

Weiss János

Büszkeség és büszkeségpolitika¹

Selbst die Gefühle sind gelernt

(Horkheimer 1966)

A *büszkeségről* hallva a filozófiailag iskolázott embernek valószínűleg először Spinoza híres mondata jut eszébe: „A *büszkeség*: önszeretetből többre tartani magunkat a kelleténél” (Spinoza 1979: 238).² Demmerling és Landweer közelmúltban megjelent érzelemelméleti monográfiája is hasonló meghatározást ad: „A büszkeséget általában olyan érzelmeként lehet meghatározni, amely a saját személyünk értékét egy meghatározott szituációban felfokozza” (Demmerling és Landweer 2007: 245). A modern érzelemfenomenológiai vizsgálatok általában még egy aspektussal számolnak: „»Túl büszkének« is mondhatjuk magunkat ahhoz, hogy valamit megtegyünk, ha az adott cselekedet vagy tevékenység a saját személyünk értékének csökkenését vonná magával” (i. m. 245). Így azt mondhatjuk, hogy a büszkeség szónak *alapvetően* kétféle jelentése van: (1) büszkék lehetünk valamire, amire szívesen gondolunk (a büszkeség ebben az esetben érzelem); (2) ugyanakkor a büszkeség ösztönözheti is az embert bizonyos cselekedetekre vagy vissza is tarthatja őt tőlük (a büszkeség ebben az esetben egy általános beállítottság vagy habitus). Induljunk ki abból, hogy a büszkeség mindenekelőtt egy érzelem, méghozzá egy olyan „pozitív érzelem”, amely a saját értékünkre és értékességünkre utal. A büszkeségben ugyanakkor van egyfajta visszacsatolási aspektus is: azokat a tetteinket és tulajdonságainkat, *amikre* büszkék vagyunk, valószínűleg mások már megerősítették. A büszkeség így más embereknek a cselekedeteinkre és a tulajdonságainkra vonatkozó pozitív megerősítéseinek interiorizálása. Büszkék vagyunk, mert másoktól megtanuljuk, hogy büszkék lehetünk. A büszkeség a személy megerősítése, és e személy belső erejét mutatja. A büszke személy önmagát értékesnek tartja, és ezért a büszkeség szorosan kötődik a személy önbizalmához. Nézzük meg most, hogy *mire* lehetünk büszkék: „A büszkeség alkalmai nagyon különbözők: a büszkeség vonatkozhat közvetlenül a személy tulaj-

¹ Előadás a Magyar Tudományos Akadémián megrendezett *Érzelem, kogníció, társadalom* című konferencián (2012. 11. 14.).

² A magyar fordításban a „büszkeség” helyett „gög” áll. A fordítást módosítottam – W. J.

donságaira, intelligenciájára, bizonyos teljesítményeire, arra, hogy képes legyőzni önmagát, de vonatkozhat a saját kinézetére, sőt a közeli barátainak vagy a saját gyermekeinek intelligenciájára is” (i. m. 246). Ha ezt a fősorolást sematizálni próbáljuk, akkor azt mondhatjuk, hogy a büszkeség önmagunk tetteire, tulajdonságaira és képességeire vonatkozhat. (Egyelőre kapcsoljuk ki tehát a többi személyt.) Aztán hamarosan észrevehetjük, hogy ez a sematizálás is elsziett, a büszkeség újabb és újabb dimenziói és jelentésspektusai tűnnek a szemünkbe: „Büszkék lehetünk a jövedelmünkre, a tulajdonunkra, de a morális integritásunkra és a vallási hitünkre is, büszkék lehetünk a hírnevünkre, amelyet élvezünk, vagy azt hisszük, hogy élvezünk” (i. m. 246). Lassan fölmerül bennünk a gyanú, hogy a büszkeség fenomenológiai meghatározása egyre reménytelenebb lesz, a magjelentésre való redukció mintha magától foszlana szét. Ebben az előadásban ezért nem ezt a stratégiát szeretném követni (nem a büszkeség – mint érzem – lehető legpontosabb leírására törekszem), hanem egy rekonstrukción keresztül megpróbálok eljutni a büszkeségfogalom társadalomelméleti értelmezéséhez.

Egy fejezet a büszkeség filozófiatörténetéből: David Hume

Az újkori filozófusok közül Hume foglalkozott a legalaposabban és a legkörültekintőbben a büszkeség fogalmával (az *Értekezés az emberi természetről* című művének második könyvében). A büszkeség nála egyrészt fokozható fogalom, másrészt csak a maga ellentétén keresztül határozható meg. Hume így két fogalmat vezet be: a büszkeséget (*pride*) és a szégyenkezést (*humility*).³ „A büszkeség és a szégyenkezés egyszerű és egyenletes benyomás [...]” (Hume 1976: 372). Aztán a folytatásból kiderül, hogy Hume itt nem annyira a büszkeség és a szégyenkezés sajátosságait ragadja meg, hanem inkább az érzelmek általános tulajdonságát mondja ki: „ezért sok szóval sem sikerülhet pontosan definiálnunk őket [...] A legtöbb, amit megtehetünk, hogy leírást adunk róluk, előszámlálva a velük járó körülményeket” (i. m. 372). Az érzelmek elméletét tehát azért olyan nehéz megalkotni, mert olyan végső és egyszerű benyomásokról van szó, amelyek nem definiálhatók. Vagy még egy kicsit visszalépve: vannak olyan végső és elemi benyomásaink, amelyeket nem lehet a szavak pontos kiválogatásával és elrendezésével megragadni. Ilyenkor csak a körülményeket lehet leírni. (Hume érzelmeknek nevezi azokat a *benyomásokat*, amelyek *önmagunk észlelésére* vonatkoznak.) Ennek következtében az érzelmek elmélete (amennyiben egyáltalán kidolgozható) valami olyasmit ír le, ami mindenki számára közvetlenül, méghozzá tévedhetetlenül adott. Az érzelmek elméletével Hume egy olyan filozófia legitimitását próbál megteremteni, amit már abban az időben is *populáris filozófiának* neveztek.

A következő lépésben aztán Hume a büszkeség és a szégyenkezés tárgyát (vagy objektumát) veszi szemügyre. „A büszkeség és a szégyenkezés homlokegyenest ellenkezik egymással, de tárgyuk nyilvánvalóan azonos. Ez a tárgy saját énünk [...]” (i. m. 373). Majd egy későbbi helyen ezt így fogalmazza meg: „A büszkeség és a szégyenkezés – ha egyszer érezni kezdjük valamelyiket – nyomban saját magunkra irányítja a figyelmünket, mert ez a végső tárgya ilyesfajta szenvedélyeinknek [...]” (i. m. 374). Hume-nak azt kellene mondania, hogy az érzelmeket sok minden kiválthatja: ezek általában külső dolgok, van azonban egy

³ Theodor Lipps német fordításában: *Stolz* és *Niedergedrücktheit*. A 'humility' igazából szerénységet és alázatot jelent. Így Demmerling és Landwer a büszkeséggel a kisebbségi érzést állítják szembe (2007: 246).

olyan érzelem, egy olyan érzelemskála, amelyet maga az én vált ki. Ebben az értelemben lehetne a büszkeséget (és a szégyenkezést) a legalapvetőbb érzelmenek tekinteni. De Hume az érzelmeket már *eleve* az önészlelésen keresztül határozta meg; a más dolgok felől érkező benyomások az érzéki benyomások, amelyekhez nem kötődik érzelem. Hume számára így a büszkeség képviseli a tulajdonképpeni érzelmet. De a büszkeség és a szégyenkezés okainak tárgyalásakor Hume átlépi az elsődleges közvetlenségre vonatkozó elképzelést. A büszkeséget és a szégyenkezést számos dolog kiválthatja: „Szellemünk becses tulajdonságai, akár a képzelőerő, akár az ítélőképesség, akár az emlékezőtehetség vagy a lelki alkat jellemzői, az elmésség, a józan ész, a tudás, a bátorság, az igazságosság, a becsületesség, mind büszkeség okai lehetnek, az ellenkezőjük pedig szégyenkezésre adhat okot” (i. m. 375). Hume belejön a fősorolásba, sőt a fősorolás lassan-lassan el is szabadul: a büszkeség már mindenre vonatkozik, aminek köze van hozzánk, ami valahogy kapcsolatban áll velünk. „A szenvedély, szélesebb körben, mindent átfog, ami egyáltalán hozzánk tartozik, valamiképpen kapcsolatos velünk. Hazánk, családunk, gyermekeink, rokonaink, vagyontárgyaink, házaink, kertjeink, lovaink, kutyáink, ruháink, mindezek közül bármiben okot lelhetünk büszkeségre vagy szégyenkezésre” (i. m. 375). Szinte már mindenre büszkék lehetünk, amit szeretünk. Hume még hozzáfűzi a szégyenkezést is, de már jól érezhetően csak a felfokozott büszkeségre gondol.

Egy rövid exkurzus erejéig tekintsünk most a korabeli festészetre, és mindenekelőtt Gainsborough portréira. Ezekon *büszke* nagyurakat látunk: büszkék a ruhájukra, a környezetükre, a házasársukra és néha még a kutyájukra is. Csak úgy sugároznak a boldogságtól; de a képekről – habár az alakok természeti környezetben vannak – a mozgásviszonyok tekintetében hiányzik mindenféle életszerűség, az alakok állnak, ülnek vagy támaszkodnak, de mindig pózolnak. Azon kívül, hogy modellt állnak, általában semmit se csinálnak. Ezek a képek azt sugallják, hogy az ember akkor elégedett önmagával, ha elégedett az őt körülvevő tárgyakkal, emberekkel és állatokkal. Akkor majd ő is boldog, vagyis *büszke* lesz. Hume-nál azonban ez az összefüggés nem így áll fenn: a büszkeség oka és tárgya más-más tengelyen helyezkednek el. „Tehát meg kell különböztetnünk egymástól [e szenvedélyek] okát és tárgyát [...]” (i. m. 374). De ezzel együtt felmerül egy súlyos kérdés is: az okok sokasága szinte felrobbanással fenyegeti a tárgyak egységét. Ezért Hume-nak valamiképpen újra helyre kell állítania az egységet: „A büszkeség és a szégyenkezés [...] nyomban saját magunkra irányítja figyelmünket, mivel ez a végső tárgya ilyesfajta szenvedélyeinknek [...]” (i. m. 374). A büszkeség úgy jön létre, hogy a szellem a büszkeség legkülönbözőbb „okait” az énben az utalások egységpontjaként gyűjti össze. (Ezzel Hume az újkori filozófiának az öntudatra vonatkozó magyarázati sémáját alkalmazza: az érzelmek nem a testre vonatkoznak, nem is a szellem és a test között álló lélekre, hanem az érzelmek empirikus okaiból a szellem teremti meg az érzelmek tárgyát.)

A büszkeség társadalomelméleti értelmezése

Hume érvelése abba az irányba mozog, hogy a büszkeség nem végső és eredeti érzelem, hanem a többi ember megerősítésének eredménye. Az ember nem egyszerűen magára büszke, hanem arra, hogy büszke *lehet* magára. Vagyis a tulajdonságai, a képességei és az eredményei az interaktív kapcsolatokban pozitív megerősítésben részesültek. Több újkori gondolkodó is a büszkeséget a nyomorral hozza kapcsolatba. Pascal pl. így írt: „A büszkeség minden nyomorúságunkat ellensúlyozza. Mert vagy elleplezi őket, vagy felfedezi, és akkor meg azzal

kérkedik, hogy tisztában van velük” (Pascal 1978: 92, VI. szakasz, 405).⁴ Pascal szerint tehát az emberi nyomor fennmaradt, a büszkeség mindössze ennek elfedésére szolgál. Az újkori ember alapvető affinitását a büszkeséghez azonban La Mettrie fogalmazta meg: „A tisztességes büszkeség [...] egy szép és nagy lélek jele, melynek vonásai olyan nemesek, mintha csak gondolatok alkották volna meg” (La Mettrie 1875: 41). A 17. és a 18. században kialakul egy erős polgári individuum, amely igényt tart a maga szűkebb és tágabb környezetének alakítására. Ezt a korszakot általában korai kapitalizmusnak szokás nevezni: kialakul a verseny, lehetséges a fölemelkedés és a társadalmi sikerek.

Ilyen körülmények között jelenik meg és válik dominánssá a modern világban a teljesítményelv. A teljesítményelv a társadalmi differenciálódás irányába mutat, a siker kritériuma pedig a kiemelkedés. Ezeket az erőfeszítéseket honorálja és jutalmazza a társadalom elismerési rendszere. Az elismerés nem annyira tulajdonságokra és képességekre, hanem elsősorban teljesítményekre vonatkozik. Az elismerésen keresztül létrejönnek a büszkeségükben megerősített emberek, akiket David Riesman majd „belülről irányított” karaktereknek fog nevezni. E karakter kialakulásának feltételeit így írta le az amerikai szociológus: „Ezt a társadalmat a megnövekedett személyes mobilitás, a tőke gyors felhalmozódása [...] és a szinte állandó expanzió jellemzi: intenzív expanzió az emberek és a javak termelésében; extenzív expanzió a felfedezésekben, a gyarmatosításban és az imperializmusban” (Riesman 1983: 74). Mindezek után már rátérhetünk a belülről irányított karakter meghatározására: „*az irányítás forrása az egyén számára »belső« abban az értelemben, hogy az élet kezdetén az irányítást szüleitől kapja meg az általánosított, de mégis szigorúan követendő célok kijelölésével*” (i. m. 74 – kiemelés az eredetiben). Ezzel Riesman megnyit egy nevelésméleti perspektívát is: a modern nevelési rendszer célja ennek a belülről irányított karakternek a létrehozása. És azt is kimondja, hogy ez a nevelési közeg elsősorban a család, ahol a cél az önálló autonóm lelkiismerettel rendelkező személyek fölnevelése. Az individuális lelkiismeret teszi lehetővé, hogy az ember a saját eredményeiből adódó pozitív visszacsatolásokat egyfajta büszkeséggé foglalja össze.

Amennyiben elfogadjuk a büszkeségnek a belülről irányított emberhez való hozzákötését, és egyúttal elfogadjuk Riesmannak azt a diagnózisát is, hogy nagyjából a 19. század utolsó harmadától a belülről irányított karakter a kívülről irányított karakternek adja át a maga helyét, akkor a büszkeség válságáról beszélhetünk. Riesman abból indul ki, hogy a kívülről irányított karakter típusa először az amerikai nagyvárosok középosztályaiban jelent meg. Ezt írta le már Tocqueville is és más éles szemű európai utasok, mint egy új embertípus megszületését. „Az utazók Amerikáról szóló beszámolóí meglepően egyöntetűek. Az amerikaiáról azt mondják, hogy felszínesebb, a pénzével szabadabban bánó, önmagában és értékeiben bizonytalanabb, az igazolást jobban igénylő, mint az európai” (i. m. 35). Röviden: ez a leírás arra vonatkozik, hogy az amerikaiaknak nincs integráns magjuk. „*Az összes kívülről irányított típusban közös vonás, hogy az individuum számára az irányítás forrásául kortársaik szolgálnak, akár azok, akiket ismer, akár azok, akikkel csak közvetett kapcsolata van barátokon vagy tömeghírközlésen keresztül*” (i. m. 81– kiemelés az eredetiben). Riesman elmélete számunkra most azért különösen tanulságos, mert lehetővé tesz egy fontos elkülönítést: a belülről irányított ember egy szilárd személyiségmaggal rendelkezik, amelyhez egyféle magába forduló büszkeség kötődik, és amely általában jelentős külső teljesítményekre sarkall.

⁴ A magyar kiadásban „góg” szerepel. A fordítást módosítottam – W. J.

A kívülről irányított embert ezzel szemben a dicsekvés jellemzi. De mivel dicsekszik, ha nem a teljesítményével? Azzal dicsekszik, hogy összhangban van a világgal, hogy jól kiismeri magát benne, talpraesett, jól tájékozódik.⁵ Ezt persze a többiek is látják, hiszen éppen emiatt alkotnak egy bizonyos közösséget. És a dicsekvés ezáltal válik neveltségévé. A dicsekvés hivatkozási alapja mindenki számára látható (nagyjából így használta ezt a fogalmat már Pál apostol is). De hol törik meg a büszkeség konstituálódása? Mindjárt a kezdőponton: nincs teljesítmény, ami elismerésben részesülne, és aminek hatására létrejöhetne a büszkeség.

Ma az elismerés válik teljesítménnyé.⁶ – Riesman leírására az ötvenes és a hatvanas években több német szociológus és társadalomfilozófus is reagált. Ezek közül én most csak Helmut Schelsky elemzéseit szeretném kiemelni.⁷ Schelsky mindenekelőtt azt a kérdést teszi föl, hogy a Riesman által kimondottan az amerikai tapasztalatokra vonatkoztatott kívülről irányított ember megtalálható-e Nyugat-Európában, illetve Nyugat-Németországban is. Először is azt nézzük meg – javasolja Schelsky –, hogy milyen társadalmi rétegekhez és csoportokhoz köti Riesman ezt a karaktert. „Ez a viselkedési típus mindenekelőtt egy olyan az általános iskolai rendszer terméke, amelyben az ember nevelése a súrlódásmentes társadalmi kooperációt állítja előtérbe (a teljesítményre való nevelés minden formájával szembe- szegülve), és ezt állandó szociometriai tesztekkel biztosítja. A pedagógiai módszerei szinte neurotikusan félnek mindenféle feszültségtől” (Schelsky 1982: 11). És ezek után következik a kérdés: „Mindez nem speciálisan amerikai-e, és számunkra nem annyira idegen-e, hogy joggal gondolhatnánk, semmi közünk hozzá?” (i. m. 11). Mielőtt elhamarkodottan igennel válaszolnánk, Schelsky azt állítja, hogy a fejlett nyugat-európai társadalmakban is legalább három olyan tendenciát lehet megfigyelni, amelyek a kívülről irányított embertípus felé mutatnak. (1) A német iskolákban is előtérbe került a gyermek személyiségének és karakterének alakítása, ami szemben áll a régebbi pedagógia tanulás- és teljesítményelvével. (2) Németországban is kialakult egy középosztálybeli mentalitás – elsősorban az irodai és a bürokratikus munkakörökben dolgozók számának megszorodása folytán –, ami létrehozott egy olyan társadalmi presztízst, amely a kulturális és a tudományos javakból való részesedésre irányul. (3) De a legfontosabb mégiscsak a tömegkommunikációs eszközök – újságok, magazinok, rádió, mozi – hatása az emberi viselkedés legmélyebb rétegeire. A tanulság: „Riesman egy olyan ember képét vázolja föl, akinek a világa elsődlegesen újságpapírból és egyéb publicisztikai információkból áll” (i. m. 12).

Kísérlet a „büszkeségpolitika” fogalmának bevezetésére

A múlt század ötvenes és hatvanas éveiben Herbert Marcuse dolgozott ki egy olyan új elemzési perspektívát, amelynek alap gondolatát a legtömörebben ő maga így fogalmazta meg: „Ez [a program] pszichológiai kategóriákat alkalmaz, mivel ezek politikai kategóriákká váltak” (Marcuse 1995: 7). Ez a mondat két irányból is olvasható. (1) Ha ki akarunk dolgozni egy társadalomfilozófiát, nem hagyhatjuk többé figyelmen kívül a pszichológiai kategóriá-

5 Max Horkheimer a fenti előadásában (1. jegyzet) arról beszél, hogy ilyen körülmények között megnő a technikai eszközök kezelésének presztízse. Ez a maga csúcspontját a számítástechnika idejében éri el, amikor is iskolai tananyagga lép elő.

6 Ha Axel Honneth (2010) az elismerésről mint ideológiáról beszél, akkor annak talán ezt a jelentést is lehetne adni.

7 Ezek az elemzések *A magányos tömeg* 1958-as német kiadásához írt előszóban láttak napvilágot.

kat, mert ezek maguk is beépültek a társadalom funkcionális összefüggéseibe. „Az egykor autonóm és azonosítható folyamatokat az individuumok társadalomban betöltött funkciója vette át és abszorbeálta” (i. m. 7). Ennek alátámasztásához Max Horkheimer egy 1940-es tanulmányára hivatkozhatunk. „A társadalom [...] nem belső egység, hanem a külső szervezeti formák összessége. Ezt az összességet azonban pszichés tényezőkből kell levezetnünk. Eközben [...] olyan tudatos és tudattalan hajlamokra [kell gondolnunk], amelyek az uralomra és a függőségre, a szabadságra és a kényszerre vonatkoznak” (Horkheimer 1988: 355). (2) Ha a pszichológiai kategóriákra vagyunk kíváncsiak, akkor azokat egy társadalomelméleti perspektívában kell megragadnunk; a pszichológiai kategóriák és jelenségek közvetlen vizsgálatának nincs értelme.⁸ Ezt az érvet Adorno egy 1955-ös írásával lehetne alátámasztani: „Amíg a társadalmi törvényeket nem lehet a pszichológiai tényekből »kihámozni«, addig az individuum nem pusztán [...] a pszichológia anyaga, hanem mindig egyúttal [...] társadalmi meghatározottságok hordozója is” (Adorno 1972: 49–50).

Bárhogyan is legyen, az bizonyosnak tűnik, hogy Marcuse szerint a pszichológiai tények beépülnek a társadalom működésébe; a társadalom az embert nem hagyja meg többé a maga a maga valóságában, hanem „nyilvános” személyiséggé teszi. „Így a pszichológiai problémák politikai problémákká alakulnak át: a privát eltévelyedések ma viszonylag közvetlenül az egész eltévelyedését tükrözik, és a személyes zavarok gyógyítása az össztársadalmi zavarok gyógyításával függ össze” (Marcuse 1995: 7). Marcusénál ezek a bevezető gondolatok a freudi ösztönstruktúra társadalmi funkcionálisításának bemutatását készítik elő. Ebben azonban a fentiek alapján nem kell feltétlenül követnünk: a pszichológiai tényeken érthetjük az érzelmeket és a karaktert is. Így Marcuse gondolatának lényege: a korabeli modern társadalom a maga működésébe bekapcsolta az érzelmeket is. A társadalmi és az érzelmi szint ilyen egybecsúsítását nevezi Marcuse totalitarizmusnak. „A kor hajlik arra, hogy totalitárius legyen, még ott is, ahol nem hoz létre totalitárius társadalmakat” (i. m. 7). Könnyű belátni, hogy a totalitarizmusnak itt két jelentése van. (1) A totalitarizmus a „totalisan integrált” társadalmakat jelenti, amelyben minden alá van vetve egy totális uralomnak. Ezeket a társadalmakat diktatúráknak is szoktuk nevezni. (2) Felszámolódik a társadalom „preszociális síkjá”, a társadalom funkcionálása magába olvasztja a hagyományosan extern elemeket, de ez még nem jelenti azt, hogy horizontálisan is „totalisan integrált” lenne. Ha a társadalmi integráció nem ismeri többé a preszociális elemeket, akkor az integráció közege az örök azonosság lesz. A totalitarizmus helyett így inkább afirmatív kultúráról vagy társadalomról kellene beszélnünk. Vagyis a társadalom egy önmagát afirmáló gépezetté vált: „a psziché nem tudta magát fenntartani a nyilvános hatalommal szemben” (i. m. 7). De hogy kell elképzelnünk ennek az afirmatív kultúrának vagy társadalomnak a működését?⁹ Ehhez két megközelítést szeretnék felvillantani: (1) Marcuse az ötvenes és a hatvanas években ezt úgy írta le, hogy a társadalom működése magába inkorporálja a szükségleteket, a vágyakat és a kívánságokat, és önmagát éppen ezek kielégítőjeként tünteti föl. Így megszűnik a felforgató szükségletek esetleges bázisa; ezeket a szükségleteket abban az időben radikális szükségleteknek is nevezték, és éppen ezekhez kötötték a forradalmi törekvéseket. Ebben az esetben azt mondhatjuk, hogy e szükségletek kielégítésére vonatkozó vágnak mindig van egy érzelmi aspektusa, amely maga is a társadalom funkcionális működésének része lesz. De ebben az esetben

⁸ Az első egy kordiagnosztikai, a második egy metodológiai érv.

⁹ Szeretném elkerülni az „egydimenziós társadalom” fogalmának használatát; bár lényegileg arról van szó.

azt mondhatnánk, hogy nem a kívánásra vonatkozó érzelmek változtak meg, hanem sokkal inkább az, amihez ezek az érzelmek kötődtek. (2) Adornónál ezzel szemben az afirmáció modelljét a reklámok határozzák meg: a reklámok nem egyszerűen megismélik azt, amit a gazdaságban megtermeltek, hanem egy más közegbe helyezik át a dicsérés vagy a dicsekvés aurájával övezve. A reklám arról szól, hogy amit a társadalom előállított, az kiváló, annál jobbat nem lehet elgondolni, és így egyenesen a boldog élet ígérését tartalmazza. „Ha engem veszel meg, boldog leszel.” (Egy időben a használati leírások ezzel a mondattal kezdődtek: „Gratulálunk a vásárlásához.” De ennek a szerkezete más, mint az érzelmek bevonásáé: itt az ember nem a kiindulóponton, hanem a végponton kerül be a gépezetbe.) Az ember nem a vágyak artikulálása során válik tehetetlenné, hanem a megtermelt javak fogyasztásával mintegy automatikusan beintegrálódik a fennálló társadalomba.

A büszkeség mobilizálása az afirmatív kultúra új változatát hozza létre: az elégedettséget a kiindulóponton elhelyezett büszkeség teremti meg. Már a Hume-interpretációban szembesültünk azzal a kérdéssel, hogy van-e olyan büszkeség, amely a visszacsatolásos elismerés előtt helyezkedik el. Már akkor is azt sugalltam, hogy ilyen nincs; de van olyan, amely a *látzata szerint* közvetlen adottság. A „büszkeség” ilyen fogalmának kitüntetett alakja a nemzeti-nacionalista egység. A valóságos teljesítmények ennek afirmációi, vagy megfordítva, a teljesítmények a nemzeti-nacionalista egység „megszentelése”. Ennek kitüntetett fórumai pl. a sportesemények. (Egy részletesebb kifejtés esetén elemezni kellene a sport és a vallás furcsa összefonódását – talán így lehetne jellemezni a büszkeségpolitika szerkezetét.) Az ily módon meghatározott büszkeségpolitika a vágyteljesítés mintáját követi; de most nem *igazi* vágyteljesülésről van szó, hanem a nemzeti büszkeségre épülő önünneplésről. Ez azonban állandó alátámasztásra szorul: ennek szolgálatában áll a nyilvános és a politikai beszéd afirmatív karakterének fenntartása és állandó erősítése. Miközben a kritikai szellem soha nem látott mélységekbe zuhan, a büszkeségpolitika alkalmasnak tűnik egy rendkívül szilárd politikai-társadalmi gépezet megteremtésére, de szüksége lenne egy nagyon fontos segédpremisszára: a globalizáció felfüggesztésére. (Nem szabadna nemzetközi összehasonlításokat végezni, nem szabadna külföldi véleményekkel szembesülni stb. Mivel a büszkeségpolitika tehetetlen ezekkel szemben, elkezd diabolizálni azokat.) A külső szempont megjelenését sem az egyes emberek gondolkodásában, sem a médiavilágban, sem a gazdasági folyamatok terén nem lehet megakadályozni. És végül már csak két kiút marad: az egyik helyen keletkezett lyukakat a másik szféra törmelékeivel kell betömni, és meg kell teremteni egyfajta eszkatológikus hangulatot: már minden elkezdett (vagy szinte elkezdett, vagy már-már elkezdett) jobbra fordulni. Ebben a lázas munkában a büszkeségpolitika alapvető vonatkoztatási egysége (a retorikailag megalkotott nemzeti-nacionalista egység) szép lassan mállani kezd. *A büszkeségpolitika belezuhan a maga által ásott sírba.*

Hivatkozott irodalom

- Adorno, Theodor W. (1972): Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In uő. *Gesammelte Schriften, Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 42–92.
- Demmerling, Christoph és Hilge Landweer (2007): *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Honneth, Axel (2010): *Das Ich im Wir*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 103–130.
- Horkheimer, Max (1966): *Was ist der Mensch? / Zum Begriff des Menschen heute*. Rádióelőadás (1966. 03. 31). Interneten: <http://www.youtube.com/watch?v=rhNRGtcIEtQ> és <http://www.youtube.com/watch?v=aLrn6zWgmkw>.
- Horkheimer, Max (1988): Psychologie und Soziologie im Werk Wilhelm Diltheys. In uő. *Gesammelte Schriften, Band 4*. Bad Liebenzell: Fischer, 352–370.
- Hume, David (1976): *Értekezés az emberi természetről*. Budapest: Gondolat.
- La Mettrie, Julien Offray de (1875): *Der Menscheine Maschine*. Berlin: Erich Koschny. Interneten: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/La+Mettrie,+Julien+Offray+de/Der+Mensch+eine+Maschine/Der+Mensch+eine+Maschine>.
- Marcuse, Herbert (1995): *Triebstruktur und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pascal, Blaise (1978): *Gondolatok*. Budapest: Gondolat. Interneten: http://www.ppek.hu/konyvek/Blaise_Pascal_Gondolatok_1.pdf.
- Riesman, David (1983): *A magányos tömeg*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Schelsky, Helmut (1982): Einführung. In David Riesman et al.: *Die einsame Masse*. Hamburg: Rowohlt.
- Spinoza, Benedictus de (1979): *Etika*. Budapest: Gondolat.