bizalomnak* (bizalomnak tudományos módszerünkben, a valóság megismerhetőségében, mások tudományos eredményeiben stb.). De a mindennapokban — ahol a megismerés a gyakorlatra való vonatkozásra korlátozódik — a bizalom és hit „terjedelme” egészen más, mint a köznapiakon túli szférákban. Egy csillagásznak nem elég elhinnie, hogy a föld forog a nap körül — a mindennapokban azonban ez elég; az orvosnak nem elég bíznia abban, hogy az adott gyógyszer gyógyítja a betegséget — de a betegnek (az orvosba és az orvostudományba vetett egyszerű bizalom alapján, mely természetesen több-kevesebb tapasztalatra támaszkodik) elég. Persze: a példák is mutatják, hogy itt nem merev ellentétekről, hanem „kapcsolódó” sajátságokról van szó. Ha az orvos „bizalom” alapján cselekszik (s ez nem ritkán van így), akkor ő is a mindennapi struktúrán belül cselekszik; ha a mindennapi élet egy pillanatában valaki gondolkozni kezd azon, hogy egy babona, melyben hitt, vagy egy

tétel, melynek elfogadásába „beleszületett”, s melyben így szintén hitt, nem elfogadható, ellentmond a tapasztalatnak, s elkezd a valósággal való konfrontálás segítségével túlhaladni, végül elveti — akkor már — legalábbis itt — kiemelkedett a mindennapi gondolkodás szokásos menetéből.

A hitről és a bizalomról eddig összefogóan beszéltünk. Itt nem elemezzük azt, hogy (gyakorta közös funkciójuk ellenére) mennyire más affektusokról van szó, csak annyit szeretnénk leszögezni, hogy míg a *hit mindig és kizárólagosan a partikularitásban gyökeredzik, addig a bizalom az egész individuum affektusa*: ezért jobban hallgat mind a tapasztalatra, mind a morálra, mind az elméletre.

Miután — ismételjük — a mindennapi gondolkodás pragmatikus, volta-képpen minden mindennapi tevékenységünk kísérőjelensége valaminő hit vagy bizalom. Ahol a „helyesség” a manipulációban vagy dologi objektivációban fejeződik ki, „hit” nem is lehetséges; itt ugyanis a tapasztalat elvileg és mindig korrigál. Az ember *egészétől* — individualitásától —, továbbá az adott társadalmi szituációtól függ, hogy a társadalmi közegben való „mozgásnál” — ahol, mint láttuk, helyesség és igazság egysége problematikusabb formában jelenik meg — melyik affektus lesz az alapvető.

A mindennapi gondolkodásra ugyanis — akár „átvett” formában, akár egyéni tapasztalat következményeképpen — jellemző a *túláltalánosítás*. A túláltalánosításon alapuló ítéletek mind *előzetes ítéletek*, melyeket a gyakorlat vagy igazol, vagy legalábbis *nem cáfol* — s ezt megteszi mindaddig, amíg képesek vagyunk rájuk támaszkodva cselekedni és tájékozódni. Amennyiben a bizalom affektusa kapcsolódik egy előzetes ítélethez, addig egyáltalán nem „baj”, hogy „csak” előzetes ítéleteink vannak, s hogy ezek túláltalánosítottak — sőt, mint láttuk, ennél precízebb ítéleteket kezdetben nem kívánhatunk néha pedig mindvégig sem, hiszen akkor cselekvőképességünket általában veszítenénk el. Csak az szükséges — de már nem a mindennapi életben való tájékozódás, hanem egész emberi egyéniségünk, erkölcsi integritásunk, magasabbra fejlődésünk számára —, hogy amennyiben az előzetes ítélet alapján a mindennapban ugyan tudunk manipulálni, de csak egyéniségünk elvesztése, emberi kiüresedésünk árán, akkor képesek legyünk előzetes ítéleteinket feladni, módosítani. Amennyiben az előzetes ítélet bizalommal párosult, akkor ez lehetséges, amennyiben hittel — akkor lehetetlen. Azok az előzetes ítéletek, melyek a partikularitásban gyökerезnek, s így hitre alapulnak: az *előítéletek*.³

Itt megint hangsúlyoznunk kell, hogy nincsenek merev határok. Nincs olyan ember, akinek egyáltalán ne volnának előítéletei vagy olyan előzetes ítéletei, melyek súrolják az előítéletességet. Arról, hogy valaki előítéletes-e vagy sem, bizonyos életjelenségekhez való viszony szempontjából kialakult *összkép* dönt. Ami még mindig nem zárja ki, hogy ugyanez az ember más életjelenségekkel kapcsolatban kevésbé vagy tendenciájában egyáltalán ne legyen előítéletes. Az átmenetek azonban korántsem teszik értelmetlenné a fenti osztályozást.

A túláltalánosításnak az előzetes ítéletek (és előítéletek) csak kiemelt példái. Mert a mindennapi életre általában — és nemcsak az előítéletek esetében — jellemző az „*egyes*” *durva kezelése*. Mindig egyes szituációkra reagálunk, egyes követelményekre válaszolunk, egyes feladatokat oldunk meg. Hogy rea-

³ Az előítéletekkel részletesen foglalkoztam „Társadalmi szerep és előítélet” c. könyvemben. (Akadémiai Kiadó, sajtó alatt.)

gálhassunk, hogy megoldhassunk, ahhoz szükségünk van arra, hogy az egyest lehetőleg *gyorsan* valaminő általános alá szubszummáljuk, egész életattitűdünkben, mindennapi tevékenységünk folyamatában *elrendezzük* — a dolgot vagy a dolgokat „*elintézzük*” (a szó kettős értelmében). Nem érünk rá az egyes eset minden vagy döntő vonatkozásának feltárására: az adott feladat szempontjából kell gyorsan megtalálnunk azt a helyet, mely megilleti. Ez pedig csak túláltalánosítás különböző formáival lehetséges. Így pl. kikerülhetetlen szükségünk van az *analógiára*. A köznapi emberismeretben — mely nélkül egyáltalán nem tudnánk tájékozódni — elsősorban az analógiával operálunk. Az embert, akit — az adott, számunkra fontos vonatkozásban — meg akarunk ismerni, alárendeljük egy más, ismert, hallott, tapasztalt *típusnak*, s ebben a típusalárendeltségben helyezük el. Csak post festum, ha a gyakorlatban „megmutatja magát”, vagyunk képesek arra, hogy feloldjuk ezt az analógiát, és hogy az egyes jelenséget — ebben az esetben az embert — a maga konkrét totalitásában értsük meg, értékeljük és megismerjük. Persze: az analógiás előzetes ítélet itt is előítéletté merevedhet; van, midőn semminő későbbi — előzetes ítéletünkkel mereven ellenkező — tény sem veszünk figyelembe, olyan maradéktalanul saját tipizálásunk, előítéletünk hatalmába kerülünk. Így az analógiás előzetes ítélet a mindennapi emberismeretben egyszerűen elkerülhetetlen, de ki van téve a megmerevedés veszélyének — az egyes durva kezelése eleinte nem hiba, de — amennyiben már nem lenne rá szükség és mégis megmarad — jóvátehetetlen hibává válhatik. Ez lehet erkölcsi hiba — ennnyiben nem „zavarja” a mindennapokban való tájékozódást —, de vezethet a mindennapi élet katasztrófáihoz is.

Hasonló a helyzet a *precedens* esetében. Ez nem annyira a személy-, mint inkább a helyzetfelismerésben játszik szerepet, egy adott helyzetben kialakítandó magatartásunk, attitűdünk „vezetője”. A „mások az én helyzetemben így meg így cselekedtek”, a „már volt példa erre” stb. attitűdjei nélkül sokszor úgy járnánk, mint Buridán szamara — tehát itt megint nem valaminő elvileg „rossz” jelenségről van szó. Ez az attitűd csak akkor válik negatívvá, sőt gyakran pusztítóvá, ha a precedensre való beállítottságunk következtében képtelenek vagyunk észrevenni azt, ami a szituációban új, ismételtetetlen, egyszeri.

Utánzás nélkül sincs mindennapi élet. A szokásrendszer elsajátításánál sosem pusztán „előírások” szerint járunk el, hanem másokat is utánozunk; mimézis nélkül mind a munka, mind a társadalmi érintkezés lehetetlenné válnék. A kérdés mindig csak az, hogy az utánzáson *belül* képesek vagyunk-e megteremteni egyéniségünk mozgásterületét, képesek vagyunk- (maradunk-) e — szélső esetben — az utánzott szokások *megtörésére*, új attitűdök kialakítására. Persze vannak a mindennapi életnek olyan szektorai, melyekben az utánzás „egyénytése” nem szükséges, vagy olyan idők, midőn éppen nem szükséges, továbbá az egyénytés típusai és fokai a különböző életszférákban szükségképpen mások, és különböző korokban, szituációkban is szükségképpen mások.

Nem kisebb szerepet játszik a mindennapokban az *intonáció*. Méghozzá mind saját tevékenység- és gondolkodástípusunk kialakításánál, mind pedig mások megítélésénél, a kommunikációban stb. Egy ember megjelenése valamilyen adott közegben mindig „intonálja” az illetőt; megteremt egy bizonyos hangulati atmoszférát, mely azontúl körüllegli. Az „első látásra szerelemtől” a „bevagódásig” — hogy két ilyen különböző jelenségre utaljunk — végtelen száma van azoknak az emberi viszonylatoknak, melyekben egyfajta intonáció

rezeg tovább. Aki nem kelt efféle intonációt, az nem egyéniség, s aki nem képes felfigyelni efféle intonációra, az érzéketlen az emberi kapcsolatok egyik döntő vonatkozásában. De: az intonáció foglyának maradni megint csak egyfajta túláltalánosítás, most inkább az emóciók, mint az ítéletek terén. Talán érzelmi előítéletnek nevezhetnénk. Különben gyakran kart-karba öltve jelenik meg a túláltalánosításon alapuló előítélettel.

Mindezek a példák — ha összefüggően is — bizonyos véletlenséggel lettek kiválasztva a mindennapi élet és gondolkodás szerkezetének jellemzésére. Közös — szükségszerű összefüggésükből adódó — sajátosságuk, hogy *nem-létük* képtelenné teszi az embert arra, hogy a mindennapokban éljen. Nincs mindennapi élet spontaneitás, pragmatizmus, ökonomizmus, analógia, precedens, előzetes ítélet, túláltalánosítás, utánzás és intonáció nélkül. De — és ez fontossá válik a továbbiakban — a mindennapi élet szükségszerű, strukturális magatartási és cselekvési formái *nem merevedhetnek feltétlenné*, adniok kell mozgásteret — és fejlődési lehetőséget — az individuum számára. Ha feltétlenné válnak, ha ilyen mozgásterületet többé nem adnak, akkor a mindennapi élet *elidegenedésével* van dolgunk.

*

Az elidegenedés természetesen mindig valamihez, méghozzá *az emberiség nembeli fejlettségének konkrét lehetőségeihez képest* való elidegenedés. Ugyanaz a típusú — merevségű — utánzás, mely általános volt akkor, midőn még nem fejlődött ki a modern individuum, ugyanolyan mértékben ma is létezhet; míg azonban az előbbi nem nevezhető elidegenedési terméknek, az utóbbi viszont már igen, mivel az emberiségben ma *már* kialakultak olyan lehetőségek, melyek messzemenő individuális tájékozódást igényelnek.

A mindennapi élet a valóság összes szférái között a *legalkalmasabb az elidegenedésre*. A partikuláris és a nembeliség „néma”, magábanvaló együttélése következtében, mint láttuk, a mindennapi tevékenység — amikor motívumai efemerek és partikulárisak — lehet nem-tudatosan nembeli, a lét és lényeg szétválasztása a mindennapokban tehát „természetesnek” tűnik. A mindennapi tevékenységek heterogén egymásmellettségben és egymásutániségében nem *kell* egy egységes egyéniségnek megnyilvánulnia; a „szerepeire” felbomlott ember — amennyiben szerepeit megfelelően utánozza — tud tájékozódni ezekben a mindennapokban. Az uralkodó szokásnormák spontán átvétele — amennyiben az, aki „átvesz”, „mag” nélküli individuum — szinte magától válhat konformizmussá; a partikularitás pedig, amely a konfliktus nélküli „jó életre” törekszik, a hitével támogatja ezt a konformizmust.

A mindennapi élet szerkezete azonban csak „vonzza” az elidegenedést, de *korántsem szükségképpen elidegenedett*. Még egyszer hangsúlyozzuk, hogy a mindennapi élet szerkezetében létrejövő magatartási és cselekvési formák *adhatnak* mozgásteret és fejlődési lehetőséget az individuum számára, lehetővé teszik, hogy az individuum — mint a nembeli és partikuláris tudatos egysége — mintegy prizmaszerűen „magába gyűjtse” a mindennapok tapasztalatait, hogy a mindennapok heterogén tevékenységi formáiban egységes lényegként fejeződjék ki és objektiválódjék. Amennyiben ez egy adott korszak individuumai számára — az individualitás s ezzel a nembeli fejlettség sajátos, arra a korra jellemző maximális fokán — lehetséges, annyiban lét és lényeg nem hasad ketté, tehát a mindennapi tevékenységformák nem elidegenedettek. Minél nagyobb elidegenedést termel egy adott társadalom gazdasági struktúrája,

annál elidegenedettebb a mindennapi élet, annál inkább „kisugározza” saját elidegenedettséget más szférákra is.

Alá kell húznunk, hogy az elidegenedés azóta létezik, mióta a nembeli fejlődés és az egyes ember fejlődési lehetősége, a nembeli produkció és az egyes ebben való tudatos részvétele közötti szakadék létrejött. Ez a szakadék különböző korokban és különböző rétegeknél nem ugyanolyan mély; így pl. az attikai polisz virágkorában vagy az itáliai reneszánsz poliszok virágkorában viszonylag „közelített” egymáshoz, míg a modern kapitalizmusban eddig sosem látott mértékben elmélyült. Nem is *minden egyes* individuum számára volt áthidalhatatlan; minden korban voltak — többen-kevesebben — reprezentatív személyiségek, akik ezt a szakadékot sajátos tehetségük, helyzetük, a történelem egyes nagy „pillanatai” adta lehetőségek következtében áthidalták. De az emberek tömegei számára, a „minden egyes” számára a szakadék akkor is szakadék maradt — még azokban a korokban is, amikor keskenyebb volt.

A modern kapitalista fejlődésben — mint mondtuk — ez az ellentét a végsőkéig kieleződött. S ezzel párhuzamosan az elidegenedett mindennapok struktúrája terjeszkedni kezdett: áthatott olyan szférákat, melyekben e szerkezet nemcsak hogy nem szükségszerű, nemcsak hogy nem a tájékozódás előfeltétele, de kontrakarirozza ezt a tájékozódást.

Ezzel nem azt akarjuk állítani, mintha a mindennapok kategóriái teljesen idegenek lettek volna a nem-mindennapi szférától. Hiszen elég csak arra utalnunk, hogy milyen szerepet játszik a precedens a politikai tevékenységben, az analógia a tudományos vagy művészi hasonlatoknál, a mimézis vagy az intonáció a művészetben stb. *A kategóriák bizonyos közössége azonban sosem jelentett sem szerkezeti azonosságot, sem szerkezeti hasonlóságot a mindennapok cselekvésformáihoz vagy tartalmaihoz.* De mikor a modern tudomány pragmatista alapra helyezkedik, akkor *a mindennapi struktúra „szívja föl” magába, hasonlítva önmagához a tudományt;* vagy mikor a modern művészet arra vállalkozik, hogy tárgyául az efemer motivációkat válassza és elvonatkoztasson az emberi élet lényegétől, a mindennapok és nem-mindennapok közötti állandó fel-le mozgástól, kölesönhatástól — akkor megint csak *a mindennapok hasonlítják önmagukhoz a művészetet.* Az a struktúra, mely nem szükségszerűen elidegenedési jelenség a mindennapokban — szükségszerűen az a művészetben, tudományban, erkölcsi és politikai döntéseknél. A mindennapi struktúra azonban annál inkább terjeszkedik „felfelé”, minél inkább válik elidegenedetté.

A mindennapi élet — ismételjük — nem szükségképpen, nem szerkezeténél fogva elidegenedett, csak bizonyos társadalmi körülmények között válik azzá. Minden korban voltak „reprezentatív személyiségek”, akik nem-elidegenedett mindennapokban éltek; s ha — s amennyiben — a társadalom gazdasági struktúrája lehetővé teszi az elidegenedés elhalását: ez a lehetőség minden ember számára nyitva áll.

De korántsem úgy, hogy minden ember az élete főtevékenységében, munkájában, objektivációiban válik tudatosan nembelivé. A mindennapi élet humanizálása legkevesbé sem tételezi, hogy az emberek Planck fejével, Menuhin kezével, Lenin politikai képességeivel vagy Brutus erényeivel legyenek megáldva. De — mint Goethe mondja — *minden ember komplett lehet — komplett lehet magában a mindennapokban is. De hogyan?*

Tudjuk, hogy a mindennapi életnek mindig van egy spontán hierarchiája, melyet a kor (termelés, társadalom, az ezekben elfoglalt hely) határoz meg. Ez a spontán hierarchia azonban egészen különböző mozgásteret nyújt a külön-

böző egyéniségeknek, a polgári társadalom kialakulásával kezdődő korban — legalábbis *elvéleg* — ezek a keretek tágultak. Mindig is volt rá lehetőség, de mióta az ember viszonya az osztályához „véletlen” (Marx), azóta nagyobb a lehetőség arra, hogy a spontán hierarchián belül *minden ember saját egyénisége diktálta tudatos hierarchiát építsen ki*. Ugyanezek a társadalmi viszonyok, melyek ezt a lehetőséget megteremtették, egyúttal lényegében kontraktarizáltak is, de az elidegenedés ösztársadalmi megszüntetése-megszűnése esetén számolhatunk ennek a lehetőségnek maximális kibontakozásával. A tudatos — egyéniség szabta — hierarchia kiépítését a mindennapokban — újra csak Goethe után — *életvitelnek* nevezzük.

Az „életvitel” tehát nem jelenti a mindennapok spontán szerkezetének megszüntetését. „Csak” azt jelenti, hogy a partikularitás és nembeliség „néma” együttélését az individuumnak a nembeliséghez való *tudatos* viszonya váltja fel, s hogy ez az attitűd — mely *egyszerre erkölcsi, világnézeti „engagement” és törekvés a személyiség önmegvalósítására és önélvezetére* — „rendezi” a különböző, heterogén élettevékenységeket. Az életvitelben — a mindennapok szerkezetének megőrzése mellett — van mindenkinek *saját* élete, tudja *sajátos* módon *elsajátítani* a valóságot és rá tudja nyomni egyénisége bélyegét. Persze az életvitel mindig csak kisebb-nagyobb tökéletességgel megvalósítható tendencia: éppen azért *életvitel*, mert tökéletessége az ember egyéniségének függvénye, nem pedig speciális tehetsége vagy képessége.

Az életvitel — mint láttuk — társadalmilag általános lehetőséggé csak az elidegenedés megszűnésekor válhat. De *nem lehetetlen* kidolgozni az életvitelt akkor sem, mikor az általános gazdasági-társadalmi feltételek az elidegenedésnek kedveznek. Pilenkor az életvitel *reprezentatív*vá válik, hiszen már magában is kihívás az elembertelenedés ellen — mint amilyen a sztoicizmusban és epikureizmusban volt. Ekkor azonban a mindennapok „rendezése” már korántsem „mindennapos” jelenség; a reprezentatív, a „kihívó” jelleg, a kivételenség a *mindennapok rendezését is morális és politikai tetté változtatja*.

ОЧЕРК СТРУКТУРЫ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ

Агнеш Хеллер

Повседневная жизнь рассматривается в работе как жизнь каждого человека, где бы он ни жил в физическом или духовном разделении труда в обществе; как обыденная жизнь в самом прямом значении этого слова, являющаяся условием всякой другой человеческой деятельности, общественного воспроизводства; как жизнь всего человека, в которой человек принимает участие во всех своих отношениях, с самыми различными своими способностями и потребностями; как гетерогенная сфера, в которой сплавляются в единое целое деятельности не только различного типа, но и различной ценности и качества. Выращивание в повседневность — это по сути дела — неизбежное — становление человека взрослым, и притом как через манипуляцию вещами, освоение их применения, когда человек через посредство общества практически усваивает законы природы, так и путем непосредственного усвоения общественных отношений (через привыкание к обычаям и нормам, схемам поведения), которое происходит прежде всего в группах.

Далее в работе анализируются антропологические вопросы повседневной жизни. В повседневности партикулярность и принадлежность-к-роду-в-себе могут сосуществовать немо и без конфликтов. Но спонтанно и в обыденности воздействует нравственность, функция которой состоит либо в поднятии партикулярности до осознанной принадлежности к роду, либо подчинение первой требованиям последней. Нравственная развитость индивидуума чрезвычайно тесно связана с формированием индивидуальности. Индивидуум организует свои обыденные дни с сознательной иерархией.

Между повседневной и не-повседневной жизнью нет резкой границы; отношение между ними хаоактеризуется постоянно волнующимся движением. В своих нравствен-

ных и политических решениях, научном мышлении и творчестве, художественном творчестве и наслаждении и т. д. «поднимается» индивид снова и снова над своими буднями, и постепенно создает — если создает — из себя индивидуум.

Далее в работе излагается структура повседневной жизни. Для этой структуры характерно единство спонтанности и строго повторяющейся правильности. В обыденной жизни люди действуют на основе вероятности. Повседневная деятельность экономична, прагматична, ее характеризует непосредственное единство мысли и практики. Повседневное мышление слишком обобщающе, основано на предрассудках, грубо оценивает единичное. Большую роль играет в нем прецедент, аналогия, подражание, интонация.

Повседневная жизнь по своей структуре склона к отчуждению. Там, где отчуждение порождается экономическими отношениями, всегда наиболее отчужденны будни. Но отчужденность будней не необходима — в общем такова она лишь при определенных экономических отношениях, с точки же зрения индивидуума отчужденность будней необязательна даже при неблагоприятных общественных обстоятельствах. Всегда возможна организация будней человека с помощью сознательного «несения жизни». Это может становиться повседневным явлением; пока существует отчуждение, «несение жизни» остается также репрезентативным, исключительным, моральным действием.

OUTLINE OF THE STRUCTURE OF EVERYDAY LIFE

by A. Heller

The study treats everyday life from the viewpoint of everyman irrespective of his participation in the physical and mental division of labour in society. In the strictest sense of the word she treats daily life which is the precondition of all other human activities and of social reproduction; she treats it as the life of the whole man in all relations in which man fully participates using all his abilities and in order to satisfy his most varied needs. He treats it as a heterogeneous sphere fusing not only the activities of different types but also of different values and qualities. Becoming a fully participating member of daily life is the actual and indispensable initiation into adulthood. This takes place by learning how to use and manipulate things, i. e., when man learns in a practical way how to manipulate with the laws of nature through the mediation of society and by the immediate learning of social relations (customs, norms, the adjustment to behavior patterns) which mainly takes place within groups.

Then the study analyzes the anthropological questions of daily life. The particular and the components of the „human genus” may coexist silently and without conflict in everyday life. But morality has an effect on everyday life spontaneously too, and its function is to raise particularity to the level of consciousness of „human genus” or the subordination of the former to the requirements of the latter. The moral development of the individual is to a great extent related to the growth of individuality. The individual organizes his everyday life on the basis of a conscious hierarchy.

There is no rigid separation between everyday and non-everyday life. The relation of the two is characterized by a constant fluctuation. The individual in his moral and political decision, in his scientific thinking and his creation, in artistic production and enjoyment, etc. rises above his daily experience and creates — so far as he is able — of himself a fuller individual.

In the following section the paper describes the structure of everyday life. This is characterized by the unity of spontaneity and strictly repeated, inflexible regularity of these two. In everyday life people base their actions on probability. The daily activity is economical, pragmatic and is characterized by the direct unity of thought and practice. Everyday thinking is overgeneralising, prejudiced and treats the single individual in a harsh manner. Precedents, analogies, imitation and intonation play a great role in this.

Due to its structure everyday life leans toward alienation. Wherever alienation is brought about by economic relations there the everyday life is the most alienated all the time; but the alienation of everyday life is not necessary (even generally speaking it is so only among certain economic relations) and from the viewpoint of the individual it is not necessary even among unfavourable social circumstances. There is always a chance for man to organize his everyday activities by conscious „living”. This once may become an everyday phenomenon; and until there is alienation this „living” is also a representative, exceptional, moral act.