

A mindennapi érintkezés¹

HELLER ÁGNES

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy a mindennapi élet jelenségei nem „oszthatók fel” tudásra, 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 is), vagy amelyeket szükséges az érintkezés oldaláról is megközelíteni.

Az érintkezés problémakörét a következő gondolati egységekre osztjuk: a) a mindennapi érintkezés mint a társadalmi viszonyok konstituáló közege és tükröképe; b) a mindennapi érintkezés fő formái; c) a mindennapi érintkezés útjelző affektusai; d) a mindennapi tér; e) a mindennapi idő; f) a mindennapi kollíziók és a megoldásuk; g) a mindennapi érintkezés alapmotivációi: a kellemes és a hasznos.

a) 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 (az apa—fiú, testvér—testvér viszony sokszorosan átalakul a történelem folyamán) — nem is beszélve nők és férfiak messzemenően változó, szokásszabályok közvetítette 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 érintkezéseket a társadalmi átlagban szabályozzák.

Természetesen: attól, hogy az emberek érintkezése a munkamegosztás-

¹ Részlet a *Mindennapi élet* című készülő könyvből. — Szerk.

ban elfoglalt helytől és az ebből következő szokásszabályoktól megszabott, még *egyedek érintkeznek konkrét egyedekkel, nem pedig szerepek puszta megtestesítői egymással*. 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 osztársadalmi 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 változatlanlansága mellett is (a gyermek felnő, az asszony elválik, a munkás munkahelyet változtat), de az alá-főlérendeltségi 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 egyik 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 osztársadalmi 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-főlérendeltségi 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*. Így pl. gyermekek és szülők, tanítók és tanítványok viszonya egy bizonyos ideig mindig 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 vonatkozásban 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, hiszen emberi kvalitásaikban különböző egyedek közé tesz egyenlőséglelet. S itt nemcsak a személyi képességek látzatának 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 apologetáinak szájában. (Pl.: „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 képességekülönbségeken alapuló személyes függőségi viszonyok foglalják el. Az egyenlőtlenségnek tehát nem az egyenlőség a reális ellentettje, hanem a „*sza-bad 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 válnék. 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 tükröképe*. 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 együttlételet (ha telefonálunk valakinek vagy levelet írunk, az is személyes érintkezés), s lehet dolgok közvetítette (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 mint komplexumok nem személyes érintkezési viszonyok, bár ezeken 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 elidegenedtségének 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 alakban) segítségül siető rendőr vagy csendőr méltóképpen fejezi ki a mindennapi egyed számára az állam elidegenedtségének 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 összegezései. De ugyanakkor: nincs árucseré anélkül, hogy X. Pál a termelt búzát ne adná el Y. Péter nagykereskedőnek (személyes érintkezéssel), hogy Y. Péter az ügynökei révén (ismét csak személyes érintkezéssel) ne adná el A., B., C. kiskereskedőknek, akik újfent (személyes érintkezéssel) ne adnák tovább H., I., J. 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 Z. I. 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 egyenlőtlenül 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 lép ki a mindennapi gondolkodás és érintkezés szintjéről, mikor osztálytudatára ébred („mi-tudattól” közvetített nembeli tudat) s mikor ez az *osztálytudat konstituálja harcát azzal, hogy integrálja ezt 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 tükröi 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 ez 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) Mielőtt a mindennapi érintkezés módjait elemeznénk, először szövegünk néhány szót a fő *típusairól*. Ezek: *véleltlen* 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 érintkezés *intenzitásáról*. Ha két férfi egy tűz oltásánál egymás mellé kerül, és egymásnak segítve oltja el a tüzet, akkor ez véleltlen érintkezés (azelőtt sem látták egymást, azután sem fogják), de igen intenzív, és pl. a szomszédok szokásos érintkezése intenzitásában 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, munka-

csoportok, vallásos szervezetek vagy pártok sejtjei stb.). De ha az érzelmi intenzitás oldaláról vizsgáljuk meg a jelenséget, akkor a kapcsolatokat ítélnéjük 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 kapcsolat-teremtő.

Miután a társadalmi érintkezés társadalmilag döntőbb 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 a 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.

aa) A *közvetlen cselekvés* természetesen nem független a szóbeli cselekvéstől, illetve nem szükségképpen független tőle. Nem jelent tehát „néma” cselekvést — bár ilyen is létezik (ha két ember együtt megy az utcán vagy hang nélkül fogja egymás kezét); annyiban különítendő 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 történő reflexióként játszik primeren jelentős szerepet.

A mindennapi érintkezés közvetlen cselekvésben kifejeződő formái oly számosak és heterogének, hogy nem vállalkozhatunk akárcsak ki nem merítő felsorolásukra sem. Pusztán néhányat említek meg, mint: *együtt-cselekvés* (pl. a közös sétában), *egymásra vonatkozó cselekvés* (adok neked valamit), *kölcsönös cselekvés* (labdázunk). A legkülönbözőbb szempontokból lehetne 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 olyan fajta mindennapi érintkezés, melyben az egyik ember a másik számára *semmilyen vonatkozásban* ne szolgálna eszközként. Ha felveszek egy könyvelőt, akkor eszköznek (annak *is*) használok a jobb üzletmenet céljából. Ha vendéget 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 eszköz funkciót *is* betöltenek számomra, s hogy némely (többnyire véletlen) érint-

kezésemben ez az eszköz-funkció 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 (érintkezéseim túlnyomó részében, legfontosabb érintkezési formáimban is) teljesen elveszti a másik emberre (emberekre) való *cél-vonatkozását*.

Mert ha azt mondtuk, 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 kölesönöz neki, mert illik megnősülni, mert gyermekekre van szüksége — pusztán eszköznek tekint 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. Könnyvelőt is vehetek fel úgy, hogy ne csak a jó üzletmenet lebegjen a 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 *egyenlően* 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 a gazdagodásának eszköze, az úrnak a szolgálta 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 eszköz-funkciónak. (Érdemes jónak lenni a szolgálhoz, mert akkor jobban szolgál ki stb.) Csak az alá- és fölérendeltség megszüntetése teszi lehetővé a mindennapi életben, hogy az ember másik ember számára primeren „eszközként” betöltött funkciója elveszítse társadalmi általánosságát.

A morális viszony (s ennyiben igaza van Kantnak) mindig megfellebezi, megvetozza a másik ember pusztán eszköz-funkcióját. Az elvont — nem a konkrét! — erkölcsi normák alapján a hozzám hasonlóan embernek tartott lényt *ennek* 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 objektívációban megjelenik. Gondoljunk a politikára („a cél szentesíti az eszközt”), a művészi modell eszköz-funkciójára, 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* és a *rábeszélés*.² Mindhárom vonatkozhat ugyanis közvetlenül a cselekvésre, s az esetek többségében valóban erre 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 a 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 kiváltanak. 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 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 regósok és az 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 „jóinformáltságra” való törekvést mint uralkodó emberi magatartást erkölcsileg negatív jelenségnek ítéli. Ha a pusztán 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 —

² A kérdés, parancs, kérés, felszólítás stb. eseteiben a közvetlen cselekvés nyelvi vonatkozásairól van szó — ezért ezeket itt nem elemezhetjük.

eseményre is. Ennyiben a beszélgetéstől csak az különbözteti meg, hogy *döntésre* kell benne jutni. Egy család pl. 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 lesz 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 teremtetten véleményekkel. Ugyanakkor a megbeszélés „Entlastungsprinzip” is — megkönnyíti a döntések kialakítását. Ez azonban éppen az a pont, ahol megint meg kell tartani az arisztotelészi „középet”. A mindig mindig megbeszélés, a pusztán kollektív döntésekre való hagyatkozás olyan mértékben csökkenti az egyéni felelősséget, hogy a megbeszélés funkciója az ellenkezőjére válhat át: ahelyett, hogy a partikuláris beállítódásból eredő döntéseket csökkentenék, 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). Hatékony-sága nem egyedül a közölt tanács jó vagy rossz voltában áll, hanem abban a *formában* is, melyben kifejtik. Folyamatos beszéd-cselekvésről van ugyanis szó, melyet szándékosan úgy építenek fel, hogy hatékonysága a maximális legyen. Amennyiben (és amikor) a közlés nem egyszerűen információ-átadás, hanem egyúttal meggyőződés-átadás is (azonos meggyőződés kialakítását célozza), mindig tartalmazza a rábeszélés mozzanatát. Rábeszélés irányulhat egy egyedre, de tömegekre is, a rábeszélés alanyra is lehet egy egyed (de lehet egy kollektíva is). A pusztán *közlésben mindegyik fél viszonylag passzív* (a közlő is csupán „átadja” 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 rábeszélő-képességgel 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 *szónoklatban*. Mert mi más a szónoklat, mint rábeszélés 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, módzerekkel operáló retorika üressé és hatástalanná lesz; a retorika sikerességéhez — mint mondtuk — 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 *Fáklyalángjának* nagyjelenetére — Kossuth és Görgey között —, mely drámai feszültségét éppen abból nyeri, hogy ki kit fog rábeszélni.)

A *kibeszelés* (önmagunk „kibeszelése”) megint egészen ősi mindennapi élettény. Malinowski írja le, hogy primitív törzsek esténként összeülnek azért, hogy sorban mindenki „kibeszelje” magát. A beszélő privilegizált helyzetben van a többiek között; mindenki alig várja, hogy a „kibeszelésben” 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 az intim formái váltják fel. Négy szemközt beszéljük ki magunkat: barátunknak, szerelmesünknek, a papnak, a pszichológusnak stb. Minél bonyolultabbá lesz az egyed individualitása, annál inkább nő (nem csökken) mindkét igény, mely a „kibeszelésben” 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 „kibeszelés” annyiban jelenti a felelősségtől való megszabadulást, hogy az egyed a 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 magáértvaló nembeli tevékenységek fundamentumává. Etikai jelentőségére utaltunk. S csak arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy a *szubjektív líra* mint műfaj szintén a „kibeszelés” egy típusán alapszik; ez a magát nembelivé emelő egyed „kibeszelése”.

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 negyvenéves 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 *kultúrshívnvonal* jelenlétére mutat. Ugyanakkor — az adott kultúrshívnvonalon — 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 együtt-hallgatás 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 ne merülne fel a szükséglet arra, hogy „éppen csak együtt legyenek” és fecsegenek. (A hallgatás intimitása inkább csak kettesekre vagy kevesekre jellemző.) Csak a társalgások sora, illetve a fő tendenciájuk 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: ugyanis az, hogy nem tudja a választ. Vannak olyan szituációk, melyekben a hallgatás valóban beleegyezést jelent. S az előbb láttuk, 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 elidegenedettnak látják, s ebben a mindennapi érintkezés *minden* formáját, így a beszéd-cselekvést is. Aki hallgat, az „kivonja” magát a mindennapi érintkezésből, a beszéd-cselekvésből általában, s ezzel az elidegenedettségből is, s így „voltaképpen létebe” húzódik vissza. Pedig: az elidegenedett világban való „hallgatás”, kivonulásunk a beszéd-cselekvésből éppen olyan elidegenedett, mint a beszéd-cselekvés 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 beszéd-cselekvésből is).

Van tehát elidegenedett hallgatás, ahogy van elidegenedett beszéd-cselekvés is. Ezzel azonban *mi* nem állítottunk fel hierarchiát a hallgatás és a beszéd-cselekvés között. Hogy egy adott esetben melyik az értékesebb, igazibb, defetiszizálabb, 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 kilétét nem ismerve szeresse őt az asszony, akkor ez nem magasrendű hallgatás — csak az inkognito mítosza tünteti fel annak.

cc) Az eddig elemzett cselekvések és beszédcselekvések közös jellemzője, hogy részei és bázisai a társadalmi reprodukciónak, objektiválódnak benne. Ezekért a cselekvésekért — és a bennük megnyilvánuló tudásért — az ember felelősséget vállal. Van azonban a cselekvésnek (és a beszédcselekvésnek) s a benne 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 sakban, 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 pl. a profi sportolásban. 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 veszteni” elve a játék közismert normája, s aki ezt nem tartja be, azt a többiek játékrontónak tekintik.

A következmények hiánya miatt a játék morálja lényegesen különbözik az élet moráljától. *A játék egyetlen erkölce 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 másokra. Értelmetlen lenne pl. rosszabbul játszani 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 benne. Így pl. 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 elszívott fájdalomát 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 hozunk inkább mozgásba. A fogócska pl. inkább az ügyességet és a gyorsaságot, a bújócska a találékonyt, a bar-kochba 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 imma-

nens körén: így az erotikus vagy a tisztán nyereszkeskedésért folyó játékokban.

A játék három nagy csoportját különböztethetjük meg. Az elsőbe tartoznak a *tiszta fantáziajátékok*. Leontyev állítása szerint a kisgyerek játékeinak többsége ebbe a típusba tartozik, ezek többsége egyúttal a szociális interiorizációt is szolgálja. Ha egy kislány egy babát öltöztet és dédelget, egy kisfiú kockából várat épít — akkor a játék lényege abban áll, hogy a lány a babát kisgyermeknek, a fiú a kockából épített várat „igazinak” képzei. Persze: a fantázia-játékok sem szűnnek meg a felnőtté válással, csak más formákat öltenek. A barkácsolás pl. ilyen felnőttkori fantázia-játék. 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 fantáziakielégités itt úgy jön létre, hogy az ember *szerepeket* játszik. A színjáték ennek legkifejlettebb, legpregnansabb 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 mimezis, hanem ennek a nembeli-ség szintjére emelt tárgyasulása. 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 ennek 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 szabály-játékok felé (mint pl. „kinn a bárány, benn a farkas”). Leontyev ebben a fejlődés tipikus útját látja, szerinte „a játék evolúciós módon fejlődik a régebben *nyílt játék-szereptől*, képzeletbeli szituációtól és rejtett szabályoktól a *nyílt szabályokig* . . . képzeletbeli szituációkig és szerepekig”.³

A játékok harmadik típusa a *szabály-játék*. A szerepek ebben elhalványultak — ha egyáltalán léteztek valaha —, és az adott szabályrendszeren belüli *funkció* alakját öltik (te vagy a bújó, te vagy a fogó, X. Y. a balszélső stb.). A szabály-játékoknak két jellegzetes tulajdonságuk van. Az egyik, hogy többnyire közösségi játékok (nem játszhatók egyedül). Községi mivoltuk kifejeződhetik egymásmellettségben és egymásutániságban (futball vagy lövészverseny). De akár egymásmellettségről, 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 (tíz-ezer ember nem tud együtt játszani, legfeljebb együtt drukkolni). A szabály-játék 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 szabály-játékokban), hanem sajátos *feszültséget* is teremt, mely nemcsak a játékosokra

³ Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái*. Kossuth, 1964. 500. o.

terjed ki, hanem a nézőkre is. A tiszta fantáziajátékok feszültséget alig teremtenek, viszonylag privátak, nincsenek „drukkereik”. A mimetikus játékok már feszültségeteremtők — de feszültségük elsődlegesen nem magából a játékból folyik, hanem a felidézett jelenet tartalmából. (Minél inkább „róluk szól a mese”, annál inkább van közönségük.) A szabály-játékok azonban természetükénél fogva közönség-teremtők. 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 vesztes és nyertes lehetősége, a várakozás feszültsége maga is közönségeteremtő.

Mi a funkciója a játéknak a mindennapi életben?

A játék olyan képességekibontó, fantáziavezette tevékenység, mely — következmény nélküliségénél fogva — *nem lehet kötelesség*; nem követelhető, és soha nem is követelt. A képességek társadalmi következmények nélküli kibontakoztatása egyrészt a képességekibontás 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 képességekibontakozás motívuma. De nem hangsúlyozhatjuk eléggé, hogy a szabadságnak akár 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 szabadság lehetőségei viszonylag nagyok, mikor csekély az elidegenedettség mind a munkában, mind a társadalmi viszonyokban, a játék csorbitatlanul 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. (Így az íjászversenyek a XIX. század eleji svájci köztársaságban.) Azok a gondolkodók, akik egy elidegenedésmentes jövőt tétéleztek, 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 *meneküléssé*, kapaszkodóvá, a szabadság kis szigetévé. (Az utóbbira példa a négerek rajongása a box iránt, mert ez a verseny az egyetlen olyan alkalom, amelyekben egy fekete *büntetlenül* üthet vissza egy fehérre.) 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 ál-egyéniséget 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 göröcsössé válik, s éppen a játékban megőrzött szubjektív szabadság következté-

ben 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 futbalcsapata 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 következmény nélküli —, áttérjed 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, és — mint József Attila írja — „csak az boldog, ki játszhat. Én sok játékot ismerek, hisz a valóság elpereg és megmarad a látzat.” Ezért lesz az elidegenedés elleni harc egyúttal a játék *visszanyeréséért* vívott küzdelem is. Az igazi játék visszanyeréséért, mely nem szerepjátszás, nem élet helyetti látzat, hanem a kiküzdött szabadság szerves tartozéka: „Jöjj el szabadság! Te szülsz nekem rendet, — jó szóval oktasd, játszani is engedd — szép, komoly fiadat!”

c) A mindennapi érintkezés természetesen a legkülönbözőbb affektusokat 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 affektus-elmélet 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: pl. ha az érintkezésből anyagi hasznunk származik. Feltétlenül kerülhetünk olyan érintkezéseket, melyek akár szeretett emberhez is fűznek (tehát *személyiségkielégülést* vonnának maguk után) más motivációkból (pl. szerelmem sem nem szeret viszont, és kerülésével fájdalmamat akarom csökkenteni, nem akarom zavarni stb.). Hasonlóan tarthatjuk kívánandónak vagy kerülendőnek

dőnek — számtalan motivációból — a közömbös emberekkel való érintkezést is stb.

Bár kétségtelen, hogy a fent elemzett affektusok primeren az emberek közötti érintkezésből erednek, és erre is vonatkoznak, már ősidőktől fogva — analogikusan — kiterjesztettük őket nem-emberi élőlényekre, tárgyakra, intézményekre is. De az analogikus kiterjesztés nem szünteti meg a fenti affektusok alapstruktúráját. Ha egy kutyát szeretek — 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 érintkezni, 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 — mégis 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 (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 gyűlölniök *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 érintkezést orientáló 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-e, 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 pusztá 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 egyes (intézmény), melyet szeretek, illetve gyűlölök, milyen mértékben — *objektíve* — *szeretetre méltó*, illetve *gyűlöletre méltó*, tehát mennyi nembeli értéktartalmat, illetve mennyi nem-értéket (Unwert) testesít meg. Minél több szeretetre méltó 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 szeretetre méltót is *jól* és *rosszul* szeretni (s fordítva: a gyűlöletre méltót 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 játszószék 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 szeretetre méltó és gyűlöletre méltó helyes eltalálása (felismerése) a szférán belüli sikerességben, illetve sikertelenségben is kifejeződik. A hamis szeretetek és hamis gyűlöletek az objektivációban teljesen vakvágányra visznek. Köztudomású pl., hogy a nagy művész gyakran csak bizonyos típusok iránti köznapí vonzalmait *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 köznapri 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*. Emlékezzünk arra, hogy a kapcsolatok kategóriáját éppen úgy határoztuk meg, hogy ezek azok a rendszeres (vagy szervezett) érintkezések, melyeket — akár primeren, akár szekunderen, de mindig intenzíven — a fenti affektusok jellemeznek. Minden kapcsolat szeretettel (vagy gyűlölettel) „töltött”, de természetesen nem minden szeretet vagy gyűlölet mutat kapcsolatot jelenlétére. Nemcsak azért, mert kapcsolat csak emberrel lehet, szeretetem és gyűlöletem (analogikusan) kiterjedhet dolgokra, egyéb élőlényekre, 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 pl., hogy az úr és hűséges szolgálja 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. Gyermekek és szülő közötti kapcsolat a lényegénél fogva nem szabadon választott, hiszen bázisa a biológiai véletlen. De hogy a szabadon választottság mozzanatai még a legpatriarchálisabb 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. 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 játszanék, aligha képzelhető el. Véletlen már az is, hogy két ember találkozik.

Ha beiratnak valakit egy iskolába, akkor szembekeverül pl. 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) iratják, akkor nem ezzel a 30 gyermekkel találkozunk, 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 rendelkezését”.

Emberi fejlődésünk szempontjából a kapcsolatok mindennapi életünk leglényegesebb, legértelmesebb érintkezései. Minél *intenzívebb*, minél inkább *egyenlőségen alapuló*, minél inkább *szabadon választott* s minél inkább a „szereketreméltóság” alapján szabadon választott kapcsolatok jellemzik az emberek életét, annál tartalmasabb, annál humanizáltabb az emberek élete. Az efféle kapcsolatok a *mindennapi élet legfőbb értékei*. „Hiába fűrésztöd önmagadban, csak másban moshatod meg arcodat.”

d) 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 életünk határozza meg. Ebben a *térélmény* és a *térsemlélet* elválaszthatatlanul összefonódik. Az előbbiektől különül el a *térfogalom*, mely a tudományból szülődik le a mindennapiság szintjére; itt térképzetté válik ugyan, de semmiképp sem mindennapi életünkben orientáló térélményé.

Először a térélmény, illetve térsemlélet egységes kategóriáiról fogunk beszélni. Ezek *aa) a jobb és a bal, bb) a fent és a lent, cc) a közeli és a távoli, továbbá dd) a határ*. Majd röviden rátérünk *ee) a térfogalom* problémájára, végül *ff) a térbeli rögzítettség elemzésére*.

aa) A jobb és a bal olyan szemléleti térélmény, mely térbeli *orientációt* 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 kezeink és lábaink ügyességének különbözőségére vezethető 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 térsemlélet, illetve térélmény-kategória. Ennek a megkülönböztetésnek azonban jóval több az objektív (természeti) alapja, mint a „jobb” és 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 sajátosságán 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

α „lent” értékakcentusainak átvitele nem térbeli jelentésekre hasonlóképpen megy végbe, mint a „jobb” és a „bal” 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 fejfelé látjuk magunkat, akkor „természetellenes” térélményünk van.

cc) A „közele” és a „távol” megkülönböztetése mindenekelőtt cselekvési hatékonysági mezőnk megjelölésére szolgál. A „közelire” inkább terjed ki a hatékonyságunk, mint a „távolra”. 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 „közele”, illetve a „távol” jelzi a szokásazonosságot vagy szokáskülönbséget is. Közel vannak hozzánk azok a helyek, ahol hozzánk hasonlóképpen viselkednek, távol, ahol különbözőképpen. A „különbözőképpen”-t tükrözik a népmesék bevezető sorai is: „Hetedhétországon túl, az Óperenciás-tengeren is túl stb.”. Mint Simmel 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 „közele rokon” az, akivel — régebbi időkben — együtt laktunk; a távoli rokon az, aki messze lakott tőlünk. A „szomszéd” a falun belül a „közele”, 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 mert csak az adott téren belül tapasztaltak motiválják cselekedeteit, másrészt mert tevékenységének hatósugara nem terjed ki 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 — messze-menően kitágult. Megvan az elvont lehetőségünk arra is, hogy utazzunk, hogy tehát a „távol” számunkra „közelivé” váljék, egyéni, átélt tapasztalattá. A határok azonban még ebben a vonatkozásban is léteznek. Ma sincs olyan halandó, aki az egész földkerekséget saját tapasztalatából ismerné. De 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 magáért való nembeli objektívációkba való felemelkedés haladhat meg — elvileg — minden földi határt.

ee) A térfogalom — mint mondtuk — a tudományból süllyed le a mindennapi gondolkodásba. Ma minden civilizált embernek viszonylag pontos fogalmai vannak országrészek, városok stb. *tényleges távolságról*. 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 lényeges 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 a „fent” és a „lent”, a „jobb” és „bal” fogalmaiban orientálódik mindennapi életében.

ff) Emlékezzünk 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 mint nap, 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 mégis otthona. Így 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 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. Így 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*.⁴

Ahogy mindennapi térélményeinket csak akkor befolyásolja a tudomány fejlődése, ha az cselekvési lehetőségeinkben is tükröződik, úgy időélményeinket is. A relativitáselmélet szakemberei köznapi életünkben szintén köznapi időfogalmakkal operálnak. S ezek — tegyük hozzá — a mindennapi tudás értelmében semmit sem vesztenek 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 fogalommal akarták emelni. Az időélmény, a „*durée*” kategóriájára gondolok. Attól azonban, hogy a „*durée*”-t filozófiai kategóriának tekintették, még megmaradt mindennapinak — csak mitizált formák között.

A továbbiakban a mindennapi idő számtalan fontos vonatkozása közül egynéhányat — a legjelentősebbeket — igyekszem kiemelni. Ezek: az *irreverzibilitás*, az *időhatár*, az *idő mint mérték*, az *időritmus*, az *időpont* s végül az *időélmény*.

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* minden-

⁴ A mindennapi élet idődimenzióinak kategóriáit kisebb változtatással Lefèbvre-től vettem át. H. Lefèbvre: *Critique de la vie quotidienne*. II. köt. Paris 1961.

napi idő-tudatunk 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 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 rendelkezései voltak, bűneinket a megbánásuk meg nem történtekké változtathatja, 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), messzemenően 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 — könyvünk második részében — beszéltünk arról, hogy ha halál nem léteznék, 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 nap mint nap 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 intellektuellejére 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. Miután 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 egyszerűségéhez. A második típust a *halálfélelem* jelenléte jellemzi. Ezek már nem tompák, már felfedezték saját és mások személyiségének egyszerűségét, és ezért kerületi 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 entuziasztikus kívánsásáé. 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

olyan neme ellen, mely az emberek műve. Ez a típus individuum, és tiszteli másban is az individualitást, az egyszerűséget — legyen az a „más” bármilyen jelentéktelen is. Nem nyugszik bele a halálba, hanem *elfogadja, 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 a saját halála*.

Az egyedi élethatárok és a történelmi határok egymáshoz való viszonyáról kell még egy néhány szót szólnunk. Történelmi határpontok azok, melyek egy integráció vonatkozásában társadalmi átstrukturálódásokat hoznak létre, illetve (és) az adott integráció sorsát, fejlődésének kereteit egy időszakra megszabják. Nos: a történelmi határpontok „sűrűsége” egyáltalán nem közömbös a mindennapi életvitel számára. Minél sűrűbbek, minél rövidebb tartamúak ezek az egyed életéhez viszonyítva, annál intenzívebb a történelem „beavatkozása” az egyedek életmódjába. Ernst Fischernek 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 emberek az teszi, hogy bizonyos történelmi határpontokat viszonylag hasonló életkorban éltek át és reagáltak le — nem pedig egyszerűen a „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 elterjedt szokás, hogy arra a kérdésre: „milyen messze van X. falu”, egy fordulattal válaszolnak, mellyel a napfelkelték és nyugták számát jelzik (gyalogosan három nap, lovon egy nap stb.) — még a számfogalom kialakulása előtt. 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 — *menyiségileg 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 (s így mindennapi életünkben betöltött jelentősége is) sokkal kisebb, mint az időfelosztásé. Elsősorban a természetre való vonatkozásban van szükségünk a térfelosztásra (így építkezéseknél s hasonló természetű munkáknál), mindennapi életünkben kijövünk a „nagy”, „elég nagy”, „nagyon magas” stb. tisztán tapasztalati fogalmaival. S ez így van mindmáig. Az időfelosztásnak ezzel szemben az emberek társadalmi (s mindennapi) életében *növekvő* jelentősége van. Az idő „beosztásának” szüksége életünk végességének és mindennapi életünk már elemzet ökonomizmusának következménye. Minél többfélét és minél gyorsabban kel

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 alakítaniuk 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, más lapra tartozik — erre a kérdésre 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 dolgozó osztályoknál is — párhuzamosan a munkaidő csökkenésével). 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 Kierkegaard-nak 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 kezdetei óta — az időritmus *gyorsulása*.

A történelem ritmusának változása feltétlenül kihat a mindennapi életre, de nem mindenkinek mindennapi 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 a történelmi változások befolyással vannak. Vannak olyan társadalmi struktúrák, melyekben egyes társadalmi rétegek teljesen „kimaradnak” a történelemből — nemcsak nem vesznek részt benne, de az nem is hat ki rájuk. Ilyenek Marx elemzése szerint az ázsiai termelési mód régi társadalmi felépítményei. A kapitalizmus kialakulásától kezdve a történelmi ritmusváltozás mindinkább kihat az egész társadalomra. Lukács mutat rá pl., 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 résztvevő és a túró alany életére gyakorolt történelmi hatás között.

A történelmi ritmusgyorsulás hatása elsősorban abban fejeződik ki, hogy az emberek élete *egy generáción belül* (gyakran többször is) átalakul, hogy egy embernek élete folyamán mindig új és új szituációkkal kell számotvetnie. (Ez a — már elemzett — „jövőre orientáltság” kialakulásának egyik oka.) Az életet tehát többszörösen „át kell rendezni”. Ez az átrendezés mindenekelőtt *tartalmi*, de gyakorta hat ki magára az élettempóra is. Mikor pl. a kapitalizmus az ősi közösségeket és a munka régi típusait felbomlasztotta, az embereknek nemcsak a másfajta követelményrendszerekhez, de a gyorsabb élettempóhoz is hozzá kellett szokniuk. 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 bárhogyan is alakuljon és változzék 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, napot a munka köré kell „csoportosítani”), de a mindennapi élet ökonomizmusa is. A biztos és állandó ritmus is „Entlastung”; a ritmusában állandóan változó, „rendszeretlen” életmód felőrli az ember szervezetét és idegrendszerét, s 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 hozzá tartozik ahhoz, amit pihenésnek nevezünk. A rendszeres élettempó és a ritmusváltások pihenés nem szinonim a „feszültség” és „elernyedés” fogalompárjával. Az utóbbi az elidegenedett munka kötelező jellegével s az attól való „megszabadulás” örömeivel függ össze. A pihenés mint „elernyedés” tehát az elidegenedett munka kötelező ritmusának ellentettje, 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, amikor 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.⁵

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 érkeznek találkájára, akkor a „találka” szónak egyáltalán nem lenne többé értelme. Hogy mit jelent az időpont-betartás, az koronként eléggé különböző, továbbá függ a cselekvéstípustól is, melyre az időpontbetartás vonatkozik. Az, ami ma — az élettempó megnövekedése mellett — késésnek számít, a középkorban nem számított késésnek (észre sem vették). Ami a munkahelyen késésnek számít, nem számít annak egy baráti összejövetelnél. De minden vonatkozásban és mindenkor létezik egyfajta *mérték*, amelyhez képest időpontvételről 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 időmennyiséggel. Mindannyian tudjuk, hogy mi az, mikor „vándorog” az idő, és mi az, amikor „rohan” — s hogy az idő vándorlásának, 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 élménytelítettségünkől, 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 történet” bennük, vagy — ugyanannál az oknál fogva — rendkívül „rövideknek”. Hogy „nagyon hosszú” vagy „nagyon rövid” élmény születik-e, azt messzemenően az események *tartalma* határozza meg. Ha megkínóznak, hogy valomást csikarjanak ki belőlem, akkor öt perc hosszú éveknek tűnhet; de a szerelmi boldogság órái esetleg csak perceknek. Ám ugyanez vonatkozik a tartalmatlanság kiváltotta időélményre. Ha valami jóra várok, akkor a várakozás percei hosszú napoknak tűnnek; üres percek ezek, és ezért vándorognak. 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 *álmodásnak*, 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 irre-

⁵ Machiavelli koncepcióját az időponttal kapcsolatban részletesen elemeztem *A reneszánsz ember* c. könyvemben (Akadémiai Kiadó, 1967.).

verzibilitásban; *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 ábrázolta. 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 közül megint csak néhány tipikusát fogunk megjelölni, melyekbe e kollíziók heterogén sokfélesége rendezhető. Ezek: aa) a *veszekedés*, bb) az *összetűzés*, cc) a *viszály*. Végül megvizsgáljuk a kollíziómentesség mindennapi formáját: dd) az *idillt*.

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 mint nap érintkezik, annál inkább fogja mindennapjait a veszekedés jellemezni. Miután még individualitás sem létezik partikuláris motivációk nélkül, s miután nincs olyan ember, akinek környezetében partikuláris motivációk szerepet ne játszanának, olyan ember sincs, aki sohase veszekedett volna. De a veszekedés *életformává* csak azok számára válik, akikben a partikuláris motivációk megrögződnek, túltengenek, a partikuláris összmagatartásának szerves részeivé válnak. Szépen ábrázolta ezt Gorkij a *Kispolgárok* című drámájában.

Hogy a veszekedést partikuláris érdekek motiválják, az semmiképp sem jelenti azt, hogy a veszekedés „felfüggesztése” a partikularitás megszüntetése volna. Mindenekelőtt: nem *akárkivel* veszekedhetünk. Így 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 kezd azzal, akitől függő helyzetben van. Ez ugyanis — bár nem magasrendű formák között — de az *egyenlőség követelése egyenlőtlen helyzetben*, partikuláris érdekeink egyenlőségének kinyilvánítása a fölénk rendelt partikuláris érdekeivel.

A veszekedés mindenekelőtt verbálisan folyik, kivételképpen válik tetteges konfliktussá (verekedéssé). A verbális veszekedést mégsem tekinthetjük vitának. Vita ugyanis csak ott van — a mindennapi életben is —, ahol az emberek odafigyelnek a másik ember érveire. A veszekedésben azonban az emberek egymás mellé beszélnek, mindenki „fújja a magát”, a saját partikuláris érdekeinek és affektusainak megfelelőit.

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 kérdéssről 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 — szintügy — tipikus mód az ellentétek kiéleződése, mely szakításhoz vezet. Az összetűzések száma — mivel ezek elvileg csak magasabb szinten ismétlődhetnek meg — az emberek egy csoportjában végtelenig nem szaporítható.

Ahol a konfliktus összetűzés formáját ölti, ott az összeütköző felek vállalják az összetűzés *konzekvenciáit*. E 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, hanem az egész eddigi életformájával való szakítást is jelentette.

Azt mondtuk, hogy a veszekedések száma (ugyanazon emberek között) végtelenig szaporítható, 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 összeegyeztethetlenségének belátása.

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. (Tiszteességes embereknel 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 konfliktus-típus, *gyakorlatilag sokszor összefolynak*. Veszekedésből 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-napi 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 kollízió-típus nemcsak közösségeken (csoportokon, kapcsolatokon) belül, hanem más vonatkozásokban is előfordul. Pl. 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 nem-beli 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 érdek vagy vélemény (álláspont) érvényesítése, hanem a *verseny* egy fajtája. A viszálykodók egymást nem meggyőzni akarják, hanem vagy legyőzni vagy túlszárnyalni. A verseny itt nem játékversenyt, 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 konfliktus nélküli mindennapi élet az, amit *idillnek* nevezünk. Az osztársadalmi 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, nem-beli objektívációkkal való számvetés is konfliktusokkal terhes feladat. Az idillikus élet tehát tudomány és művészet nélküli, ugyanúgy, ahogy politikai és erkölcsi összeütközések nélküli. De természetesen még az effajta mindennapi — a magáértvaló objektívációktól elválasztott — élet is csak akkor konfliktusmentes, ha az embereknek nem

kell nap mint nap úgy harcolni létükért, hogy egymással is szembe kerülnek. Az idill elképzeléséhez ezért mindig a *szükségletnélküliség*, az egyszerűség, az érdeknélküliség képzei kapcsolódtak. Idillikusnak képelték az egyszerű pásztoréletet, az ősközösséget — ahol mindenki készen kapta a javakat a természetétől —, az önmagával elégedett zárt családot, mely „elég önmagának” stb.

Az idill eszménye így bizonyos mértékig a bornírtság eszménye (a szó marxi értelmében). Á 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 ezek emberi-társadalmi ellentmondásai, elembertelenítő vonatkozásai. S életre hívta — nem utolsósorban — az elfordulás a mindennapi élet állandó, kicsinyes partikuláris konfliktusaitól, azoktól, amelyeket mi a „veszekedés” és „viszálykodás” kategóriáival írtunk le. Ha le is kell szögeznünk, hogy nem eszményünk az idill mint *állandó életforma*, de szépek 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 király 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 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 az 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, még ha állapotunk nem is kellemes. Egymáshoz illő színek látása kellemes, de nem szükségképpen vált ki örömet. Őszintén örülhetek annak, hogy szerelmem boldog lett egy másik emberrel — de ez nem a kellemesség állapota. Mégis: az esetek többségében az örömerzés tartalmazza a kellemesség érzését is, míg a kellemesség gyakorta rejt magában elmúlt vagy jövőendő 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 (még ha ebben örömlenket találjuk, akkor sem). Mindezek természetesen nem is „kellemetlenek” — a fogalom pár 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 fogalom párja adekvátan fejezi ki a katarzisban létrejött affektusok és személyiségem viszonyát. Fájdalmat érezhetek a világ „éppígy-létén”, az emberek sorsán, és örömet 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 viszonyában a magáértvaló nembeliség.*

Miután a kellemes és a kellemetlen (tehát az állapotunkra vonatkozó igen- és nem-érzés) 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 kellemesség-típusok, melyekről ugyan a kulturális fejlettségi fok leolvasható — de még mindig nem mondanak semmit az emberi egyéniségről. Így pl. az ízlés egy típusa kellemesre és kellemetlenre vonatkozó képesség. Hogy a túlzásírozott ételek vagy a franciás ételek kellemesek-e egy ember számára, hogy milyen színek váltják ki benne a kellemesség, illetve a kellemetlenség érzését — az messzemenően függ a kulturális közegtől, de megint nem az ember individuális (erkölcsi) egyéniségétől. De hogy egy olyan társaságban érzi-e magát kellemesen, ahol 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. (Pl. 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 bizonynyal partikularitás köré rendezett; ez a fajta elégedettség az elégedettség egyik negatív értéktartalmú típusa. Ugyanakkor: a kellemesség-érzés állandó hiánya, „kimaradása” az életből még olyanoknál is — *joggal* — elégedetlenségérzéshez 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 közhasznót egyenesen az egyéni haszonra való sikeres törekvés eredményének értelmezi (1. 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 az egyéniségünk megvalósítását és kiteljesítését eredményező *minden* törekvést az „egyéni hasznból” levezetni. Ha pl. az motivál egy tettünknel, 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 erre *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 — s erkölcsi ítéletünkben is —, hogy az egyéni haszonra való törekvés egyúttal nembeli érték-

kek 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. Még hozzá nem pusztá eszközképpen (mint a mindennapi megélhetés élethalálharcaiban), hanem célként is. „Egy 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 összmagatartásuk partikuláris marad. Itt ugyanis az emberi lényeg egyik fontos mozzanata, az ember társadalmi lény mivolta válik a cselekvés *motívumává*, ha nem is szükségképpen *tudatosított* motívumává. 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 folytatott 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 bennük — vagy legalább bennük 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, jobbanmondva a konfliktus *tipikusságának* megszűnése.

Emlékezzünk rá, hogy a pusztá kellemességből származó elégedettséget a partikularitás sajátosságának jellemeztük. Az egyéni hasznosság-szükséglet kielégítéséről ugyanezt mondhatjuk. Amíg azonban a kellemesség-érzés önmagában *passzív*, állapotyszerű, 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”. Így negatív értéktartalma — ebből a szempontból — kisebb, mint a haszonhajhászásé. (Természetesen: az egyéni haszon hajhászásának egyik formája a kellemesség különböző típusainak kihasználása, s akkor a másik ember megint „korláttá” válik.) Ugyanakkor: az egyéni haszon keresése az 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 pusztá 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. *Igy az az elégedettség-érzés, mely a más számára való hasznosságból ered, annak egyetlen egyértelműen pozitív értéktartalmú formája.*

THE CONTACTS OF EVERYDAY LIVING

Agnes Heller

The paper deals first on everyday contacts, examining them as the constituent medium and reflection of social relations, distinguishing between two types of contacts, i. e. those established on the basis of unequality and those of equality, suggesting the latter to be divided into relations of dependence and relations of subordination and superordination. In connection with this subject the alienation of everyday contacts is examined. Upon this the types of everyday contacts (accidental contact, customary contact, connection, organized contact) and its different modes (direct activity and linguistic activity) are investigated. Within the category of linguistic activity the concepts of communication, discussion, persuasion, gossip and further the concept of conversation and its alienated forms (chat, chatter) are analysed. Subsequently the paper deals with that form of everyday contact which typically does not involve consequences: playing. After this the affects of everyday life are examined, by analyzing the social norms pertaining to these affects (like in the case of love, e.g.). This is followed by an analysis of everyday space, where the experience, the intuition and the concept of space are distinguished. In connection with everyday time the most significant aspects are emphasised, like irreversibility, time as boundary, time as measure, and further the rythm and experience of time. The paper, upon this, deals with the problem of everyday collisions; the problems of quarrel, of clash and of strife are examined in particular. The paper ends with the analysis of the two components of satisfaction in everyday life, i.e. the feelings of pleasure and usefulness.

ПОВСЕДНЕВНОЕ ОБЩЕНИЕ

А. Хеллер

Статья исследует обыденное общение прежде всего как конституирующую среду и отражение общественных отношений; различает возникшие на основе неравномерности и равномерности типы общения, разделяя последние на отношения зависимости, подчинённые и вышестоящие. В кругу этой проблемы автор исследует отчуждённость обыденного общения. Затем обращается к типам обыденного общения (случайное общение, привычное общение, связь, организованное общение), потом — к их способам (непосредственное действие и речевое действие). В пределах категории речевого действия автор анализирует со-общение, обсуждение, уговор, злословие, далее — собеседование, беседу и её отчуждённые формы (разговор, болтовня). Затем занимается остающейся без последствий формой обыденного общения — игрой. После этого обращается к исследованию обыденных аффектов, анализируя общепринятые общественные нормы аффектов (например, в случае любви ищет в виду любовь к ближнему, родственнику и т. д.). Затем следует анализ обыденного пространства, в котором дифференцируются впечатление (переживание) пространства, взгляд на пространство и понятие пространства. В отношении обыденного времени автор выделяет самое существенное, например, ирреверсильность, границы времени, время как меру, ритм времени и впечатление (переживание) времени. Затем следует проблема обыденных коллизий, здесь автор в первую очередь выделяет ссору, стычку, свару. Статья заканчивается анализом приятности и полезности — этих двух составляющих переживаемого в обыденной жизни чувства удовлетворения.