

## 6. fejezet

### *Humanizmus és szellemi termelés*

Ha a “nembeliség”, alapján álló gondolkodás ismeretelméleti kulcskategóriája, Nem és egyén összekötője a “szellem”, ugyanezen szemlélet kulcskategóriája az etika területén a *humanizmus*. Így kulcskategória a humanizmus a “szellemi termelési mód” szempontjából is.

**Annak, amit a hétköznapi szóhasználatban is “humanizmusnak” nevezünk, lényege éppen az ember nembeliségéből való kiindulás: annak a feltételezése, hogy minden ember = ember, s mint ilyen, a többi ember által minden tekintetben megbecsülendő, sőt, oltalmazandó.** Az “humanista”, aki ezt az etikai követelményt – az emberi Nem egészének és minden egyes tagjának védelmét – nem helyezi egyéb megfontolások (egyéni vagy csoportérdekek, a Nem érdekei ellen ható illetve a Nem egyes tagjainak életét, méltóságát veszélyeztető kényszerek, stb.) mögé.<sup>1</sup> (Az utóbbi időben sokan azért utasítják el a “humanizmust”, mint kiinduló értéket, mert az emberi Nem a maga “önmegvalósítása” során számos vonatkozásban szembekerült a természettel, s a “humanizmus” ebben ez összefüggésben a *túlságosan embercentrikus*, az embert a természettel szembe s annak fölé helyező szemléletet jelenti. Ám e megfontolás is “humanista”: a természetet védő mozgalmak a huszadik század végén éppen abból a felismerésből alakultak ki, hogy az ember természeti környezetét rombolva az emberi Nem létét is veszélyezteti, a természethez való viszony harmonizálása – a “leigázó” gondolkodással szemben -- a Nem legalapvetőbb érdeke; s a természet jogainak védelme a kártékony emberi beavatkozásoktól sem egyéb, mint az embervédő “humanizmus” kiterjesztése az élővilág egészére. Amikor tehát az alábbiakban “humanizmusról” beszélünk, ezt ebben a tág értelemben tesszük, etikai humanistának tekintve az “embersovinizmus” ellen fellépő, magukat “anti-humanistaként” definiáló aktivistákat is – feltéve, ha más tekintetben nem kerülnek szembe az emberi élet védelmének követelményeivel.)

**A humanizmus és a szellemi termelés definíció szerint is kölcsönösen meghatározza egymást: az emberiség közösségének, minden ember ember-voltának felismerése** eleve szellemi aktus, az emberi “szellem” (a testi, anyagi különbségek jelentőségét csökkentő) **összekötő szerepét feltételezi**, s minden lépés a Nem közösségén alapuló humanizmus kibontakozásában alapjában szellemi termelők szellemi tevékenységének eredménye. **Másfelől minél hangsúlyosabbak a humánus szempontjai egy társadalomban, annál nagyobb tér nyílik a szellemi tevékenység számára.** A “humanizmust” így a társadalomban más társadalmi csoportoknál jóval nagyobb arányban képviselik szellemi termelők, és a szellemi termelési módnak minden más termelési módnál lényegibb feltétele a humanizmus szempontjainak érvényesítése.

Ugyanakkor nyilvánvaló az is, hogy szellemi termelők sokasága egyáltalán nem bizonyul “humanistának”: szellemi termelők gyakran szegődnek akár radikálisan antihumánus rendszerek és ideológiák szolgálatába<sup>2</sup> is; más szellemi termelőknek egyéni élete, magatartása

<sup>1</sup> A humanista szükségképpen szembenáll minden háborúval, katona is lehet azonban humanista, ha döntéseit elsődlegesen az emberek életének, méltóságának és kultúrájának megóvása vezérli – beleértve az “ellenséges oldalon” álló emberek életének, méltóságának és kultúrájának védelmét is.

<sup>2</sup> Mint az előző fejezetben szó volt róla, a “szellem emberei” képviselhetnek irracionalista irányzatokat, követhetnek irracionális magatartásmodelleket is, de míg a racionalizmus *ellentétével együtt* tartozik a szellem lényegéhez, s ezért az irracionális megoldások nem okoznak feltétlenül ellentmondást a szellem képviselésében, a humanizmus a szellem etikai magja, a vele ellentétbe kerülő a szellem lényegével kerül ellentétbe.

tanúskodik a humánium hiányáról. Ilyenkor is jelentős szellemi energiák mozgósítódnak, ám ezekben az esetekben a szellemi termelők (az emberi Nem tagjait összekötő) “szellem” lényegével kerülnek szembe; ilyenkor is megmaradnak szellemi termelőnek, mint ahogy a selejtet gyártó esztergályos is esztergályos, de ha az esztergályos tevékenységének lényegét is abból az ideáltipikus formából lehet meghatározni, amikor *nem* selejtet gyárt, ugyanígy a szellemi termelés lényegéhez hozzátartoznak a humanizmus kritériumai.

A “humanizmus” kiindulópontja az emberi Nem összetartozása, amiből szervesen következik a minden egyes egyén megbecsülésének, sőt, oltalmazásának szükséglete. A humanizmus ugyanakkor nem azonosítható a “jószág” fogalmával: több is, kevesebb is annál. Kevesebb, amennyiben a “jószág” megkülönböztető minőség és meglétének kisebb vagy nagyobb mértékével jellemezhető személyiség-sajátosság is, s ennek átlagfeletti mértékével a “humánus” ember nem feltétlenül rendelkezik. (Mint ahogy nem feltétlenül érez személyes érzelmeit mozgósító “szeretetet” sem az embertárs iránt). De több is, mint az ember-, (és más élőlény-) társaival mindennel és mindenkiel gyöngéden, figyelmesen, szeretetteljesen bántó “jószág”, amennyiben a pozitív egyéni attitűdön kívül tartalmazza a (tudatosan a) Nem nevében való fellépés elemét is. (Azért vagyok “jó” a másikkal, mert ember, s mert én is ember vagyok,<sup>3</sup> és az embernek a másik emberhez jónak kell lennie; jól kifejezi ezt a “humánus” szó magyar megfelelője, az “emberség-es” is). Nem azonos a “humánus” a kegyes segítőtől sem; annál egyértelműen szélesebb fogalom: a humanitás nem pusztán kegyes cselekedet, (ami gyakran csak az “üdvösség” biztosítására, “megvásárlására” szánt gesztus); hanem annál jóval több: a segítő másikkal való összetartozás felismerésén alapuló, mindkét fél nembeliségének kiteljesedését célzó, és a Nem minden lényeges szükségletére figyelemmel lévő aktivitás.

Az egyén persze nem mindig tudja eldönteni, mi is tekinthető humánusnak, s mi nem: mint korábban hangsúlyoztuk, **csak a Nem szemszögéből derül ki egy-egy cselekedet minősége, “jó” vagy “rossz” volta, s így az is, hogy valóban humánus-e.**<sup>4</sup> A törekvés a “Nem” szempontjainak érvényesítésére, s ennek alapkövetelményeként az “ember” (az emberi élet, az emberi méltóság, az emberi szabadság, az emberi kultúra és az igazságosság) védelmére viszont bármely “humanizmus” minimumfeltétele.<sup>5</sup>

Az előző fejezetben megállapítottuk, hogy a szellemi termelés lényegéhez tartozik a minőség-centrikus szemlélet, s hogy ez a “minőségi” szempont csak úgy tud érvényesülni, ha a humanizmus vezérli. Ám ahogy a “minőség” feltétele az emberi társadalomban a humanizmus, a humanizmusnak is feltétele a minőségi szempont alkalmazása: **a**

3 Az imént említett “anti-humanisták” esetében ez úgy módosul/bővíül, hogy “mert a természet része és mi is azok vagyunk”. (A továbbiakban nem jelezzük a humanizmus-érték illetően kiterjesztésével járó fogalombővüléseket, de valahányszor “humanizmusról” beszélünk, ez hozzáértendő).

4 Hogy a legszélsőségesebb példát vegyük: az emberi élet védelme a humanizmus legfőbb, mindenek felett álló parancsa. Kérdés azonban, hogy amikor elviselhetetlen szenvedései közepette valaki maga szeretné, ha segítenének élete lezárásában, vajon humánus-e ezt megtagadni, ha egyébként az, aki nek erről így döntenie kell, semmilyen egyéb módon nem tud segíteni. Igen ám, de mi van, ha utólag kiderül, hogy mégis lett volna segítség? (Arról most nem beszélve, hogy az euthanáziaira való hivatkozás milyen szélsőségesen antihumánus cselekedeteket is fedezhet). A másik ezzel kapcsolatban gyakran felvetett kérdés: vajon humánus-e megkímélni egy “gonosztevő” életét, ha ennek az lesz a következménye, hogy a gonosztevő ártatlan embereket foszt meg életüktől? (Igen ám, de hogy valóban ez lesz-e a következmény, ezt sosem tudhatjuk biztosan előre; arról nem is beszélve, hogy “gonosztevőként”, az emberek megóvására hivatkozva, a “megelőző csapás” elvének jegyében hány ártatlan ember életét oltották ki a történelemben). Arra tehát, hogy mi a “humánus”, mindig egyértelmű recept nem létezik – az itt említetteknel kisebb jelentőségű kérdésekben sem.

5 A “humanizmus” összetevőiről, egyes erkölcsi alaptételeiről részletesebben írunk “Túlélési stratégiák”-könyvünk (Kapitány—Kapitány, 2007) “Adaptációnk alapjai. A nembeliség” című (IV.) fejezetében, (különösen annak “A nembeliség etikája” című alfejezetében).

**humanizmus nem mennyiségi alapon működik.** (A többség érdekére való hivatkozás nem ment fel antihumánus cselekedeteket, az emberiség vagy nagyobb emberi közösségek védelmének célja sem szentesít antihumánus eszközöket az emberiség egyedeivel vagy kisebb csoportokkal szemben).

Mint ahogy azonban az egyén nem mindig lehet teljesen bizonyos abban, hogy cselekedete mennyire “humánus”, s mivel éppen ezért is a vélemények gyakran erősen megoszlanak e kérdésben, (s így sokan iménti állításunkkal sem értenek egyet), érdemes röviden áttekinteni, hogy miképpen is alakult a “humanizmus”-felfogás a történelemben (és kapcsolata a szellemi termeléssel).

### *A humanizmus kialakulása*

A “humanizmus” fogalmának két legmeghatározóbb eleme, mint említettük, a többi ember megbecsülésének és védelmének követelménye, és ami ennek alapja: az emberi Nem összetartozásának tudatosítása. Ez utóbbival függ össze a **“humanizmus” fogalom harmadik meghatározó mozzanata: az “emberiből” való kiindulás.** A humanizmus nem materializmus, nem biologizmus, de nem is teizmus: bár megalapozása történhet akár isteni parancsolatokra, akár az élet törvényeire, vagy általános anyagtörvényekre anyag-hivatkozva, “humanizmusnak” igazán akkor nevezhető, amikor **maga a kiindulópont is az ember(i társadalom).**

Garnham Panofskyt idézve hangsúlyozza: “történetileg a ’humanitas’ szónak két, világosan megkülönböztethető jelentése volt; az első az ember és az ’embernél kevesebb’ közötti kontrasztból emelkedik ki, a másik abból a kontrasztból, ami az ember és az ’embernél több’ között feszül. Az első esetben a ’humanitas’: érték, a másodikban behatárolás, korlát. A humanitásnak ebből az ambivalens koncepciójából született a humanizmus. Ez nem annyira mozgalom, mint attitűd, amelyet az emberi méltóságba vetett szilárd hitként lehet definiálni, s amely egyaránt alapul emberi értékekhez (racionális, szabadság) való ragaszkodáson, és az emberi korlátok (a tévedés lehetősége, a gyarlóság) elfogadásán, ebből két posztulátum következik – a felelősség és a tolerancia.” ~~“historically the word humanitas has had two clearly distinguishable meanings, the first arising from a contrast between man and what is less than man; the second, between man and what is more. In the first case humanitas means a value, in the second a limitation...It is from this ambivalent conception of humanitas that humanism was born. It is not so much movement as an attitude which can be defined as the conviction of the dignity of man, based on both the insistence on human values (rationality and freedom) and the acceptance of human limitations (fallibility and frailty) from this two postulates result—responsibility and tolerance.”~~ (Garnham, 2000, p. 7) (Garnham, 2000, 7. p.)

A humanizmus történelmi alapjai arra a felismerésre nyúlnak vissza, hogy mindannyian emberi lények vagyunk. Az emberiség közös eredete még csak a csoport összetartozásának ösztönszerű készítéseit biztosította. Az emberiség nembeli sajátossága azonban belső diverzitásának növekedése lévén, az egyes csoportok szükségképpen elkülönöződtek egymástól, nyelvileg, genetikailag és kulturálisan. Éppen erre az elkülönöződésre volt viszont szükség ahhoz, hogy azután megszülessen az a felismerés, hogy az egymással mégoly

ellenséges viszonyba kerülő emberi csoportok mindegyike: ember. Ez a felismerés, mint tudjuk, nagyon hosszan alakult ki a történelemben, hiszen különböző alapokon (nem beszél a nyelvünket ≡: “néma”; nem a mi kultúránk szerint él ≡: “barbár”; más rasszjegyeket visel ≡: “kutyafejű”, “bűdös”, “alsóbbrendű”; nem rendelkezik a szabadságjogainkkal ≡: “beszélő szerszám”, stb.) egészen a legutóbbi időkig fennmaradt az a szemlélet, amellyel a “mi” és “ők” közti határokat meghúzó gondolkodás az “ők”-et többé vagy kevésbé igyekszik kirekeszteni az “emberek” kategóriából. De viszonylag korán megjelent a “humanitas” – az emberi közös nevező – felismerése is. Trencsényi Waldapfel Imre Iliász-elemzésében kiugró szerepet játszik az Iliász azon jelenete, amelyben Akhilleusz – saját apjára gondolva a trójai apa láttán -- kiadja halálos ellenségének, Hektórnak holttestét az azért könyörgő Priamosznak. Ez az empátia valóban **a “humanizmus” születése: az ellenséget nem pusztán elpusztítandó bestiának tekinteni, hanem – az embervolt közös nevezője alapján – megadni neki is valamilyen fokú tisztességet.** (Ez ekkor még nem jelenti az ellenségeskedés megkérdőjelezését: a háború végén magát az itt megszánt trójai atyát is lemészárolják, mégis nagyon nagy lépés a humanizmus útján). Hogy egy másik kultúrkör példájára utaljunk: hasonló szemléleti fejlődés játszódik le az árja hinduk mitológiájában is: míg első eposzuk, a Rámajána a dravida ellenséget még nem embernek, hanem ráksaszának (gonosz, állatias démonnak) ábrázolja – bár már itt is felvillantva “emberi lelkű” ráksasza-figurákat is --, a későbbi eposzban, a Mahábháratában már az ellenség táborában is olyan hősök szerepelnek, akiknek kijár a tisztelet, és a lelki empátia. (Az Iliászból sem csak az említett jelenetben érvényesül ez, hiszen egyes trójai hősöket Homérosz mindvégig nagy tisztelettel ábrázol). Persze mindkét példával kapcsolatban hozzátéhető: a humanitás korlátos, hiszen a trójaiak *olyan ellenség* voltak, akikkel a görögöket közös kultúrkör kötötte össze, a Mahábháratában már nem egy másik etnikum elleni háborút, hanem testvérháborút ábrázol, mégis ezek a korai példák annak a közeledésnek, amely később bármely emberi csoport között végbemehet, mihelyt a felek ráébrednek arra, hogy a “másik” voltaképpen megfelel a csoport saját emberdefiniójának.

A másik emberre vonatkozó emberieségi parancsolatok a legtöbb vallás elvárás-rendszerében megjelennek, (lásd például a Tízparancsolat “ne ölj!” tételét), ám ezt egyéb szempontok súlyosan korlátozzák (lásd az Ótestamentum megannyi, az Isten által helyeselt emberölését, leszűkítve ezzel az “ember” fogalmát a “választott nép” tagjaira, s azok közül is azokra, akik a “választottsághoz méltóan” szerepelnek.) Az újabb lépést az olyan univerzalisztikus vallások megjelenése jelenti, mint a buddhizmus és a kereszténység, amelyek e korlátokat is feloldják, és *általános* emberieségi követelményeket deklarálnak. Az Újtestamentumban ezt többek között az “*irgalmas szamaritánus*” története és az általános szeretetparancs képviseli. (És rengeteg konkrét helyzetmegoldás: a humanizmus gyakorlásának igen sok alapját mindmáig az Újtestamentumból meríti a keresztény kultúrkör emberiesége). **Az általános emberieségi követelmények megfogalmazásával a kereszténység egyszerre rombol le két, a “humanitás” előtt álló korlátot: az etnikai-kulturális különbözőség, és a szabad ember és rabszolga közötti határt, a mindenkiben közös *emberi lélekre* (s minden ember Isten-képmás voltára) hivatkozva.**

Ez óriási lépés, és még egy vonatkozásban is összefügg a “humanizmus” kifejlődésével. A korábbi vallásokban az ember alá van vetve a különböző isteni hatalmaknak. **A buddhizmus és a kereszténység az ember kezébe helyezi a sorsa feletti döntést: az emberi szenvedésből kiindulva, azok okait kutatván tudatosítja a változtatás lehetőségét és megadja annak útját: ezáltal valóban minden korábbinál ember-centrikusabb szemléletet alakít ki.** Meg is fogalmazza a fordulatot: “a szombat lőn az emberért, nem az ember a szombatért” (Márk, 2, 27). Ennek a fordulatnak a lényege fejeződik ki abban is, hogy

Isten *emberré* válik; a korábbi természetistenek, majd az emberi társadalom egyes sajátosságaiból elvont általános erő-istenek után ily módon *maga az ember istenül*: ember-isten lép a vallás középpontjába, Krisztus és Buddha. A buddhizmus gondolkodásának centrumából kikerülnek az istenek, a keresztény megváltó pedig eltörli az eredendő bűnt, amely miatt a teremtett világ feletti uralomra rendeltetett Ádám kivettetett az édenből: az ember a Földön (amely a paradicsomon *kívüli* helyből a menny és pokol közötti *közép* lesz) az (olykor feleselő szolga helyzetéből) a főszereplő helyzetébe jutkerül a Jó és Rossz, a felső és az alsó világ küzdelmében, amely küzdelem fő színterévé az emberi lélek válik. **A humanizmus térhódításában az egyik legfontosabb mondat az idézett “a szombat lón az emberért...”, hiszen ez azt jelenti, hogy az isteni törvény értelme az ember érdekeinek szolgálata.**

Az emberiség vallási törvényei egyfelől végképp kiemelik az embert az állatvilágból, meghatározva, hogy mi mindenben különbözik az “emberiség” az “állatiasságtól” (a másik ember védelmében megfékezve a másikkal ártó késztetéseket, sőt, ezzel ellentétes, a másikat segítő késztetéseket aktivizálva).<sup>6</sup> Másfelől éppen az ember gyarlósága, nem-isteni, nem-mindenható, oltalomra szoruló volta aktivizálja ezeket a másik embert segítő késztetéseket, a kölcsönös emberi *részvét* jegyében (mint ezt már a homéroszi példa is mutatta). A “humanizmus” – mint a fenti Garnham/Panofsky-idézet hangsúlyozza – az ember *alatti* és ember *feletti* között húzódó mezőben formálódik.<sup>7</sup>

Ugyanakkor persze a vallási humanizmus “vallási” lévén nem *teljesen* ember-centrikus; az ember azért alá van rendelve Istennek és Isten világrendjének, (a “szombat van az emberért”, de az ember meg Istenért), amiből pedig az is következik, hogy a humánus elvét Isten szolgálatának elve felülírhatja. Ezért a krisztusi szeretetparancs és a “tartsd oda a másik orcád is” tanítása (az Újtestamentum számos más humanista tanításával együtt) gyakran felfüggesztődik a kereszténység történetében, (főleg az egyház hatalmi tényezővé válása után), amikor úgy ítélik meg, hogy “Isten szolgálatának érdekei” fontosabbak.<sup>8</sup> (A paradox ebben az, hogy a konkrét esetekben *emberek* döntenek el, hogy mi jelenti az adott pillanatban “Isten szolgálatát” – a humanizmust itt az korlátozza, hogy a végső kiindulópont nem az “emberi”; ha ugyanis az “ember” -- az emberi Nem -- jelenti a kiindulópontot, akkor az egyes ember – tisztában lévén azzal, hogy ő csak egyik egyede a Nemnek, -- nem vindikálhatja magának a jogot arra, hogy az emberiség szempontját bármely más

---

6 Ilyen humanisztikus felismerések és norma-kinyilvánítások a világ sok más különböző, itt most nem említett kultúráját és vallását is jellemzik.

7 Ezt a hangsúlyozottan *emberközpontú* szemléletet terjesztik ki aztán egyes felfogások esetenként az élővilág többi szereplőjére is: az állatok védelme a buddhistáknál éppúgy mint a mai környezetvédőknél a *humanizmus* alkalmazása, (akár a lélekvándorlás hite áll mögötte, akár az ember és állat közti éles határok modernkori elmosódása).

8 Ez azt is jelenti, hogy éppen az, ami a közös embervolt alapján kialakított szolidaritás erkölcsi alapját adja, a közös Isten, melynek minden ember a “képmása” -- hiszen például a kereszténységben az általános szeretetparancs mint második parancsolat, az első parancsolatból, az Isten szeretetéből következik -- ismét megosztóvá válhat: korlátozva a szolidaritás teljes kiterjesztését a pogányokra és más hitűekre. Az az ellentmondás keletkezik, hogy az *egyistenhívő* vallások hívei a gyakorlatban a másik egyistenhívő vallás Istenét valójában *másik istennek* tekintik, s ebből következően híveit részben kirekesztik a teljes értékű embertársak köréből. (Lényegében ugyanezt teszik azokkal is, akiket a Sátán hívének minősítenek, s az egyszerűség kedvéért a másik vallás istenét többnyire azonosítják is a Sátánnal). Bár azt az óriási lépést már nem lehetett meg nem történné tenni, amely minden emberre kiterjesztette a potenciális testvérek halmazát (aki embernek született, az beléphet az igazhitűek, tehát a teljes értékű emberek körébe), de úgy kezdik értelmezni, hogy ha valaki nem él ezzel a lehetőséggel, arra nem vonatkozhat az alap-parancsolat. (Végképp paradox az inkvizíció azon “megoldása”, miszerint az /emberi/ közösség tagságára méltatlanná vált ember lelke éppen azáltal menthető meg e közösség számára, ha megfosztják az élettől).

szemponttal felülírja).<sup>9</sup>

### *A reneszánsz humanistái*

A továbblépés, a modern, világi humanizmus a reneszánszban jelenik meg (és a felvilágosodásban majd a romantikában – és az ezeket összekötő, negatív képzettársításoktól sem mentes “szentimentalizmusban” – fejlődik tovább; miközben fogalmába és az emberek mindennapi gyakorlatába továbbra is beépülnek olyan vallásos irányzatok hatásai is, mint a protestáns puritanizmus, vagy a pietizmus). Hogy mit is nevezhetünk “humanizmusnak”, nagyrészt e korszakok értéknyilvánításaiából áll össze.

**A továbblépés lényege az emberközpontúság egyértelművé tétele, az “evilágiság” hangsúlya** (akár a vallásos hit megőrzésével, akár anélkül), jelentse ez az “evilágiság” akár a világ dolgai iránti közéleti elkötelezettséget, akár az élet *privát élvezetét*.<sup>10</sup> Ennek az evilági emberközpontúságnak alapja a *minden ember közös sorsára* való hivatkozás (amit a humanizmus hajnalán a “haláltánc”-műfaj helyez a figyelem középpontjába: a nagy járványok – a mindenkit elérő halál -- és a /reneszánsz/humanizmus születésének kapcsolatát nagyon sokan kimutatták már, éppen Petrarca és Boccaccio kapcsán is). **A közös emberi sors mellett a másik pillére az evilági humanizmusnak a természet törvényeire való építés:** a vallási humanizmus elhatárolja az embert az állati léttől, és azzal szemben “felfelé”, az ember feletti, mennyei szféra felé vonja; a természet törvényei felé fordulás megtartja az állattól való elhatárolódást, de ugyanolyan határvonalat von a természetfölöttivel szemben is, azt hangsúlyozván, hogy az ember a (földi) *természethez tartozik*. A természet felé fordulást ekkor mint különös figyelmet kívánó értéket hangsúlyozzák.<sup>11</sup> **A harmadik fontos pillér, amit a reneszánsz humanisták az antikvitásban fedeznek fel, a mértékeszmény: a közép, a mérték emberléptéket, és megint csak az állati és isteni közötti középhezelytet jelent.** Ez az *ember* helyzete, s így az értékrend kiindulópontjává az ember válik. (A mértékeszmény nagyon lényeges eleme a humanizmusnak, mert ennek jegyében minden emberellenes cselekedet mértéktelennek, s ezért emberhez méltatlannak nyilvánítható; s azért is, mert többé-kevésbé egzakt fogódzót nyújt annak egyébként mindig bizonytalan – s teljesen persze a mérték-eszménnyel sem lefedhető -- meghatározásához, hogy mi is lehet a Nem szempontjai

<sup>9</sup> Asimow szimbolikusan pontosan kifejezi ezt a robotika három törvényében, amelynek első tételét: “a robot nem okozhat kárt emberi lényben” – sapienti sat -- *semmi* sem írhatja felül.

<sup>10</sup> “A humanizmus jellegzetesen polgári képviselői, a gazdaságilag fejlettebb városállamok polgárai is fájdalmas rezignációval, más esetekben türelmetlen indulattal szemlélték a pénz fetiszizálódását, a kalmárok mértéktelen önzését, az emberi kapcsolatok már Petrarca avignoni leveleiben is oly mesterien jellemzett eldologiasodását. Mégis elkülöníthető a *XV. századi itáliai humanizmus firenzei vonulata*, amelyben jellegzetesen jut kifejezésre a reneszánsz polgárság ideológiájának *világi* irányultsága és az *antik kultúra* különleges kultusza. (...) A nemesi értékrenddel e tudós humanisták tudatosan állítanak szembe *polgári* elveket: az ember értékeit nem a vérségi kapcsolatokra, hanem a tevékenységen alapuló érdemre alapozták; új, polgári műveltségeszményt képviseltek, amelyet az emberközpontúság, a földi élet dicsérete, a természet kultusza jellemez. Más szóval: a firenzeieknél a ’bámult ókori klasszikusok tekintélye’ az újonnan felismert *evilági* – emberi és természeti – értékek tiszteletével társult. (...) Ezzel összefüggésben különíthető el (...) egy olyan világi művelődéseszmény, amely a nevelés, az ’eszmélkedő társalgás’ céljaként a tökéletes és harmonikus ember formálását jelöli meg.” (Huszár, 364. p.) Ehhez társul a közéleti elkötelezettség, de már ekkor feltűnik a közéletet elutasító “széplélek” is. (Huszár, 1977, 365. p.) “A *cselekvő élet szépségét* hirdetik; mások a *vita privata* hirdetői és megvalósítói: fényűző kertjeik csendjében teremtik meg a maguk számára a vauclose-i magány hangulatát.” (Huszár, 1977, 366. p.) 11 Ezt persze a fennálló szemléleti rendszer logikája szerint is meg kell indokolniuk. “Az embernek tanulmányoznia kell az életet, gyönyörködnie kell benne, el kell rágódnia rajta, hogy méltó hálát adjon érte annak, akitől ajándékba kapta. Semmi méltatlan nincs abban a gondban, amit Istennek erre az adományára fordítunk, hiszen hajszalra el kell vele számolnunk; nem tréfaság az, hogy természetes állapota szerint vezesse önmagát és életét, elvégre Isten ezt kifejezetten és komolyan néki adta.” (Charron, 1984, 422. p.)

szerint a leghelyesebb). Már Petrarcanál hangsúlyt kap mindhárom pillér. A humanisták fő témái ezekre a pillérekre épülnek. Az *emberi* közös sors alapelemeként fontos témává válik a halálhoz való viszony (az üdvözülés/elkárhozás ezt elfedő, az élet-halál kérdését a “túlvilági élet” fogalomkörébe transzcendáló vallási fogalomrendszerével szemben). Az evilági létet a túlvilági életnek alárendelő vallási értékrendszerrel szemben ugyanakkor nagy hangsúlyt kapnak a reneszánsz humanistáinál az ember számára lehetséges *örömök*, és a halálfélelem és az életöröm közös “edénye”, az emberi *psziché*. Ezzel is összefüggésben a keresztény etika nagy témái közül (Szent Ágoston és Boethius korábbi állásfoglalásaihoz visszatérve) **újra középpontba kerül a szabad akarat kérdése; eszményként fogalmazódik meg egyfelől a személyiség autonómiája, másfelől – az ettől elválaszthatatlan<sup>12</sup> – tolerancia.**<sup>13</sup> A reneszánsz humanisták, akár klerikusok, akár világi “értelmiségiek” – a modern “értelmiség” születése éppen önük érhető tetten – olyan szellemi termelő csoportként szerveződnek meg, amelynek fő szervező elve maga a közös szellemi tevékenység. Míg a középkorban minden szellemi termelő vagy az egyház vagy az állam megbízottjaként tevékenykedik, tehát mint gondolkodó, elsősorban egyházi (vagy udvari) ember, itt, a reneszánsz humanistáknál – részben az egyház mintájára – levelezési hálózatával **maga a szellemi termelő közösség szerveződik meg, s válik olyan önálló szerveződéssé, amelyben az egyházi személyek is elsődlegesen mint e szellemi közösség tagjai, mint a közös értelmiségi eszmények jegyében gondolkodók jelennek meg.**<sup>14</sup> Ezek a közös eszmények részben az eddig említettek, részben pedig olyan, a (kialakuló) értelmiségi léthez kapcsolódó értékek, mint a *filologikus gondolkodás* és a *tapasztalati érvelés* kialakulása (a “tudományosságnak”, mint az új, hangsúlyosan a szellemi termeléshez köthető, s ugyanakkor emberközpontú legitimitási alap kifejlődésének feltételei); a “tanuló”-eszmény,<sup>15</sup> a “megítélő” (s a világ törvényeit nagy mértékben annak esztétikumán keresztül

12 Hiszen az emberi személyiség, mint korábban erről volt szó, az ember nembeliségéből származik, s így autonómiája csak a Nem közös értékeként alapozható meg, ez viszont feltételezi a többi ember autonómiájának elismerését, vagyis a többiekkel szembeni toleranciát. (Amikor a személyiség autonómiáját úgy fogalmazzák meg, hogy csak az emberek egy csoportjára tartják érvényesnek, akkor lényegében a “Nem” fogalmát szűkítik le arra a csoportra; a személyiség-autonómia elismerésének és a toleranciának érvényességi határai azonban általában együtt mozognak, mint ahogy a személyiség-autonómia elismerésének és a toleranciának *mértéke* is).

13 Itt nem pusztán a keresztény teológia önfejlődéséről és világiasodásáról van szó, hanem például iszlám hatásokról is. Az antik filozófia iszlám közvetítésén kívül itt megemlíthető a kereszties háborúk tapasztalata is, amely új impulzust adott annak a gondolatnak, hogy az idegen-ellenséges kultúra értékeinek tisztelete még élethalálharcot vívó vallások esetén is lehetséges. (Túlélési stratégiák című könyvünkben hangsúlyoztuk például Szaladinnak az európai lovageszményre – annak humanisztikus elveire – gyakorolt hatását is: nem véletlen, hogy a felvilágosodás újabb humanista hullámában Lessing Bölcs Náthánja éppen Szaladin köré fűzi a kultúrák-vallások-emberek közötti tolerancia és megértés tanítómeséjét).

14 Ezért bizonyos szempontból e korai értelmiségi közösség autonómabb, a szellemi termelés érdekeit közvetlenebbül képviselő, világosabb öntudatú, mint a kifejlett polgári társadalom [kifejlettebb-nagyobb tudáshalmaz birtokában lévő s ugyanakkor](#) szakosodottabb értelmisége. Ezzel függ össze az is, hogy a “psziché” felé forduló figyelem ekkor még legalább annyira vizsgálja a *közéleti részvétel pszichológiai összetevőit*, (lásd a szellemi termelés mint társadalomalakítás szerepéről korábban mondottakat), mint a magánlét alakításának (a polgári társadalomban egyre fontosabbá váló) lelki tényezőit.

15 “Az erénynek nem szokása, hogy kérkedjék, sem, hogy önmagát csodálja (...) örökké magasabbra törekszik, magát másokhoz mérve szüntelenül kevésre tartja (Petrarca, 1984, 13. p.)

megragadó) attitűd,<sup>16</sup> a *műveltség* fontosságának<sup>17</sup> hangsúlyozása, az *antidogmatizmus* (a szellemi termelés elé külső korlátokat állító hatalmi-tekintélyi szempontok elleni “szabadságharc”), s természetesen a *szabad akarat*, a *személyiség-autonómia* és a *tolerancia*<sup>18</sup> elvei is fontos mozzanatai ennek a felszabaduló szellemi termelői attitűdnek.<sup>19</sup> S mindezek az elvek és értékek – hozzáadódva az antikvitásban és a kereszténységben kialakult humánium-kritériumokhoz -- részévé válnak a modern humanizmus-fogalomnak is.

Mind az emberközpontúság, mind a szellemi termelés feltételeinek biztosítása hangsúlyossá teszi a *béke* értékét. A **“béke” (szemben a fennálló hierarchiák alapjául szolgáló és azokat újratermelő háborúskodással) mintegy a szellem összekötő szerepének szimbólumává válik.**<sup>20</sup> Erasmus, miután megállapítja, hogy a természeti *világban harmónia uralkodik*, minden állat békében élve a maga *Nemével*; ezt az emberre vonatkoztatva úgy terjeszti ki, hogy [a természet]

16 “Az Isten mint legfőbb építőmester a világnak szemünk elé táruló épületét, istenségének e fenséges templomát titkos bölcsességének törvényei szerint ácsolta össze. a mennybolt fölötti régiót szellemekkel ékesítette, az éteri köröket örök lelkekkel népesítette be; az alsó világ szennyes, mocskos vidékét mindenfajta élőlényrel töltötte meg. Mikor azonban befejezte művét, az építőmester úgy óhajtotta, legyen valaki, aki a roppant mű értelmét mérlegelje, szépségét szeresse, nagyságát csodálja. Ezért mikor már mindent véghezvitt – mint Mózes és Timaiosz tanúsítják -- , eltökélte, hogy megalkotja az embert.” (Pico della Mirandola, 1984, 213. p.) Itt a világot *értékelő* szellemi termelő attitűdjén kívül (aki az “embert” ily módon mintegy szellemi termelőként definiálja), figyelemreméltó az is, hogy az Isten e szövegekben (és a kor szemléletében) elsősorban mint demiurgosz, s a metaforákban elsősorban mint (az embert sárból meggyúró) fazekas és mint építőmester jelenik meg. Ezek a szerepek ugyanakkor az (alkotó) szellemi termelőnek is metaforái. E szimbolikus szinten *azonosítás* történik az alkotó isten és az alkotó ember között, s ez az “isteni” emberiesítésének és az ember istenítésének, ennek a reneszánsz humanizmusban megkezdődő-nagy lendülettel folytatódó folyamatnak egyik kulcslépése. Lásd az “építőmester” metafora további gazdag történetét az Isten szerepére ácsingózó ember szimbólumtárában a szabadkőművességtől a “szocializmus építéséig”.

17 A műveltség a humanisták kezében hivatkozások tömegének felsorakoztatását is jelenti: ezek többnyire azt a szerepet játsszák, hogy *analógiákat* képezzenek a (többnyire antik) forrásokban említett hajdani jelenségek és a “jelenkor” között. Az analógiás gondolkodás (persze korlátaik tudatosítva és beépítve) a szellemi termelés innovatív mozzanatának egyik legtermékenyebb eszköze.

18 Már-már a huszadik századi kulturális antropológia kulturális relativizmusa bukkan fel a humanisták *toleranciát* (a különböző kultúrák összemelési közös nevezőjét) hirdető szövegeiben: “Ha ezekről a szokásokról kell ítélni, nagy a zsvaj és a civakodás: a tudálékos közrendű tökfaj nem feszélyezi magát, hiszen föltűrt ingujjal lát neki, barbárságnak és hülyeségnek tart mindent, ami nincs ízlése szerint, vagyis a szokott közös módon, s ami nem szokás az ő megjében. S ha azt mondják neki, hogy a mi szokásainktól és divatunktól meghökkent emberek éppígy beszélnek és ítélnék róluk, akár csak mi az övéikről, akkor a szavukba vág a maga ismeretes módján: amazok bárgyú barbárok – tehát megismétli, amit már mondott.” (Charron, 1984, pp. 442--443). Persze a tizenhatodik század még nem a huszadik, s ezért a humanisták e korai antropológiája a későbbi korok szemével nézve csak korlátozottan humanista. Jogos ezzel kapcsolatban Samir Amin Hardt és Negri-idezte kritikája is:

“On the one hand, Renaissance humanism initiated a revolutionary notion of human equality, of singularity and community, cooperation and multitude, that resonated with forces and desires extending horizontally across the globe, redoubled by the discovery of other populations and territories. On the other hand, however, the same counterrevolutionary power that sought to control the constituent and subversive forces within Europe also began to realize the possibility and necessity of subordinating other populations to European domination.” (Hardt—Negri, 2002, pp. 76--77). [A humanista jezsuita]. „Las Casas (...) recognizes that humankind is one, but cannot see that it is also simultaneously many”. (Hardt—Negri, 2002, 116. p.)

19 Ebben a korban idesorolható még az egyes humanistáknál (Pico, Cusanus, stb.) jelentős szerepet játszó *misztika* is, minthogy a misztikusnak (az egyházi gondolkodás számára gyakran az eretnecség szélén táncoló) attitűdje a transzcendenssel való közvetlen kapcsolatfelvétel folyamatában jellegzetesen szellemi tevékenység; annak egy sajátos megnyilvánulása, amit az előző fejezetben “a szellem embere”-funkcióként jellemeztünk.

20 Morus Utópiájának alapvetően a szellemi termelés értékeit preferáló lakói csak a honvédő és a felszabadító háborút ismerik el jogosnak, de minden formájában megvetik a háborút, (s ha rákényszerülnek, szellemi termelőkhöz méltóan a háborúban is az észet tekintik mértékadónak). A béke-eszmény (és a tolerancia-eszmény) jegyében teljes a vallásszabadság: más vallás sértése, tagadása tilos (Morus, 1910). Az utópia szellemi termelői jellegét az is mutatja, hogy az Utópia-lakók a szellemi élvezeteket preferálják, mint legmagasabb rendű élvezeteket, s igyekeznek kizárni társadalmukból a verseny konkurencia-képző hatásait.



“<sup>22</sup>úgy akarta, hogy az embernek ne csak kellemes legyen a béke, hanem ne is tudjon élni nélküle. Ezért úgy osztotta fel közöttük a testi és lelki adottságokat, hogy senkinek sem adott mindenből, így tehát mindenki rászorul a többiek segítségére. **Nem mindenkinek jutott ugyanabból, még csak hasonló adottságokkal sem rendelkezik mindenki, éppen azért, hogy csak a kölcsönös barátság lehessen az, ami ezeket a különbségeket kiegyenlítheti és ezeket a hiányokat pótolhatja.**”(Erasmus, 1948, 43. p.)<sup>21</sup> (Kiem.: K. Á.—K. G.) (Itt a béke, az embertársi együttműködés eszményét kifejezetten az ember nembeli sajátosságából: individualitásokban-létezéséből vezeti le).

Még nyíltabban jeleníti meg a béke-eszményt *mint szellemi termelői érdeket* a reneszánsz humanizmus születésének pillanatában Dante: “<sup>23</sup>És mert az egyes ember okossága és bölcsessége békében és nyugalomban gyarapodik, nyilvánvaló, hogy az emberi nem a béke nyugalomban szabadon jut el saját tevékenységének megvalósításához (...) az egyetemes béke mindazon dolgok közül a legfőbb jó, melyek az emberi boldogság elérésére vannak rendelve.” (Dante, 2003, 11. p.)

**Nagyon fontos a humanista gondolatok között az *aktivitás* mozzanata, a keresztény szabad akarat eszmény és a “<sup>24</sup>jóra való restség” bűnként-értékelésének továbbgondolása; a szabad szellemi termelő *alkotói öntudatával* ötvözve ezeket az elveket.**

Pico della Mirandola az Isten szájába adja alábbi, az embert szinte himnikusan ünneplő szavait: A “többi teremtmény a maga meghatározott természete folytán az általunk előírt törvények közé kényszerül, örökre meghatározva. Téged nem fékez semmi kényszer, téged szabad akaratodra bíznak, az fogja természetedet megformálni. A mindenség közepébe helyeztelek, nézz körül, hogy mi a legkedvedszerintvalóbb a világban. Nem alkottunk sem éginek, sem földinek, sem halandónak, sem halhatatlannak, hogy önmagadat, amilyennek csak akarod, döntésed és rangod értelmében magad alakítsd ki, s mint a fazekas, abba a formába gyúrd át, amelyik inkább tetszik. Lelked végzéséből lesüllyedhetsz az alacsony, állati világba, és újjászülethetsz a felsőbb, az Isten világába.” (Pico della Mirandola, 1984, 214. p.)

Mínthogy a szellemi termelők humanista közössége a termelés egészétől távol, a szellemi élet elvontságában szerveződik meg, kezdetben a “humanizmus” az anyagi létből való elhatárolódásban jelentkezik.

Miként a szellemi és testi vágyak, az “égi” és “földi” szerelem szembeállítására kapcsán Ficino fogalmaz: “Az első Venusról, amely az értelemben van, azért mondja, hogy az égtől született, anya nélkül, mivel az ’anya’ a fizikusok szerint az ’anyag’. Az értelemről azonban az anyagi test minden társulása idegen.” (Ficino, 1984, 193. p.)

Ám egy évszázaddal később már nem az anyagi tagadása, hanem annak *irányítása* jellemzi a

<sup>21</sup> Figyelmünkre méltó, hogy ezt a béke-eszményt összefüggésbe hozza azzal is, hogy elítéli a különböző “<sup>25</sup>iskolák” vitáit, s ezek *szintézise* mellett foglal állást (ami, mint láttuk, a szellemi termelés logikájának a tökélogika fölé kerekedésének is feltétele). Persze Erasmus még nem a szellemi termelési mód, hanem a polgári-tőkés társadalom kialakulásához asszisztál, s ennek megfelelően inkább az *individualitásból*, az egyéni érdekből vezeti le a maga béke-eszményét is, mintsem közvetlenül a Nem érdekeiből.

“szellemit” a humanista szemében:

“Ember vagyok, semmi, ami emberi, nem idegen tőlem’: az ember lélek és test, kontárság volna széthasítani ezt az építményt, kettéválasztani ezt a testvéries és természetes köteléket; éppen fordítva, kölcsönös jószolgálatokkal kell összetapasztani; hogy a szellem ébressze és élénkítse a nehézkes testet, hogy a test lehúzza oly gyakran ünneprontó légiességét; a szellem pártolja és kegyelje testét, akár a férj az asszonyát, ne kössön belé, ne gyűlölje. Nem helyes visszautasítani a részvételt a természetes élvezetekben (...)” (Charron, 1984, pp. 421—422).

A reneszánsz humanizmus természet-felé fordulásával, evilágiságával ez a megfogalmazás van inkább összhangban.

**A reneszánsz humanizmus szellemi termelői azonban mindvégig küszködnek azzal a kettősséggel, amit szerepük felszabadulásának öntudata és e szerepnek egy szűk értelmiségi elitre korlátozódó hatása jelent.** Ennek a kettősségnek a jegyében fogalmaz a humanista hálózat egyik legfőbb szervezője, Erasmus is. “A balgaság dicséreté”-ben egyfelől egyértelműen a *szellemi szféra fölényét* hirdeti a nem-szellemivel szemben, (kigúnyolva mindazt, amiben annak hiányát látja), másfelől viszont a “szellem embereit” mint *életidegeneket* gúnyolja ki a reneszánsz (polgári) “életesség” jegyében. A “balgaságot” egyfelől negatívumként ábrázolja, s a “gazdagság gyermekének” nevezve – mintegy a szellemi és gazdasági logika szembeállításával – megelőlegezi a polgárától független, azzal szembehelyezhető szellemi termelői nézőpontot; másfelől számos pozitív (illetve ambivalens) vonást állít szembe a száraz “bölcseességgel”, a “balgaság oldalán”: dicsőségvágy, hősiesség, szenvedély, vitalitás, s megállapítja, hogy a gyakorlat sikeressége gyakran nem a bölcseességnek, hanem éppen a szemérmertlenségnek vagy vakmerőségnek köszönhető. Az “élet” olyan realiztikus ábrázolását nyújtja, (Boccaccióhoz és más humanistákhoz – vagy éppen Cervanteshez -- hasonlóan), amelyben nem lehet egyértelműen állást foglalni az eszmények és a valóságos világ ütközésében; hol ezeket, hol amazt érezzük inkább az “emberért valónak”.<sup>22</sup>

Még élesebb az ellentmondásosság Machiavelli munkásságában. Machiavelli egyfelől azért sorolható a reneszánsz humanisták közé, mert azokkal együtt a szó hétköznapi értelmében vett humanista értékeket képvisel, úgy látja azonban, (s e véleményében a mai napig igen sokan osztoznak) hogy mivel a humanista értékeken alapuló döntések, cselekedetek nem eléggé elrettentőek, ezért a “gonoszság” legyőzi őket, s így hirdetésük-követésük veszélyes, és sok esetben kártékony. Másfelől Machiavelli annyiban is “humanista”, hogy osztozik kortársai ember-centrikus kiindulásában, ami egyúttal azt is jelenti, hogy *emberi* (és nem isteni, eszményi) törvényeket vizsgál, s ezekből jut el a relativizmus erkölcsi szentesítéséig.<sup>23</sup> Ha egyfelől jogosan figyelmeztet is arra, hogy a “humanizmus” igen veszélyes lehet (a “gonoszság” nagyobb hatalomra segítségével): a “pokol kapujához vezető út jószándékkal van kikövezve” bölcseessége, meg a “ne állj ellent a gonosznak” elve körüli tizenkilencedik századi viták ezt az álláspontot visszhangozzák; másfelől ugyanilyen veszélyes Machiavelli “humanizmusa”, az ellentmondásos “emberi természetből” való kiindulása is, amennyiben

22 A “bölcseesség”-eszményben a polgári és értelmiségi racionalizmus, a vele szembekerülő világ ellentétes értékeiben (a humanisták által előtérbe helyezett) természettörvény nyilvánul meg; s úgy tűnik, ekkor a természettörvénynek (a humanista evilágiságnak, életességnek) van nagyobb hatása a gondolkodásra.

23 Mint később még visszatérünk erre, Marx, csodálva Machiavelli realizmusát és történelmi materializmusát lényegében felmenti erkölcsi relativizmusát is, és a (történelmi) relativizmus jegyében elhanyagolja a szembenézést az “örök”, “abszolút” törvények, értékek kérdésével.

olyan megoldásokat hagy jóvá, amelyek antihumánus következményekhez vezethetnek. (Még a humánus célok érdekében megengedett nem-humánus eszközökre is igaz, hogy alkalmazásuk magához a célhoz vezető utat rombolja le: a “cél szentesíti az eszközt” tétele éppen *gyakorlatilag* nem érvényes).

Egyes reneszánsz humanisták illetően ellentmondásos megoldásai a “humanizmus” képzetkörének a reneszánsz korszakában még össze nem egyeztetett összetevőiből következnek. A humanizmus “emberért-valósága” az emberies eszmények megfogalmazásához és követéséhez, az emberből való kiindulás, az emberire alapozás viszont az ember tökéletlenségének felismerésén keresztül e tökéletlenségek elfogadásához, szentesítéséhez, az eszmények feladásához vezet. Mindez annak köszönhető, hogy **a reneszánsz humanisták kis szellemi termelői csoportja még túl kicsiny ahhoz, hogy a maga már felismert történelmi szerepét önállóan betölthesse, más, nála nagyobb hatalmakra kell támaszkodjék,<sup>24</sup> s ezért alá kell vetnie saját eszményeit azok logikájának (a fennálló viszonyok emberi “valóságának”).** A szellemi termelési mód kifejlésével azonban ez az ellentmondás feloldhatóvá válik. A “humanista” eszmények reális alapjainak jelenléte az ember antropológiai lehetőségei között (és a szellemi termelési mód adekvát értékrendszerében) éppúgy kimutatható és kiaknázható, ahogy a polgári társadalom és etika kifejlődése megcáfolta például a szerzésvágy vagy az individualitás kibontakozásának összeegyeztetlenségét a közösség érdekeivel.

Mi tehát a humanizmus? A *reneszánsz* humanistáinak válasza szerint az emberre, mint a természet középpontjában álló tényezőre összpontosuló figyelem, a világ emberért-valóságának hirdetése, az emberi tulajdonságok ismerete, s ennek alapján az emberi különbözőségekkel szembeni megértés, az ember által létrehozott kulturális javak ismerete és tisztelete; a békés, összhangteremtő megoldások keresése. És, mint minden “humanizmus”: az emberi élet és méltóság középpontba állítása és védelme:-

“A sok bűn közül mérhetetlenül gyűlölöm a kegyetlenséget, minden bűnök e legaljasabb formáját” – fakad ki kora megannyi antihumánus tapasztalata nyomán Montaigne. – ““Jobban megborzongat az élő emberi test kínzása és sanyargatása, mint a vadak hullasütése és emberevése” (Montaigne, 1984, 370. p., 371. p.)

A reneszánsz humanisták a keresztény hagyomány humanizmusát “evilágiasították”, megpróbálták az emberből levezetni (a transzcendens megalapozás helyett az egész humanista gondolkörnek immanens megalapozást adni) és – mint korai “értelmiségiek”, összekapcsolták a humanizmus fogalmkörét a szellemi termelés szempontjaival. Nem véletlen, hogy éppen ekkor születik meg (először csak ezen elő-értelmiség csoportelnevezéseként) a “humanista” fogalma, s válik később annak a magatartásmódnak az elnevezésévé, amelynek már a korábbi emberséges magatartások is a megnyilvánulásai voltak. A valláserkölcsejében emberségesen viselkedő keresztény *ebben az értelemben* még nem “humanista”, hanem “theista”: a másik ember iránti “jóságával” az *Istennek* tetsző cselekedetet hajt végre. A “humanista” *ember-volta miatt* (egy emberközpontú világnézet jegyében) emberséges. Amikor “keresztény humanizmusról” beszélünk, ez már azt jelenti, hogy a keresztény gondolkodásba integrálták a humanizmust. A humanizmus világiasítása ellenére sem ellentétes a keresztény erkölccsel, hiszen Jézus az Isten szeretete mellett a másik meghatározó parancsolatként eleve a másik ember (ember-volta miatti) szeretetét hirdeti. (Máté, 22, 39; Márk 12, 31). “Humanista” tehát lehet valaki éppen azért is, mert keresztény;

24 Mindez többé-kevésbé még az előző lábjegyzetben szereplő Marx helyzetére is érvényes.

az evilági humanizmus (és a humanizmus mint “izmus”, mint önelvű irányzat) megjelenése ehhez csak azt tette hozzá, hogy megkérdőjelezte az érvényét annak a máig is gyakran hangoztatott feltevésnek, hogy *csak* hívő ember lehet igazán erkölcsös (és humanista).

A legfőbb legitimáló erő helyzetébe pedig mindinkább (a modern tudományosság tárgya), a “természet” került.<sup>25</sup> Amikor Isten világát “természetnek” kezdik nevezni, (amikor a természetet már nem Istentől függő, az isteni törvényeknek alávetett, kiszolgáltatott entitásnak tekintik, s így leválasztódik a teológiai horizontról), ez már egy *materialista* szemléleti fordulatra utal. A természet (natura): *szülött* (nem teremtett); amelynek alapvető létrehozója inkább az anya-anyag (mint az atya-isten).

### *A felvilágosodás és romantika (szentimentális) humanizmusa*

Az európai gondolkodás (és a humanizmus alakulása is) ebben az irányban megy tovább. A **“felvilágosodás” filozófusai – s különösen Rousseau – a természetből kiindulván az emberiséget a természetből, a természetiségből és a természetességből vezetik le, a “természetit” az ideális, harmonikus őállapotnak tekintve.** Az ember annál “humánabb”, minél természetibb. Ez egyfelől kétségkívül igaz, hiszen az ember a természet része, másfelől azonban problematikus éppen a humanizmust (amely feltételezi, hogy az ember nem egyszerűen természeti lény, hanem egy *speciális* természeti lény, a “homo sapiens”) abból a természetből levezetni, amelynek számos eleme nem “emberi”, hanem természeti módon – azaz gyakran “*bestiálisan*”, vagy éppen “*vegetálva*” – viselkedik. A felvilágosodás gondolkodói azonban gyakran összemossák az ősi emberit a természetivel, és ekként idealizálják. [Holott](#) ~~Az~~ [Azonban](#) már az ősi emberek társadalma (a felvilágosodásban idealizált “vademberek” társadalma) is szervezett, nembeli társadalom, s mint ilyen csak félig természeti. (Társadalmát a természeti törvények jegyében szervezi meg, hiszen a természet részeként másként nem is tudja, de ugyanakkor nembeli specifikumára támaszkodva tudatosan el is különbözteti a természet többi részétől). A felvilágosodástól kezdve azonban mindinkább **tért nyer**<sup>26</sup> – s a **pszichoanalízisen keresztül a huszadik századvég hedonizmusáig hatol – az a feltételezés, hogy a “társadalmiság” olyan mesterséges képződmény, amely elfojtja az emberi lét természetes alapjait. Pedig éppen a társadalmiság, a sajátos emberi társadalom megszerveződése hoz magával számos, az embert éppen hogy felszabadító, (és a humanizmust is kibontakoztató) következményt.**<sup>27</sup>

A felvilágosodást manapság gyakran vádolják azzal, hogy ez volt az ipari társadalom zsákutcájának kezdete, s legfőbb tragikus vétsége az ember természet feletti uralmának (s ezzel az emberi világ természeti alapjai lerombolásának) megindítása. A felvilágosodás (egyoldalú) racionalizmusának ebben valóban szerepe van, de Rousseauék naturalizmusa által az ezzel ellentétes (s a mai civilizáció-kritikában is kimutatható) másik véglet is a

<sup>25</sup> “A lélek nagysága nem a fennkölt, hanem a természetes viselkedésben mutatkozik meg igazán.” (Montaigne, 1984, 402. p.)

<sup>26</sup> Alapjai már például Hobbesnál is megjelennek...

<sup>27</sup> [A felvilágosodás szemlélete éppen ezért magában hordja a humanizmus-fogalom kettéhasadását is. Foucault megfogalmazása szerint: “a XIX. században létezett egy gyanakvó humanizmus, amelyik ellenséges és kritikus volt a tudománnyal szemben, és egy másik, amely ellenkezőleg, ugyanabba a tudományba helyezte reményeit” \(Foucault, 1991, 105. p.\); ez így is van, s nem azért van így, mert a felvilágosodás ellentétbe kerül a humanizmussal, \(bár amit Foucault állít, hogy \*feszültségben van vele, igaz lehet\*\); hanem mert a \*társadalomhoz való viszonyban hozza létre azt a kettős kritikai alapállást, amely vagy a természet nevében gyakorol kritikát az adott társadalom \(és a természettel hadakozó tudománya\) felett, vagy pedig egy olyan “jobb” jövő absztrakciója nevében, amelynek irányába éppen a tudomány eszközeinek felhasználásával haladhat az emberiség.\*](#)

felvilágosodás számlájára írható, ott gyökerezik. S *mindkét* véglet a nembeliség szemléletének gyengülésével jár. A természetelv dominanciája azért, mert az embert természetiségéből<sup>28</sup> – s nem

elsődlegesen nembeliségéből -- vezeti le (szemben például a keresztény tanítással, hiszen mikor Jézus azt mondja, hogy “amennyiben megcselekedtetek eggyel emez én legkisebb atyámfiái közül, énvelem cselekedtetek meg” /Máté, 25, 40/, ezzel azt is mondja, hogy minden egyes ember részese annak az emberi Nemnek, amelyben Jézus Krisztus által az isteni elem is jelen van, s *ebből* – vagyis az *ember* “istenivé” magasztosított, s ezzel a magánvaló “természetinél”<sup>29</sup> sokkal aktívabb “magáértvaló” nembeliségéből -- vezeti le a humánus kötelezettségét). A másik véglet, a “természet leigázása” pedig egyrészt azért jár a nembeliség szemléletének gyengülésével, mert -- mint erre korábban napjaink környezetvédői kapcsán utaltunk – következményei az ember ellen is fordulnak; másrészt mert a *leigázás* mozzanatát tartalmazza, márpedig minden “külsőhöz” való viszony leképeződik a belsőben: a természet leigázása elválaszthatatlan az emberi társadalmon *belüli* uralmi attitűdtől, s ez a Nem nézőpontja helyett részérdekek erőszakos érvényesítésének nézőpontját hozza magával. Rousseau naturalizmusában már az erre való reakció is benne van: a “természetes vadember” és a “szabad természet” melletti kiállása egyúttal a tőke alávettettjei melletti kiállás is (Marx éppen emiatt tekinti elődjének). **A felvilágosodás naturalista humanizmusának hozadéka** éppen ez: (a “természet” nevében) **az alávettetés megkérdőjelezése**. (Aa korábbi humanizmusok nem kérdőjelezték meg az alávettetés elkerülhetetlenségét, csak enyhíteni igyekeztek az ebből adódó terheken, és legfeljebb megváltódást ígértek az alávettetés szenvedéseiből). A felvilágosodás humanizmusa azonban a “Természet” ezen kitüntetett szerepe folytán megint nem immanens, hanem (ezúttal a Természethez) transzcendált humanizmus.<sup>30</sup>

**A felvilágosodás korának másik jelentős fejleménye az (általános) intimizálás.** Ez a magánembernek és az emberi individualitásnak a reneszánszban meginduló és a

---

28 Filozófiai megközelítésében Marx is ennek a természet-fetiszizmusnak, ha úgy tetszik, “naturalizmusnak” a hatása alatt áll. A Gazdasági-filozófiai kéziratok ismert passzusában ezért ír így: “a kommunizmus, mint kiteljesedett naturalizmus = humanizmus, mint kiteljesedett humanizmus = naturalizmus, ez az ember és a természet, ember és ember közti ellentmondásos harc *igazi* feloldása, az egzisztencia és lényeg, a tárgyiasulás és öngazolás, a szabadság és szükségszerűség, az egyén és nem közötti harc *igazi* feloldása.” (Marx, 1981, MEM 42. 107. p.) A kapitalizmust meghaladni hivatott társadalom meghatározásaként kialakított kommunizmus-fogalom összezsúfolása a sosemvolt “természeti” “öskommunizmussal”, -- s az antikapitalista (humanizációs) program ebből adódó leegyszerűsítése a “kommunizáló” gesztusra – többek között ennek is köszönhető.

29 Lukács kimutatja, hogy a humanista természetjogi gondolkodás korlátja, hogy a “természeti egyenlőség” talaján lényegében ugyanazt az *egyenlősítő* jogszemléletet képviseli, amiről, mint az előző fejezetekben utaltunk rá, Marx bebizonyítja, hogy az voltaképpen az *egyenlőtlenség* joga. (Lukács, 1976, pp. II/221--222). [Egyébként már Hegel hangsúlyozza, hogy az egyenlőség nem a természettől való. Ami természetadta, az éppen hogy az egyenlőtlenség \(Hegel, 1981, 318. p.\)](#)

30 A felvilágosodás azért is idealizálja a “természetit” mert a (megromlottnak és megrontónak látott) “társadalmival” állítja szembe -- jóllehet valójában nem állnak szemben egymással, hiszen a társadalmat alkotó, a természet *többi* elemétől magát specifikáltan megkülönböztető ember is a természet része --, s a társadalmiból ki akarják küszöbölni az ellentmondást. Abból kiindulva, hogy ez az ellentmondás (a Nem és a nemet alkotó egyének között) társadalmi termék, úgy látják, hogy ha visszanyúlnak az ember társadalomelőtti (természeti) alapjaihoz, az ellentmondás eltűnik. Egyén és Nem ellentmondása valóban a társadalomban keletkezik, de ez elválaszthatatlan az Egyén és a Nem fejlődésétől, ami szintén a társadalomtörténet terméke. Minél erősebb a Nem és az Egyén/, annál nagyobb az ellentmondás is, ugyanakkor nemcsak az ellentmondás, hanem leküzdésének lehetősége is ebben a (Nemet és Egyént egyaránt erősítő) társadalmi folyamatban fejlődik ki. A felvilágosodás gondolkodóinak többsége azért nem látja ezt a dialektikát, mert az egyén és Nem közti ellentmondást alapvetően az egyén nevében fogalmazzák meg, s az *egyén oldaláról* próbálják megoldani. Az egyénben azonban társadalmi alapjain kívül csak természeti meghatározottságát találják.

protestantizmusban vallási alátámasztást nyerő felmagasztosulását folytatja:<sup>31</sup> a felvilágosodás (az egyén gondolkodásából kiinduló kartézianus fordulat és az egyéni psziché működésére koncentrált szenzualizmus alapjain épít filozófiát s) emberképét a polgár -- mint *magánember* -- határozza meg. A világi vonatkozásaiban az udvarokban kifejlődött<sup>32</sup> – de a valláserkölcserével a tizenhetedik századi Hollandia és Anglia mintaadó *polgárságának* szellemiségét átható -- intim bensőségesség<sup>33</sup> a polgári magánélet fő jellemzője lesz. Rousseau nemcsak a Természet dicsőítésének, és a természetes nevelés eszményét hirdető Émile-nek a szerzője, hanem az Új Heloise-nak is, Voltaire nem csak a Vadembert tárja a társadalom elé, hanem az intim bensőségesség eszményét hajszóoló Candide történetét is – a “műveljük kertjeinket” codá-jával. Az individualításban létezés az ember nembeli lényege, ezért felerősödése elvben a nembeliség felé tett lépés is, a *magánéletbe* fordulás – a közélet és magánélet közti hasadás --, ami már nem közvetlenül a felvilágosodás, hanem a felvilágosodás racionalizmusa jegyében diadalmasan kiteljesedő tőkés ipari társadalom következménye -- azonban azonnal el is távolít a nembeliségtől, teret adva egyfelől az intim (és partikuláris) magánéleti érzelmességnek, másfelől a racionális társadalomalakítás személytelen gépezetének.<sup>34</sup>

A romantika ez ellen az elszemélytelenítés ellen lép fel, s bár – mint Mannheim utal rá<sup>35</sup> – antiracionalizmusa éppen azokat az elemeket építi be, (s éppen hogy racionalizálja) a polgári emberképbe, amelyeket meg akar e mindent elsöprő racionalizációtól védeni,<sup>36</sup> újabb hullámban erősíti fel az intim bensőségesség kultuszát. A romantikát – amely a felvilágosodás racionalizmusával szembe fordul – éppen az intim bensőségességnek ez a kultusza köti össze a felvilágosodással. A humanizmus szempontjából ez azt jelenti, hogy **a felvilágosodás és a**

---

31 Ebben a folyamatban nem elhanyagolható tényező a barokk kor mindent átható *emocionalizmusának* szerepe sem...

32 Lásd Elias, (1977).

33 Lásd például Weber (1982).

34 Az intimitás kialakulása fontos fejlemény – erre éppen azok a huszadik század végi törekvések mutatnak rá a legélesebben, amelyek a Riesman-i “kívülről irányított ember” társadalmát “építve” rombolják a “belülről irányítottág” állásait, s ezek között kiemelten az intimszférát is. “Az iparilag fejlett társadalmak egy külső ingerek vezérelte, nem pedig normák irányította magatartáskontroll modelljéhez közelednek. A tételezett stimulusok általi indirekt irányítás főként a látszólag szubjektív szabadság (a választás, a fogyasztás és a szabadidős magatartás szabadsága) terén fokozódott” (Habermas, 1994/2, pp. 41--42). E vonatkozásban jogos Gorz tiltakozása e külső irányítottág ellen, miszerint az intimitás nem szocializálható (Gorz, 1997, 90. p.), (jóllehet megfogalmazása nem pontos, hiszen az “intimitás” létrejötte is szocializáció következménye, az “intimitás” nem “természetadta”, “öseredeti” képződmény az emberi társadalomban, hanem éppen a humanitás fejlődésének eredménye: a humánium-eszmény és az individualitás-eszmény összekapcsolódása a polgári társadalom viszonyai között).

35 Mannheim (1996).

36 Hasonlóképpen ahhoz, ahogy a barokk ellentámadás megpróbálja a mezőgazdaság kapitalizmus-előtti világát szembeszegezni a tőke térhódításával, miközben a mezőgazdaságnak e középpontba helyezése a folyamatokat ekkor már meghatározó tőkés termelőmód nyomását követve – éppen e korszakban -- a mezőgazdaság *kapitalizációját* eredményezi; vagy ahogy – ugyancsak a barokk -- a nemesi és paraszti társadalmat mozgósítja a tőkés polgárság térhódítása ellen, s eközben (s éppen ezáltal) lehetővé teszi a nemesség és parasztság *polgárosulását* (egészen az arisztokráciáig és a királyi udvarig). Abban, hogy ezek a folyamatok így történnek, nincs semmi titokzatos: egyszerűen arról van szó, hogy a különböző szellemi folyamatok, -- s így az egymással ellentétes folyamatok is -- az emberiség (s ezen belül az adott korszak) össz-tudatában szintetizálódnak, s mivel “minden társadalmi formában egy meghatározott termelés az, amely kijelöli valamennyi többi termelésnek – és amelynek viszonyai ennél fogva kijelölik valamennyi többi viszonyok – a rangját és befolyását”, így a szintézis során a domináns (vagy éppen dominanciára kerülő) termelőmód viszonyai és szemlélete az, amely integrálja, magához hasonítja a tőle függetlenül vagy akár éppen vele szemben fellépő viszonyokat és szemléleteket. S minél nagyobb hangsúlyt kap egy ilyen (a domináns termelési mód viszonyaival és szemléletével akár éppen ellentétben álló, velük szemben felmerülő) törekvés, annál teljesebb lesz az integrációja. (Hasonlóan ahhoz, ahogy az “új világokról” terjedő tudás, ezek “másságának” varázsa felerősíti az ezen új világok bekebelezésére, [meghódítására](#) irányuló törekvéseket).

**romantika megteremti az érületi humanizmust, az intim humanista érületet.** (Ez a “szentimentalizmusnak” nevezett irodalmi-művészeti irányzatnak is a lényege).

Már a reneszánsz humanizmus nagy szerepet tulajdonít a humanista attitűdjében a *tudásnak*; ezt a szentimentális érület összekapcsolja az (intimizált) keresztény szeretetelvvel. Az első fejezetekben utaltunk a szellemi termelés azon alaptételére, hogy a tudás a mások általi fogyasztás által nem fogy el: James Mill összeköti ezt a gondolatot a szeretet-eszménnyel: a tudás és a szeretet – mondja -- mindenkinél növelhető anélkül, hogy mások érdekét sértենék.<sup>37</sup> A tudás és szeretet ilyen összekapcsolása éppen közös nevezőjük, egy olyan *érületi humanizmus* jegyében történik, amelynek lényege a személyes-bensőséges tudás és a személyes-bensőséges érület egysége. A romantikus humanista személyes tudása és vélekedése alapján állást foglal (a világ humánusabbá tétele érdekében), és személyes érületekkel kapcsolódik (azokhoz, akikkel szemben humanitását gyakorolja): tudása azt jelenti, hogy kiáll ügyek mellett és emberek mellett, érületei azt jelentik, hogy szenvedélyesen oltalmazza azokat, akik ezen érületeket kiváltják, s az “emberiesség” pátozának engedelmeskedve teljesen alárendeli magát a másokkal szemben gyakorolni kívánt “humánus” parancsainak.<sup>38</sup> **A romantikus humanista a maga önfeláldozó humanizmusát hol magánéleti viszonyaiban gyakorolja, hol a közéletben** (kiállva a “megalázottakért és megszorítottakért” = Dosztojevszkij e kategóriái is nagyon jellemzően *érületi* síkon – a megalázottság és megszorítotttság érületeiben -- ragadják meg a társadalmi igazságtalanságokat), **mindkét esetben azonban alapvetően személyes érülete a meghatározó.** (Ezt jól demonstrálják igen jó példa például Petőfi: “Az apostol” című költeményének Szilvesztere, aki teljes mértékben a köz boldogságának, egyfajta forradalmi-közéleti humanizmusnak szenteli az életét, de a cselekmény mindvégig – nem az objektív események, hanem -- az ő érületei körül forog; vagy más módon Victor Hugo hősei, akiket a forradalomban is magánéleti érületeik kormányoznak, s a köz érdekében kifejtett humanizmusuk e magánviszonyok humanizmusának alávetve érvényesül). Míg a természetelv humanizmusában az a problematikus, hogy a természetelvből nem igazán vezethető le a “humanizmus”, az érületi humanizmus az ember nembeliségéből van levezetve, itt tehát nem a megalapozás okozza a problémát, hanem a túlságos elmozgás a Nemtől az individuum felé.

A “humanizmus” mindeközben továbbra is elsősorban a szellemi termelők ügye (végtére is az emberi Nem érdekei minden korban alapvetően a szellem síkján közvetítődnek), a polgár, akinek a készen kapott *társadalmi* állapotokat felőrlő “eredeti tőkefelhalmozását” nagyszerűen leképezi a természetelv, s akinek versenytársadalmában mindenek fölötti elv az individualizmus, magáévá teszi és amikor ez nem zavarja érdekeit, gyakorolja is a természetelvű és érületi humanizmust, de nem eköré szervezi viszonyait.<sup>39</sup> A szellemi termelők, akiknek viszont termelómódjuk lényegéhez tartozna a “nembeli” és az egyéni minél harmonikusabb összeegyeztetése, egyre inkább az egyéni és az össztársadalmi közötti feloldhatatlannak tűnő ellentmondás negativitását kénytelenek érzékelné.<sup>40</sup>

37 Idézi például Tóth (1997).

38 Lásd mindjárt az egyik első romantikus mű, a Werther szereplőit, ahogy egymással versengenek a humanisztikus önfeláldozásban.

39 “It is no longer the age of cruelty or the age of terror, but the age of cynicism, accompanied by a strange piety. (The two taken together constitute humanism: cynicism is the physical immanence of the social field, and piety is the maintenance of a spiritualized Urstaat; cynicism is capital as the means of extorting surplus labor, but piety is this same capital as God-capital, whence all the forces of labor seem to emanate.) This age of cynicism is that of the accumulation of capital – an age that implies a period of time, precisely for the conjunction of all the decoded and deterritorialized flows.” (Deleuze-Guattari, 1990, 225. p.)

40 A világ megbomlottságának romantikus élménye máig hat: a neoromantika még a huszadik század végén is alapja lehet humanista célkitűzéseknek. Barry Schwartz: The New Humanism című könyvében (Schwartz, 1974) a humanizmust úgy definiálja, hogy az a szabadságeszmény, az élet és az egyéni identitás és kapcsolatok

A kanti etika (amelyben a polgári kor etikai erőfeszítései a csúcspontra érnek) a *kategorikus imperatívusz* megfogalmazásával még uralni látszik ezt az ellentmondást: a kategorikus imperatívusz humanizmusa immanens (nincs feltétlen szüksége a természet legitimáló támaszára) és nem csupán érzelmi humanizmus (hiszen közvetlen kapcsolatot teremt az egyén és az általános társadalmi törvény között). Ráadásul alapot ad ahhoz is, hogy a *“humanizmus” fogalmát egyesítsék a szabadságeszménnyel*, hiszen ezen az etikai alapon – illetve az ebből következő “egyenlő mérce” elvén -- nyugszik a politikai liberalizmus azon (többeknek is tulajdonított) heroikus (és persze érzelmi humanizmusba torkolló) *bon mot*-ja, hogy “nem értek egyet azzal, (vagy éppen: gyűlölöm) amit XY képvisel, de az életemet adnám azért, hogy szabadon kifejtthesse”. A liberális tizenkilencedik század azonban – hacsak nem a huszadik század borzalmaihoz viszonyítjuk -- egyáltalán nem bizonyult magasztosnak, és vagy azt bizonyította, (s ez a tapasztalat erősödött aztán a huszadik században), hogy a kanti kategorikus imperatívusz egyáltalán nem működik, vagy azt, hogy lefelé nivellál: úgy tűnik, hogy miközben elvben állandóan bővül a “humanizmus” erkölcsi törvény-rendszere, a gyakorlatban a “minden ember által képviselhető” erkölcsi törvény a humanizmusnak a legjobb esetben is csak nagyon minimális fokát tudja érvényesíteni. A kanti (s még inkább a későbbi liberális) humanizmus Achilles-sarka (mint ahogy **az egész polgári etika Achilles-sarka) az individuumból – és az individuumok egyenlőségéből<sup>41</sup> – való kiindulás.** Ez a felfogás ugyanis csak a Kellés (sőt: a “kellene”) szintjén tud *minőségi* kritériumokat alkalmazni; az egyenlőségelv gyakorlati alkalmazásában az egyes egyének közötti minőségi különbségek összerosódnak. S az (egyenlő) individuumokból való *kiindulás* problematikussá teszi a kanti etika érvényesítésének lehetőségét is. A kanti elv vagy azt feltételezi, hogy az erkölcsi törvény mindenkinben azonos – magas -- minőségben van jelen (ezt a valóság aligha igazolja), vagy azt, hogy *bármilyen* erkölcsi törvény rangjára emelkedhet, (s ez aligha felel meg Kant eredeti elképzelésének). A politika szintjén a liberalizmus ugyanezért tehetetlen a különböző totalitarizmusok felemelkedésével szemben: ha mindenkit egyaránt megilletnek a demokratikus jogok, a demokrácia megsemmisítője demokratikus úton is érvényesülhet.<sup>42</sup>

**Mind a felvilágosodás, mind a romantika az egyénekből indult ki, úgy képzelte el a**

---

védelmét (is) jelenti az elidegenedés, a technicizálódás, a konzumerizmus, a politikai manipuláció, a globalizáció, a hatalom, a pénz, a média, a kiüresedett formák, stb-stb. ellenében. E romantikus humanizmus nem fogadja el azokat a következtetéseket, amelyeket más irányzatok az érzékelt ellentmondások reakciójaként elfogadtak: szemben állnak az ember lekicsinyítésével, a tragikus partikularitás (egzisztencialista) metafizikai élményével, politikailag az egyenlőtlen szociális viszonyokkal, de a világ abszurditását érzékelve szemben állnak a “normális” emberrel is. A humanizmus helye Schwartz szerint a lehetséges és a reális ellentétének közegeiben (a potenciális és a reális között, és a mindkettővel szembeni kritikai viszonyban) van. A “reális” a romantikus világlátásnak megfelelően itt általában a “rosszat” jelenti. A humanizmus egyik fő letéteményese a művészet (később még visszatérünk arra, hogy ez mennyiben igaz), amelynek integritásához Schwartz szerint szükséges a szabadság és biztonság közötti *feszültség*. (Schwartz, 1974, 19. p.) (Ez megint a reális világ relatív ellenségességének, és a romantikus érzelmi humanizmusának a kifejeződése). Végül a (“fekete”) romantika világlátását és “lázadozó” humanizmusát jól jellemzi az az állítás, hogy a feltámadás hitéhez nélkülözhetetlen a halál bemutatása (Schwartz, 1974, 34. p.) A romantikus világlátásban, amelyben a “realitás” (és a mindenkor hatalom) eleve csak a “Rossz” oldalához tartozhat, a humanizáló-etikai koncepciók vagy apologetikus konstrukcióként lepleződnek le, mint az egyszerre szocializáló és elnyomó hatalom eszközei; vagy, mint például Touraine-nél -- aki Foucault-t azzal bírálja, hogy az “etikai” koncepciók és a hatalom összefonódását látva nem akceptálja eléggé az etikai koncepciókban, mint *etikai* koncepciókban egyszersmind mindig benne rejlő *hatalomellenességet*, s elemzése nem illik olyan társadalomra, amelyben a szocializáló illetve elnyomó funkciók elválnak egymástól, illetve az állam a civil társadalomtól -- a humanizációban mindig benne van a hatalomellenesség mozzanata. (Touraine, 1995, 168. p.)

41 E fejezet későbbi részében még részletesebben kitérünk az *individuumból* kiinduló *polgári* egyenlőség-felfogás önellentmondásos jellegére, s arra, hogy ezt az ellentmondásosságot miképpen lehet szemléletileg meghaladni.

42 S nem is kell a szélsőségekig elmenni: már Tocqueville kimutatja, hogy az egyenlőségéből való kiindulás miként hozza létre az *egyenlőtlenességeket* akár a legideálisabb demokráciákban is.



társadalmat, mint ami ezekből az egyénekből áll össze, s ezért próbált olyan megoldásokat kialakítani, amelyekkel az egyéni törekvések optimálisan összehangolhatók; ha azonban “az egyént” tekintjük általános törvények kiindulópontjának, ezt csak úgy tehetjük, hogy az empirikus egyének sokféleségétől eltekintve az egyén *absztrakciójával* számolunk.<sup>43</sup> Ezáltal a Nem helyébe egy homogenizált absztrakció, egy absztrakt individualitás kerül, márpedig a Nem lényegéhez hozzátartozik az őt alkotó egyének empirikus sokfélesége.<sup>44</sup> A polgári kor humanizmusának legfőbb korlátja, hogy mindennek következtében a gyakorlatban nem tud következetesen minőségelvű lenni<sup>45</sup> – ezért is nivellál oly sokszor “lefelé” -- (miként = [mint az előző fejezetben hangsúlyoztuk](#)-- minőségelvében sem tudja érvényesíteni a humanizmust).<sup>46</sup>

### “Szocialista humanizmus”?

A marxista kritika szakít a polgári társadalom individualista megalapozásával, ami pedig a polgári humanizmus ellentmondásait illeti, azok gordiuszi csomóként való átvágását ígéri: a gordiuszi csomót ebben a vonatkozásban az (antihumánus) osztálytársadalmiság jelenti.<sup>47</sup>

43 A polgári gondolkodás pontosan ezt teszi: a liberális felfogásban – egy absztrakt individualizmus jegyében -- a humanitás alárendelődik az *individuális szabadságelvnek*, de ez egy olyan társadalmi gyakorlaton alapszik, amelyben minden egyes individualitás alávettetik az absztrakt individualista tőkének. (A humanitás alapja az ember nembelisége, amely *minden egyes konkrét individualitás elsődlegességét* feltételezi, az individualitás absztrahálása – és ezen absztrakció preferálása -- ettől a nembeliségtől mozzgat el a korban uralkodó absztrakció: a tőkeérdek javára).

44 Paradox módon még a rasszizmus is az egyenlőségelvűből következik. Míg az etnocentrizmus a másikat idegennek, “külsőnek” tekinti, a rasszizmus végsősoron egy egyenlőségből indul ki, az emberek egyenlőségéből, s az idegent nem külsőnek, hanem ebben a közösségben “belsőnek” érzékeli, akinek az a “bűne”, hogy noha “belül” van, “közöttünk”, mégsem olyan mint “mi”: és ez az egyenlők között bűn, ami tehát morális megítélés alá esik: a rasszista mindig *morálisan* utasítja el a másik rassz tagját, aki másságával ily módon éppen az *egyenlőség* ellen vét. (Lásd erről Deleuze—Gauttari, 1996, 178. p. is).

45 Ez nem zárja ki azt, hogy időnként olyan humanizálási tendenciák is tért nyerhetnek a polgári társadalmakban, amelyek minőségemelkedést is magukkal hoznak. Ilyen fejlemények a szellemi termelésnek a huszadik század második felében bekövetkezett térnyeréséből adódó életminőség-fejlesztő hatások: Z. Karvalics összefoglalásában az életminőség emelkedését jelenti az *önmegvalósítás szabadságfokának*, a mindennapi lét *kényelmének*, anyagi ellátottságának, a *megismerő aktivitás és szórakozás lehetőségeinek* illetve formagazdagságának növekedése, a *közbiztonság*, a *környezet fokozott védelme*, stb.<sup>22</sup> (Z. Karvalics, 2002, pp. 104--105); e tényezőket a szerző összefüggésbe hozza a “*humanitás*” növekedésével is. Ilyen fejlemények megfigyelhetők a későpolgári társadalmakban, jóllehet ezek sem terjednek ki persze a társadalom egészére.

46 A társadalmi viszonyok vonatkozásában a polgári társadalmak ezen korlátja mint a viszonyok alapvető egyenlőtlensége lepleződik le. Az absztrakt “*egyén*” e viszonyokban egyfelől a tőke felhalmozójának, másrészt az azt lehetővé tévő kizsákmányolt munkavégzőnek bizonyul. A munka elidegenedése a munkavégző oldaláról a marxi leírásban úgy jelenik meg, hogy az “*az ember nembeli lényegét, mind a természetet, mind a maga szellemi nembeli képességét neki idegen lényeggé, egyéni egzisztenciájának eszközévé teszi*. Elidegeníti az embertől saját testét, valamint a rajta kívüli természetet, valamint szellemi lényegét, *emberi lényegét*.” (Marx, 1981, MEM, 42, 89. p.) Ebben a viszonyban ekképpen a “*humanizmus*” mind elméletileg (mint a minden emberre érvényes közös “*humán*” alap), mind gyakorlatilag eltűnik. S ami különösen figyelemre méltó: az embertől elidegenedő emberi lényeg itt mint az ember *szellemi* lényege jelenik meg, (a fiatal Marx elemzése szerint) *ettől* fosztja meg embereit az osztálytársadalom, az osztálytársadalmi elidegenedés.

47 “A valóságban természetesen úgy folyt le a dolog, hogy az emberek mindig annyira szabadították fel magukat, amennyire azt nem az emberről alkotott eszményük, hanem a létező termelőerők nekik előírták és megengedték. Ámde valamennyi eddigi felszabadításnak korlátozott termelőerők szolgáltak alapul, amelyeknek a egész társadalom számára elégtelen termelése csak akkor tett lehetővé fejlődést, ha egyesek mások rovására elégitették ki szükségleteiket és ezáltal egyesek – a kisebbség – szert tettek a fejlődés monopóliumára, míg másokat – a többséget – a legelkerülhetlenebb szükségletek kielégítéséért vívott folytonos harc egyelőre (vagyis új, forradalmasító termelőerők létrehozásáig) minden fejlődésből kirekesztette. Ily módon a társadalom eddig mindig egy ellentét keretében fejlődött, amely az ókoriaknál szabadok és rabszolgák, a középkorban

**Marxék – éppen a humanizmus talajáról -- élesen támadják a polgári társadalmak hipokrizisét: nem humanista az, aki többet vesz el az emberektől, mint amennyit ad,** (s számos elemzésük irányul annak bizonyítására, hogy a tőkés polgári társadalmak mi mindentől fosztják meg az embert, *nota bene* magát a polgárt is). **Az igazi humanizmus alapvető célkitűzéseként ezért a kapitalizmus (és vele együtt minden osztálytársadalmiság) megszüntetését hirdetik meg, és ezt tekintik a humanizmus lényegének.** Kétség sem fér hozzá, hogy eközben – romantikus kortársaikhoz, (és mesterükhöz, Hegelhez) hasonlóan – saját helyüket egyértelműen a nembeliség oldalán jelölik ki, miközben – más romantikusoktól ebben viszont eltérően – etikájukat sem az individuumból, hanem a nembeliségből igyekeznek levezetni. A marxista megoldásban azonban legalább két lényeges probléma rejlik. Az egyik, hogy bár önmaguk a Nem képviselőjének tartják magukat (s ezt a hegeli történelemszemlélettől továbblépve a történelmi fejlődés, a történelmi szükségszerűség “objektivitására” támaszkodva próbálják bizonyítani), erre vonatkozó érveik a többség számára nem tekinthetők *bizonyítékoknak*. A másik probléma, (ami egyébként az első problémának is alapja), hogy az osztályharc meghirdetése és az abba való aktív bekapcsolódás egyértelműen meghatározott *részérdekek* felvállalását jelenti más érdekekkel szemben, s azokat tagadván nem lehetnek *azonosak* az egész Nem érdekeivel.<sup>48</sup> A marxista érvelés ezeket a problémákat azzal próbálja áthidalni, hogy e részérdekek képviselője valójában és hosszú távon *mindenki* érdekeit (vagyis az emberi Nem érdekeit) képviseli, s ez nem is lenne kizárható (bár mint korábban utaltunk erre, mindig óvatosságra int, amikor valaki a Nem képviselőjének jogát önmagának vindikálja),<sup>49</sup> de a gyakorlatban a nembeliség marxisták általi képviselője éppen a humanizmus vonatkozásában vált kérdésessé. Korábban is felmerült már az a probléma, hogy humánus célok érvényre juttatása érdekében jogos-e antihumánus eszközöket használni, (ha nincs más

nemesek és jobbágyságok, az újabb korban a burzsoázia és proletariátus ellentéte. Ebből magyarázódik egyrészt az az abnormis ’embertelen’ mód, ahogy az uralom alá vetett osztály a szükségleteit kielégíti, s másrészt az a korlátozás, amelynek keretében az érintkezés és vele az egész uralkodó osztály fejlődik; úgyhogy a fejlődésnek ez a korlátozottsága nemcsak az egyik osztály kirekesztésében, hanem a kirekesztő osztály korlátozottságában is áll és az ’embertelen’ az uralkodó osztályban szintén megvan. – Ez az úgynevezett ’embertelen’ éppúgy a mostani viszonyok terméke, mint az ’emberi’; ezeknek a negatív oldala, a nem új forradalmi termelőerőkön nyugvó lázadás a fennálló termelőerőkön nyugvó uralkodó viszonyokkal és a szükségletkielégítés e viszonyoknak megfelelő módjával szemben. A pozitív kifejezés: ’emberi’, megfelel a meghatározott, egy bizonyos termelési fokozat *uralkodó* viszonyoknak és a szükségletkielégítés általuk megszabott módjának, ahogy a negatív kifejezés: ’embertelen’ megfelel az ugyanezen termelési fokozat naponként újra előidézett kísérletnek, hogy ezeket az uralkodó viszonyokat és a kielégítés bennük uralkodó módját a létező termelési mód keretében tagadják.” (Marx-Engels, 1960/2, MEM, 3, pp. 425–426).

48 A probléma mögött egy lényeges elméleti kérdés húzódik: az *etika* és az *osztálytársadalom* viszonyának kérdése. **Az etikát nem lehet teljes egészében osztályszempontúvá tenni.** Az emberi gondolkodás kétségkívül részben osztály-meghatározottságú. (Legalábbis az egyén társadalmi körülményei által is meghatározott). Az etikanak azonban éppen az a lényege, hogy rendelkezik egy partikuláris meghatározottságtól eloldott elemmel; közvetlenül a nembeliséggel kapcsolja össze az egyént. Mivel a kor- és körülményfüggő gondolatok természetesen az etikai gondolkodást is érintik, kétségkívül bármely etikanak vannak korra és társadalmi meghatározottságokra jellemző vonásai (ezen az alapon jogosan beszélhetünk különböző polgári, katolikus, protestáns, kommunista, buddhista, stb. etikákról). De **“etikai” egy emberi cselekedet bármely etikában éppen az “örök” elemtől, a nembeliségtől lesz.** (Ez egyébként az emberre általában is érvényes: senkit és semmit sem lehet *pusztán* kor- és társadalmi körülmények meghatározottnak tekinteni). Az etika kérdésének “osztályetikákká” való leegyszerűsítése, az osztály-meghatározottságnak (s ebből adódóan az “osztályharc” szempontjainak) az etikai szempontok fölé helyezése eleve magában hordja az ellentmondásokat, amelyekkel azután a “szocialista erkölcs” és ezen belül a “szocialista humanizmus” fogalmainak megalkotói szembekerülnek.

49 Némileg talán másként láthatnánk a történetet, ha Marxék nem éles polémiát folytattak volna (szinte az első pillanattól kezdve) majdnem minden tőlük különböző antikapitalista irányzattal szemben is, hanem megpróbálták volna szintetizálni azokat (legalább annyira, amennyire ezt az angol közgazdászokkal és az utópista szocialistákkal tették).

mód az antihumánus viszonyok megszüntetésére), s az osztályharc marxista elmélete és főleg gyakorlata sem adott erre megnyugtató választ. Marx és Engels forradalmi *háborúra* készült, és nyilvánvalóan abban a meggyőződésben, hogy az antihumánus viszonyok megszüntetésére *nincs más mód*, humanizmusukat nem terjesztették ki az emberölés tilalmára. Ám a “humanista” emberölés mindenkori igazolása nagyon gyenge lábakon áll, hiszen majdnem minden (de legalábbis igen sok) szervezett emberölés kezdeményezői humánus célokra hivatkozva pusztítják el embertársaikat (az inkvizíciótól a konkvisztádorokon át a nemzetiszocialistákig): legyen az a “humánus cél” a haza védelme vagy felemelkedése, az emberek lelkének megmentése, a civilizáció terjedése vagy a társadalmi igazságosság. (S ugyanez vonatkozik a humanizmus egyéb korlátozásaira: az embertársak szabadságának elvételére, az embertársak megalázására, időlegesen embertelen körülmények közé juttatására is). Marx és Engels maga tudomásunk szerint nem került olyan helyzetbe, hogy efféle antihumánus cselekedeteket kellett volna végrehajtaniuk.<sup>50</sup> A marxizmus jelentős társadalmi tényezővé válásával azonban az osztályharc “humanizmusa” mind aggályosabbá vált.

Közismert, vagy legalábbis egy időben közismert volt az a Gorkij-lejegyzte történet, amelyben a Beethovent zongorázó Lenin -- elérékenyülve a művészet erejétől, és az embert önnön nembeliségéhez emelő hatásától -- megjegyzi, hogy meg kéne simogatni az *emberek* fejét, akik ilyen csodálatos dolgokat hoznak létre, de sajnos, *ütni kell* ezeket a fejeket, mert különben az ember kezébe harapnak. E történetben – és szocialista interpretációiban -- úgy jelent meg Lenin, mint alapvetően humanista tragikus *hős*, akít a történelem kényszerít arra, hogy a humánusabb jövő érdekében átmenetileg “erőt vegyen” önnön (érületi) humanizmusán. Ma azonban ugyanez a történet inkább egy újfajta hipokrizis megnyilvánulásának és (legjobb esetben is) tragikus *vétségnek* tűnik. Ugyanakkor nagyon jól jellemzi a marxista humanizmusban rejlő alapproblémát. A dolgot súlyosbítja, hogy – mint a történetből ez is kiderül -- az “ütni kell” itt a bolsevikokkal egyet nem értő *értelmiségekre, szellemi termelőkre* vonatkozik, és a történet világossá teszi, hogy Lenin teljes mértékben tisztában van azzal, hogy ezek az “ütnivaló” értelmiségiak *ugyanazok*, akik az emberiség szellemi kincseinek letéteményesei. (Hiszen “ütnivaló” polgártársai éppen Beethovenről jutnak az eszébe, vele azonosítja őket). Hogy mégis ütni lehessen őket, ehhez a metafora szintjén harapós kutyákká kell őket lefokozni (dehumanizálni),- ezzel – időlegesen -- önmagára (pontosabban az általa képviselt politikai mozgalomra) szűkítve le a (humánus bánásmódra méltó) “ember” fogalmát (akit a “kutyák” harapnak). Végül jelzi, hogy milyen végletesen eltorzítja az emberi gondolkodást a harci logika paranoiája, hogy még a Beethoven-szonátáról is az ütés kényszere jut az eszébe. Bár Lenin követőinek, s kivált Sztálinnak már a Leninéhez hasonló skrupulusai sincsenek (Sztálin már nem lát az ütnivaló emberekben Beethovent, csak “kutyát”, s az “ütni kell” logikáját gyakorlatilag mindenkire = *“elvtársaira” is* -- kiterjeszti), de a lényeg az osztályharc olyan felfogása, amelynek humánus céljával az idő előrehaladtával mind több antihumánus eszközt vélnek legitimálhatni.

Megszületik a **“szocialista humanizmus” sajátos fogalma**, amely (legalábbis az államszocializmusok kialakuló gyakorlatában) **nem magába-integrálja, hanem tagadja a humanizmus korábban kifejlődött formáit**, s azok nagy részét az államszocializmus ideológusai *negatív* magatartásokként marasztalják el. Becsmérlően nyilatkoznak a “polgári humanizmusról”, a “pacifizmusról”, az “értelmiségi széplelkűsködésről”, a “szemforgató valláserköletről” összemosva a hipokrizis, a valóságos életproblémák fölött szemet hunyó, lelkiismeret-könnyítő jótékonykodás eseteit az emberiség (osztályszempontoktól független)

50 Bár a következőket humanizmus koherens, a magánélet erkölcsi rendjét is egyértelműen és a többi elvvel összhangban szabályozó rendszer, most tekintsünk el attól, hogy a marxizmus egyes képviselői milyen kisebb-nagyobb következetlenségeket, ha úgy tetszik, etikai vétségeket követtek el a magánélet területén.

megnyilvánulásaival, s kizárólag azt fogadják el “valódi humanizmusnak”, ami az osztályharcot – s ezzel, az ideológia szerint – a humánusabb jövőt szolgálja. Az ettől függetlenül gyakorolt humanizmus “az ellenséget segíti”, “lefegyverez”, de legalábbis “erőtlen”, “nem látja a lényegét”, stb. Ám ez a logika elvezethet odáig (és a gyakorlatban szinte mindig el is vezet oda), hogy szinte minden embertelenség mint a humánus jövő “szükséges” eszköze igazolható, s minden emberies megnyilvánulás elmarasztalható, (árulásnak vagy legalábbis emberi tökéletlenségnek nyilvánítható). Az államszocializmusok gyakorlatában valóban jellemzővé vált a különböző, nyilvánvalóan antihumánus lépések mentegetése, a jövőért hozott áldozatként való feltüntetése,<sup>51</sup> (miközben a humanizmus – nem a “szocialista”, hanem a jelző nélküli humanizmus – gyakorlói legjobban esetben “túlhaladott” magatartások, anakronisztikus erkölcsök képviselőiként marasztalták el). A [\(korábbi humanizmusok értékeinek integrálása híján\)](#) a “szocialista humanizmus” egyetlen stabil pillére a “humánus jövő” marad,<sup>52</sup> ám hogy mi vezethet egy ilyen *jövőhöz*, s mi nem, azt a mindenkor *jelenben* értelemszerűen semmi sem bizonyítja.<sup>53</sup>

A polgári humanizmus (és általában bármilyen korábbi humanizmus) ellentmondásai nem adnak jogot senkinek arra, hogy a humanizmus érvényességét (más rossz végletek jegyében) felfüggeszék. Ellentmondásos társadalmi viszonyok felszámolása, **új társadalmak kialakítása csak erkölcsi megalapozással lehetséges, ami mindig a korábbi társadalmak erkölcsi elveinek és gyakorlatának integrálását, egy átfogóbb erkölcsi rendszerbe való beépítését is jelenti.** Ennek híján az “új” kísérlete *erkölcsi* ellenállásba ütközik, amely

---

51 A sztálinizmus idején (már és még) fel sem merült, hogy a terrorban, vagy az államszocializmus egyéb antihumánus megnyilvánulásaiban (például gyakran szélsőségesen embertelen bürokratizmusában) bármi problematikus elem lehetne, a desztalinizáló reformok korszakában vált jellemzővé az az (immár védekező, mentegetőző) gondolat, hogy a “szocializmus építésének” vannak tragikus mozzanatai, s ezek közé sorolhatók a jövőért hozott áldozatok; a “szocialista humanizmusnak” azonban nem az ilyen áldozatokról való lemondás, hanem azok Lenin módjára “nehéz szívvel” meghozott vállalása felel meg. Magyarországon többször is feldolgozták ebben a szellemben például Kőműves Kelemen balladáját, ezzel szimbolizálva a szocializmus építéséhez “szükséges” tragikus áldozathozatalt. Míg azonban Sarkadi drámája még az emberáldozatok “nehéz szívvel” való kádárista igazolását sugallhatta, a Szörényi-Bródy-féle musicalváltozat (egyik legerősebb dalában) már megkérdőjelezte annak “etikáját”: “De szabad-e ölni, embert ölni, gyilkolni, hogy álljon a vár? Ért-e annyit bármilyen mű, hogy emberhalál legyen az ár?” S a szerzők egyértelmű válasza: a “nem!”.

52 Az erkölcsi megalapozás (s a humanista gyakorlat) ilyen jövőbeteléréért (a jelentős részben még valóban humanisztikus célok vezette) Marx alapvetően felelős, hiszen – megállapítván, hogy az ő korában adott, minden tekintetben elidegenedett polgári társadalom már csak azért sem lehet “humanista”, mert az elidegenedés (például a szellemi és fizikai munka, a munka és tulajdon, stb. elválasztottsága) illuzórikussá teszi az egységes emberiség feltételezését (ami minden humanizmus kiindulópontja), s maguk az egyenlőtlenségek antihumánusak --, ebből azt a (messianisztikus) következtetést vonja le, hogy az *emberi* történelem (s így bármilyen humanizmus) csak az elidegenedett viszonyok felszámolása *után* kezdődhet. (Ha ez igaz lenne, s a valódi humanizmus csak a jövőben lenne lehetséges, ez természetesen a marxista cselekvőkre is érvényes, tehát ha következetesen elfogadnánk ezt a tételt, akkor természetesen a – még az elidegenedés talaján álló -- jelenben nem létezhet semmiféle “szocialista humanizmus” sem). Visszatérve ahhoz a tételhez, hogy nem humanista, aki többet vesz el, mint amennyit ad az embereknek, a Lenin-történetben a – jelző nélküli -- humanizmust természetesen nem Lenin, hanem *Beethoven* képviseli.

53 Az igazsághoz tartozik, hogy korai írásainkban mi magunk is feltételeztük az államszocializmusokban valamiféle sajátos humanizmusnak, a korábbi humanizmus-felfogások valamiféle szintézisének lehetőségét. A hatvanas évek kulturális, gazdasági és társadalmi reformjai, a diktatúra “puhulása” idején szocializálódván egyrészt a valóságosan bekövetkezett folyamatoknál optimistábban láttuk e társadalmak lehetőségeit a humanizálódásra, másrészt e reformkorszak műalkotásainak hajlandósága a szocializmus-történet ellentmondásainak morális feldolgozására e humanizálási lehetőségek bizonyítékának látszott. Végül pedig: mindmáig úgy gondoljuk, mint ezt a következő fejezetben fogjuk kifejteni, hogy az államszocializmusoknak egyébként valóban voltak a polgári társadalmaknál humánusabb, erkölcsi szempontból is posztkapitalista *elemei*, de ez nem feledtetheti el, hogy a rendszer lényegileg antihumánus mechanizmusokra épült, s nem igazolhatja az olyan naiv fejtegetéseket, amelyek a “szocialista humanizmus” abban a korszakban döntően üres, ideologikus fogalmát mint az adott valóság lényegi jellemzőjét igyekeztek feltüntetni.

legyőzi: a Nem szempontjából alacsonyabb fokú erkölcsiség talaján nem lehet semmilyen, egyébként meghaladandónak ítélt társadalmat meghaladni. Ez különösen érvényes az emberfelfogásra és a “humanizmus” ebből fakadó követelményeire. Még ha egy társadalom *potenciálisan* tágabb lehetőséget nyújt is a humanizmus gyakorlására, az sem elég a korábbi viszonyok meghaladásához, ha a *gyakorlatban* nem képes (minden tekintetben) humánusabbnak bizonyulni. S hiába épültek be egyes marxisták, szocialisták gyakorlatába – a tankönyvekbe meg még inkább hiába – a humánus történelmileg kifejlődött különböző elemei: az önzetlen segítség, a hűség, a bátor igazságkeresés, az emberi tartás nemessége, az önfeláldozás megnyilvánulásai, s hiába bővült a “humánus” fogalomköre olyan újabb elemekkel is, mint az eszményként megfogalmazott “internacionalista szolidaritás”, a szervezett (köz)művelődés, a társadalmi egyenlőtlenségek el-nem-fogadása, stb. ha hiányzott ezen “új világ” humanizmusának *etikai megalapozása*, (és az antihumánus megnyilvánulások elvi kizárása),<sup>54</sup> ezek híján – megalapozott etikai törvény híján -- ugyanis a mégoly példamutató egyéni cselekedetek is *kivételnek* minősülnek (és össztársadalmi méretekben valóban csak viszonylag ritka kivételekként bukkannak fel).<sup>55</sup>

\*

Mindezen problémák összefüggnek a szellemi termelők helyzetével, hiszen a “humanizmus” kezdettől fogva elválaszthatatlan a szellemi termelők termelőmódjától, s az ellentmondások – legyenek azok a “polgári humanizmus” vagy a “szocialista humanizmus” ellentmondásai, összefüggnek azzal is, hogy az adott viszonyok között a szellemi termelők mennyire képesek vagy nem képesek “saját alapjukon” érvényesülni.<sup>56</sup>

A humanizmus-gondolat megjelenése óta szorosan összefügg a szellemi termeléssel, már a korai reneszánsz humanisták kis közössége mögött a szellemnek az emberi Nemet összekötő ereje áll. S bár a XII. századi romanika, a reneszánsz humanizmus, a felvilágosodás vagy a romantika szellemi mozgalmainak létrehozói (szellemi termelésükkel) részt vesznek a polgári tudatformák kialakulásában, s a polgári társadalommal adekvát gondolatokat fogalmaznak meg, (a nembeliség szemléletéhez így vagy úgy kötődő) humanizmusukban mindinkább szembe is kerülnek a polgári társadalmak kapitalista termelési módjának a nembeliséggel ütköző jellemzőivel. Kétségtelen, hogy a Nem (és az érdekeit kifejező humanizmus) szempontjából a polgár (mint kereskedő és ipar-működtető) alapállása humánusabb, mint a rabszolgaságra épített társadalmak irányítói, vagy a földszerzésre koncentrált feudális csoportoké. (A kereskedőnek és az iparosnak kedvezőbb a béke, mint a háború, a bér munkást

54 Ezért is olyan fontos példa Gandhi és King mozgalmainak erőszakmentessége; az erőszakmentesség elvének (és módszereinek) bevitele a politikába, (mint jelentős lépés a nem-machiavellianus politikai humanizmus kifejlődése felé). Bár egyiküknek sem sikerült az erőszakot kiiktatni a politikából, (olyannyira nem, hogy maguk is áldozatává váltak), mégis sikerült megcáfolniuk azt a (mindenkori humanizmus ellenében oly gyakran védelmezett) tételt, hogy igazán jelentős (politikai) eredményeket nem lehet valamilyen fokú erőszak alkalmazása nélkül elérni. Mindkettőjük esetében kimutatható, hogy úgy támaszkodtak az őket támogató szellemi termelők tevékenységére, hogy azok “eszmetermelését” nem rendelték alá a *harc* logikájának: a küzdelem közvetlenül az eszmék megvalósításáért (tehát ilyen értelemben egy-egy szellemi célért) folyt, s nem a hatalmi harc kiszolgálására kellett a szellemi termelőknek eszméket termelniük.

55 Már csak azért is, mert a “szocialista” hatalom az esetek jelentős részében vagy megtöri az ilyen egyéni etikai példákat felmutató embereket, s ezzel objektíve is csökkenti magatartásuk etikus jellegét, vagy – mint az “idők szavát nem értő” idealistákat -- a tipikus “szocialista élet” perifériájára tolja, s ezáltal valóban “kivétel” teszi őket.

56 Már utaltunk arra, hogy 1968-ban a prágai kísérlet az “emberarcú szocializmus” megteremtésére éppen a szellemi termelés (és a szellemi termelők) előtérbe kerülésén alapult; ugyanakkor itt már maga a megnevezés is leleplező: az emberarcú (más szóval humánus) szocializmus terve – a “szocialista humanizmus” helyett a “humánus szocializmus” -- feltételezi, hogy a létező szocializmus, a “szocialista humanizmus” szocializmusa egyszerűen nem humánus.

némileg több jog védheti, mint a jobbágyot vagy a rabszolgát, a piactársadalmakban jobban növekedhet az életminőség igénye, és így tovább). Ugyanakkor míg a polgár nem habozik háborút indítani, hogy áruforgalmát és termelését növelhesse,<sup>57</sup> munkását megfosztani emberi jogai jelentős részétől, ha csak így tudja alávettetésben tartani; feláldozni polgártársai életminőségét, ha ezáltal növekedhet a haszna; a szellemi termelőnek mindez nem áll érdekében: a szellemi termelő hatása *egyértelműen és mindig* annál nagyobb, minél több embertársa él az életminőség minél magasabb szintjén. Felvethető persze, hogy háborút indítani, embertársakat pusztítani vagy leigázni szellemi termékek (ideológiák) érdekében is lehet, s hogy számos példát ismerünk ilyen ideológiai alapú (és persze szellemi termelők által irányított) antihumanizmusra (éppen az imént említett államszocializmusok történetéből is). E példák azonban olyan viszonyok közül származnak, amelyek semmiképpen sem a *dominanciára jutott* szellemi termelési mód viszonyai, hanem olyan viszonyoké, amelyekben még a versenytársadalomnak a szellemi termelés természetével ellentétes logikája uralkodik. Nem ismervén a jövőt, annyit mindenesetre megkockáztathatunk, hogy **a szellemi termelés lényegileg függ össze a “humanizmussal”, úgy is mint az egész humanitas, az egész emberi Nem (szellem általi) összefogója, s úgy is, mint az emberiség különböző megnyilvánulásaiban termelómódjának sajátos logikája szerint érdekelt tevékenység.**

A humanizmus kibontakozását a különböző korszakok szellemi termelői egymás tevékenységére építve segítették elő. Először felismerve *a másik emberrel való emberközösséget*, ebből eljutottak a másik iránti *empatikus toleranciához*, majd a “felebaráti” szeretetnek az ellenségre való kiterjesztéséhez, a *béke eszményéhez* és az *általános emberszeretet* parancsához. A reneszánsz humanistái a “humanizmust” evilágivá tették, ebből adódóan *a toleranciát kiterjesztették a vallási toleranciára is*; az “emberiség” asszociációkörébe beemelték a kellemes életre, az *örömökre való jog* és a *személyiség autonómiájának* biztosítását; a *műveltség követelményét* – és ebből adódóan az antidogmatikus magatartást is -- az emberiség eszményének fontos részévé nyilvánították. A felvilágosodás gondolkodói a természetjog beépítésével *minden embernek járó alanyi jogként* fogalmazták meg *az emberi bánásmóddhoz való jogot*, a romantikus humanisták pedig mindehhez hozzátették–kialakították *a humánus magatartáshoz való személyes érzelmi viszonyulásmódot*, a humanizmus entuziazmusát. A felvilágosodás egyes gondolkodói és a romantikusok felvetették *a társadalmi igazságtalanságok felszámolásának* programját, mint a humanizmus kiteljesítésének feltételét. A humanizmus-fogalom ily módon bővülve jutott el addig a történelmi pillanatra, amelyben lehetővé válik a szellemi termelési mód dominanciára jutása.

### *A humanizmus fejlődése*

Fejlődött-e az emberiség a humanizmus tekintetében? Sokan tagadják ezt. Ma uralkodónak is mondható az a vélemény, amelynek alapján például Daniel Bell határozottan kijelenti: A történelem folyamán csak a techné fejlődött, az ember (a kultúra) nem. Az emberek nem lettek erkölcsösebbek, sem bölcsőbbek, a Jó és Gonosz aránya nem változott. A fejlődéshívó Marx válasza (hogy tudniillik a görögség az emberiség normális “gyermekkora”) nem megoldás, mert a görögök semmivel sem voltak gyermetegebbek a ma emberénél. A kérdések pedig, amelyekre az emberiség választ keres, mindig ugyanazok. (Bell, 1976, pp. 165–166). Bell itt összecsúsztat két szempontot. Az “emberiség”, az emberi Nem valóban “ugyanaz”,

<sup>57</sup> “Wars (..) begin when one crosses a border armed with weapons; progress is conceived as crossing these same borders unarmed; and commerce crosses borders both with arms and without.” (Hardt—Negri, 2004, 314. p.)

(ugyanaz az alanyiság), mint ezer évekkorábban. Ugyanaz, mint ahogy az egyes ember is azonos évtizedekkel korábbi vagy későbbi önmagával. S az emberiség egyedeinek tekintetében sem történt ennyi idő alatt antropológia léptékű változás: egy két-hármezer évvel ezelőtti ember szellemileg (és erkölcsileg) potenciálisan valószínűleg nagyjából ugyanannyira képes, mint egy ma született: genetikai állománya alapján, megfelelő szocializációval feltehetőleg a világ körülbelül ugyanazon a szinten lenne megértethető vele, mint a ma emberével. Belsőnek abban is igaza van, hogy a Nem és egyénei viszonyában sem történt döntő változás: a Nem elvárásai egyedeivel, s az egyének elvárásai a Nemmel szemben az alapviszony tekintetében ugyanazok. Abban azonban már történtek változások, hogy az alapviszony mindkét oldala sokkal hangsúlyosabbá vált. Hangsúlyosabb (és sokkal kiaknázottabb) lett a Nem egyedekben létezése, az egyes egyének a “Nem felderítőjeként” való használata. *Egyre több ember kap egyre több lehetőséget, sajátos egyéni képességei e cél jegyében történő kiaknázására.* Másfelől hangsúlyosabb lett a nembeliség tudata is: az emberi közösség *egyre szélesebb* köre vált az *embert meghatározó* identitástudat alapjává.<sup>58</sup> És éppen ezért (és ennyiben) mondhatjuk, hogy az emberiség a humánus vonatkozásában is fejlődött. S itt feltétlenül **meg kell különböztetni “az ember” morális képességétől (ez az, ami nem fejlődött, mert antropológiailag ugyanarról az emberiségről van szó) az ember morális tudását: ez viszont (a kultúrával együtt) igenis fejlődött, kumulálódott:<sup>59</sup> az emberiség egyre több mindent társít az emberi Nem fogalmához, a humanizmus egyre több kritériumát fogalmazza meg, és egyre több a Nem érdekével ellentétes (tehát nem-humánus) dologról ismeri fel emberellenes természetét** (s nem a növekedés, hanem a differenciálódás értelmében ez talán visszahat a morális képességekre is).

Azt is mondhatjuk, hogy ha van emberi *fejlődés*, az *csak* a humánus fogalmának (és az ehhez kapcsolódó emberi gyakorlatnak) fejlődése lehet. (A techné változását is csak akkor lehet *fejlődésnek* nevezni, ha a technikai fejlődés az emberi életminőség, tehát a humanitás szempontjából gazdagodást jelent). Valamilyen szempontból a ma világában is jelenlévő szélsőséges embertelenségek dacára kétségkívül “emberhez méltóbbak” lettek az élet általános körülményei a több ezer év előttihez képest; a ma embere aligha cserélne ókori kortársával, s nemcsak a civilizációs kényelem vívmányainak hiányától szenvedne,<sup>60</sup> hanem – s talán még sokkal inkább – “emberi jogainak” hiányától.<sup>61</sup> Kétségtelen, hogy vannak olyan vonatkozások is, amelyek tekintetében az ember-fogalom bővülése együtt járt a humánus *csökkenésével*: ezzel kapcsolatban leggyakrabban azt emlegetik fel, ahogy a modern civilizáció bonyolult intézményes rendszerének kialakulása -- a Gesellschaft eluralkodása a

---

58 Nehéz tagadni, hogy a más csoporthoz tartozó embereket nem-embernek tekintő közvélekedéstől van fejlődés az Emberi Jogok Nyilatkozatáig, még akkor is, ha tudjuk, hogy e nyilatkozat deklarálása óta is gyakran fordulnak elő a más csoportok tagjait embernek továbbra sem tekintő mézárások, s a technika “fejlődésének” köszönhetően minden korábbinál magasabb mértékben. A közvélekedésben mindenképpen van elmozdulás: az ilyen mézárások elkövetőit ma azért nehezebb (ha sajnos nem is mindig lehetetlen) *hősöknek* tekinteni, (s önmaguk is sokkal inkább érzik szükségesnek ilyesfajta tetteik indoklását, mentegetését s lehetőleg elrejtését, a kapcsolódó lelkiismereti zavarokról nem is beszélve). Az “ember” fogalma kétségkívül kitért, s az is jól jelzi, hogy itt valóban egy táguló folyamatról van szó, hogy amikor az “ember” fogalma elérte az emberiség valóságos határait, a folyamat nem állt le, -- s mint erre korábban utaltunk -- ma egyre több kivított *emberi* jogot próbálnak kiterjeszteni az élővilág többi tagjára is.

59 Itt nem az a döntő, hogy az emberiség mekkora hányadának fejlődött a morális tudata (lehet, hogy az óriási népességnövekedéssel ez az arány nem javult számottevően), hanem az, hogy az emberi Nem felhalmozott ösztudása bővült – ebben a tekintetben is).

60 Azt sokan kimutatták már, -- Magyarországon legutóbb Hankiss Elemér “Proletár reneszánsz” című könyvében -- hogy a civilizációs vívmányok fejlődése azt jelenti, hogy ma igen széles körben élvezhetők olyan életfeltételek, amelyek megfelelőivel korábbi korokban csak a társadalom uralkodó csoportjai rendelkeztek.

61 Jellemző módon, amikor valaki régebbi korokba kívánja vissza magát, rendszerint az e korok társadalmának *csúcsán* élő kiváltságosok nagyon szűk csoportjának (hézagosan ismert) életformája lebeg a szeme előtt; s a mai helyzethez képest az emberi jogok még ezekben a kiváltságos csoportokban is sokkal kevésbé voltak biztosítva.

Gemeinschaft (Tönnies), a társadalmi struktúra dominanciája a communitas (Turner) fölött -- csökkentette a közvetlen segítés, a humánus közvetlen gyakorlásának késztetéseit. Ezzel kapcsolatban azonban valószínűleg szemléleti foglyai vagyunk egy hanyatló társadalom jellegzetes látásmódjának. Korábban utaltunk már rá, hogy míg az egyes társadalmak felívelő szakaszai olyan optimizmusra hajlamosítanak, amelyek elfedik a mindenkori újjal együtt járó negatív fejleményeket, a hanyatló korok a negatív fejleményeket látják a “fejlődésnél” erősebbeknek; az pedig a csúcspontjukat elért társadalmakra jellemző, hogy a hozzájuk vezető utat ellentmondásos, de irreverzibilis és ezért megkérdőjelezhetetlen folyamatnak látják és láttatják. Az a kép, amit Tönnies elmélete sugall, illetve ahogy ezt interpretálni szokták, miszerint a modernitás, és az ezzel járó másodlagos közösségek kifejlődése a közvetlen – elsődleges -- közösségiség megszűntetését jelenti, jóval pontatlanabb, mint Turneré, aki ezzel szemben azt állítja, hogy az elsődleges közösségiség *minden* társadalomban jelen van, s amikor a társadalom strukturális bemerevedése következtében visszaszorul, valamilyen formában mindig újra megjelenik és visszaköveteli a jogait. (A Nemnek szüksége van mind a kettőre: a közvetlen közösségiségre is, s a “struktúrák” kialakulásán alapuló “societas”-ra is).<sup>62</sup> **Mivel a történelemben a “fejlődés” mindig úgy történik, hogy fellép egy új rendszer, amely a korábbi ellentmondásainak megoldását ígéri, majd egyre inkább láthatóvá teszi a maga ellentmondásait, s végül hanyatlásnak indul, a “fejlődést” nem a társadalmi rendszerek történelmében lehet igazán megragadni. A “fejlődés” fogalma tartalmazza a “minőség” mozzanatát (fejlődésnek csak a minőség valamilyen emelkedését magával hozó változást neveztekintjük), s a történelmi folyamat inkább látszik különböző minőségek (minémúségek) egymásutánjának, mint egyértelmű minőségi növekedésnek.** A “minőség”, mint az előző fejezetben körüljárni próbáltuk, abban különbözik a nem-minőségtől (s ebből következően a “fejlődés” is a fejlődést nem jelentő *változástól*), hogy egyrészt új egyediség megjelenésével jár (ennek az egyes társadalmi korszakok, termelési módok fellépése megfelel), másrészt a Nem számára hasznosabbnak bizonyul (ennek az egyes társadalmi korszakok, termelési módok *időlegesen* felelnek meg, tehát egy ideig más rendszereknél hasznosabbak a Nem számára, aztán egyre kevésbé). Ebből viszont az következik, hogy a “minőség” (és a “fejlődés”) nem az egyes rendszerektől, termelési módoktól függ, hanem kizárólag a nembeliségből következik, **nem a társadalmi rendszerek sora maga a fejlődés, hanem mindannak a mozzanatnak a megjelenése, ami e folyamatban közelebb visz az emberi Nem lehetőségeinek gazdagodásához.**<sup>63</sup> (E tekintetben Hegellel egyetértésben állíthatjuk, hogy a fejlődés a *Szellem* fejlődése).<sup>64</sup>

62 A “societas” nem csak az állami jellegű, bürokratikusá váló szerveződést jelenti, hanem a Nemnek, az osztálytársadalomnak azt az arcát, amitől az nem válik veszedelmes káosszá, s ami ugyanakkor más, mint a Nem eredeti közvetlen egységének előnyeit őrző érzelmi jellegű összekapcsolódás a Nem tagjai között. A Nemnek *egyszerre* kell communitasnak és societasnak lenni. A két kategóriaalkalmazás közötti nüansznai, de fontos különbség, hogy Tönnies fogalom-párja szembeállít két (az individuumok számára adódó) kapcsolódási formát, és a kettő közötti választás szükségességét sugallja, Turneré viszont – megmutatva, hogy a konkrét gyakorlatban hogyan képviselik az emberek hol az egyik, hol a másik nembeli szempontot --, azt érzékelteti, hogy a Nem *mindig* societas is, meg communitas is. (Az ősi közösségekben is, ahol ez a két funkció – a közösségek kicsiny, közvetlen kapcsolatokra korlátozódó méretei következtében -- még az egyes emberek gyakorlatában sem válik külön).

63 A cél, ahogy a fiatal Marx a maga kommunizmus-képét megfogalmazza: “az ember lényegének az ember által és az ember számára történő valóságos elsajátítása (Marx, 1981, MEM, 42, 107. p.)

64 Míg azt természetesen nem állíthatjuk, hogy bármely tizenkilencedik vagy huszonegyedik századi gondolkodó bölcsebb, vagy humánusabb lenne Arisztotelésznél, vagy hogy az ő szelleme vagy nembelisége fejlettebb volna, mint a nagy görögé, ám az nehezen vonható kétségbe, hogy több szempont figyelembevételére kényszerül, mint Arisztotelész, hiszen neki, az újabb kor emberének – engedjük meg, hogy ugyanazokra a kérdésekre, bár ez sem pontos – ahhoz, hogy saját kora méltó gondolkodója legyen, olyan válaszokat kell adnia, amelyek figyelembe veszik Arisztotelész szempontjait *is*, meg mindazokat az egyéb szempontokat *is*, amelyek azóta felmerültek. Nem azért, mert az ő *személyes* szelleme fejlettebb, hanem mert *az emberi Nem szelleme* gazdagodott két és félezer év megannyi tapasztalatával. Lehet, hogy ő meg olyan szempontokat nem vesz



Mindazonáltal a “humanizmus” fogalma megközelíthető a “fejlődés” feltételezése nélkül is. A vallások általában ezt teszik: az erkölcsi világrend istenhez kötése feltételezi, hogy ez a világrend Isten (vagy az istenek) örökkévalóságából adódóan maga is időtlen,<sup>65</sup> s ezért értelmetlen ebben az összefüggésben a “fejlődés” kategóriáját alkalmazni. Az erkölcsi törvény *van*; az emberiség *van*; és feladata, hogy megfeleljen ennek a törvénynek. Bár például a kereszténység maga viszi bele a történetiséget az erkölcsi világrendről való gondolkodásba, azáltal, hogy Új Szövetséggel újítja meg az Ó Szövetséget, (s hangsúlyozza, hogy “újbornem lehet régi tömlőkbe tölteni”, “új posztóból régi ruhára foltot varrni”), ám eközben egyértelműen azt hangsúlyozza, hogy az (ó) törvényt nem eltörölni, hanem *betölteni* hivatott.<sup>66</sup> Vagyis egyáltalán nem “fejlődésről” van szó, hanem visszatalálásról. Ha a humánus nem egyéb, mint az erkölcsi világrend (az isteni parancsolatok) alkalmazása az emberek világára, akkor a mai humánus nem lehet fejlettebb, mint a tegnapi, mert az erkölcsi világrend örök és időtlen. Ám mint láttuk, fenti gondolatmenetünkben mi is azt állítottuk, hogy a minőség (s ezzel a fejlődés) mozzanata *nem a történelemnek, a korszakok egymásutánjának*, hanem a nembeliség érvényesülésének tulajdonítható; s a vallások is többnyire arra buzdítanak, hogy az egyes ember igyekezzék minél fokozottabban érvényesíteni életgyakorlatában e nembeliséget, minél inkább *közeledjék* hozzá, vagyis törekedjék a “megigazulásra”. (Ráadásul számos vallás egy vágyott jövőpillanattól az egész emberiség megigazulását reméli, ami igazán végletes fejlődéskoncepció).

## Vallás és humanizmus

Sokan a valláson keresztül élik meg a humanitást, az emberi Nemért és annak tagjaiért érzett felelősséget. Ez egyértelműen nagy érdeme a vallásoknak, s e tekintetben nincs köztük különbség. A vallásosság erősítheti a humanizmust katolikusokban és protestánsokban, zsidókban, mohamedánokban és hindukban is. Minden vallás erkölcsöt is tartalmazó vallás alapvetően humanista: (legalább egyes tételeiben) a Nem tagjainak összetartozására, az emberi életben a valamennyi ember közös érdekének (és a világegyetem rendjének is) megfelelő együttélési szabályok érvényesítésére nevel. Akár igaza van Durkheimnek, akár nem, amikor magát az isten-fogalmat is az ember nembeliségének szinonimájaként értelmezi, az Isten (vagy istenek) feltételezésével az ember egyszersmind feltételezi az olyan absztrakt ember-fogalmat, az emberi lehetőségek egy olyan absztrakcióját is, amely érintkezik az istenivel (a zsidó-keresztény megfogalmazásban az Isten az embert egyenesen “a maga képére teremtette”), s ezért az egyes konkrét emberhez képest egy olyan átfogóbb minőséget jelent, amelyhez “fel lehet emelkedni”. S e felemelkedés feltételei között a legtöbb vallásban

---

figyelembe, amelyeket Arisztotelész figyelembevett, saját kora méltó gondolkodójaként nem tehetné azonban ezt meg, ha e szempontok a Nem számára fontosak lennének. A Nem szellemének fejlődése során ugyanis a korábbi szempontok egy része továbbra is a figyelem előterében marad, másik része azért tűnik el, mert lényege belesűrűsödik az újabb kérdésfelvetésekbe, egy harmadik része pedig az azóta felmerült válaszok következtében okafogyottá, az emberiség szempontjából lényegtelené válik. (Ami belőlük az emberiség szempontjából lényeges marad, az újra felmerül).

65 Az “örök” erkölcsi értékek feltételezése egyébként nem feltétlenül áll ellentétben a fejlődés-gondolattal: az “örök” elemek azok az alapok, amelyek – ha elfogadjuk a fejlődés gondolatát – a fejlődésben bővülnek, differenciálódnak. A fejlődés a bővülés, differenciálódás, az “örök” az, *ami bővül*.

66 Debord a kereszténység és iszlám közös vonásaként azt emeli ki., hogy “Ezek a vallások a történelem talaján sarjadnak, és ott is vernek gyökeret, azonban mindvégig viselik radikális ellenzékiességüket a történelemmel szemben” (Debord, 2006. 89. p.) Idejük az ősi vallások ciklikus idejével szemben már kezdőponttal rendelkező lineáris idő, de a vallási millenaristák még lázadnak az idő visszafordíthatatlansága ellen, (ami aztán csak a polgári világi társadalomban válik megkérdőjelezhetetlenné, mint “haladás” eszmény, s kapja meg tartalmát a munkaidőben). (Debord, 2006. pp. 91--92).

éppen a többi emberrel szembeni humánus magatartás az egyik legegységesebb kritérium.

Korábban utaltunk arra a közismert tényre, hogy az egyházak gyakorlatában időnként megjelennek olyan elemek (elsősorban a vallások közötti összeütközések következtében), amelyek a saját vallás vélt vagy valóságos védelmében felülírják a humanizmus törvényeit. Az iszlámnak szokták szemére vetni, hogy a más vallásúak elleni küzdelmet legalább akkora, az egyes embert megemelő érdemnek tekinti, mint a humánus kegyességet, de ez valamilyen mértékig minden egyházzal elmondható.<sup>67</sup> Az egyházzá szerveződés, a hatalmi szempontok belépése az egyházak gyakorlatába, számos olyan elemet visz a vallásokba, amiktől azok humanizmusa eltorzulhat. Természetesen minden vallásnak maradnak olyan követői, akik saját magatartásukat *mindenekfelett* a vallás humanista erkölcsi magjához igazítják, s a katolikus egyháznak például nagy érdeme -- ehhez III. Ince zsenialitása is kellett -- hogy Szent Ferencet nem nyilvánította eretneknek. A hatalmi tényezővé szerveződött egyházak hatalomérvényesítési logikája azonban kétségkívül teret ad nem-humánus megfontolásoknak is, s egyes, a humanizmust felülíró elvek az egyes vallások teológiájába is bekerülnek.<sup>68</sup> Az, hogy az ember szolgálata a vallásban szükségképpen alá van rendelve Isten szolgálatának,<sup>69</sup> mint már erről szó volt, megengedi azt a lehetőséget, hogy Isten szolgálatát az adott vallás hitterjesztésében, s az adott egyház érdekeiért való kiállásban gyakorolva e szolgálat

67 A hitvalló szentek közül sokan -- mint a mi Szent Istvánunk vagy Szent Lászlónk is -- a "pogányok" legyőzésével és megölésével (is) szereztek érdemeket, nem beszélve Szent Johannáról, aki ráadásul egy azonos vallásúak elleni felszabadító háború vezére volt.

68 Ilyen például az *eredendő bűn*, a "minden ember eleve bűnös" felfogás: ha "bűnnek" azt nevezzük, ami emberellenes, ez megfelel a humanizmus elveinek, ám így nem nevezhető minden ember *eleve* bűnösnek: "bűnös" csak az, aki valóban emberellenes cselekedeteket hajt végre. Ám tudjuk, hogy a vallási "bűn" fogalom eredete szerint erősen összekapcsolódik a (világ általi) "beszennyeződés" és az ettől való mágikus megtisztítás képzetével, és ez került be az "eredendő bűn" képzetébe is. Ez a felfogás azonban nem etikai, (ha az "etikai" alkritériumának a szabad akarat alapján hozott döntést tekintjük Jó és Rossz között), mert az ember kezéből kivieszi a döntést, és hozzá képest külső, nála erősebb (beszennyező és megtisztító) hatalmaknak szolgálatja ki. Ugyanez a probléma a protestantizmus predestináció-tanával, a zsidók "választott nép" felfogása pedig, hogy csak a biblikus vallások körében maradjunk, a rasszizmus és az egoizmus igen erős csírát hordja magában. Ettől még bármely katolikus, protestáns vagy zsidó tökéletesen humánus lehet, de az adott egyházak olyan ideológiai eszközöket kapnak a kezükbe, amelyeket *lehet* emberellenesen is használni, (jóllehet maguk az említett teológiai elvek önmagukban humánus célokat szolgálnak: az "eredendő bűn" a bűnök tudatos kerülésének készítését, a "választott nép" elképzelés a példamutatás kötelességét, -- a predestináció-tan humanista magjáról pedig még lesz szó.)

69 Egy nem vallásos humanizmus ezt az alárendelést eleve etikailag problematikusnak minősítheti, hiszen -- [mint már többször szóba került](#) -- ez a lelkiismeret alapjait *kívül* helyezi az emberen. (Szélsőséges megnyilvánulása ennek a kívül helyezésnek a bűn gyónás általi eltörlése, ami ugyan edzheti a lelkiismeretet, a saját cselekedetekkel való szembenézés felelősségét, de ugyanakkor sokaknak éppen hogy felmentést ad további bűnök elkövetésére, bízva a megbocsátó Isten szeretetében). Ha az egyes ember erkölcsi tartásának forrása az Isten, ez annak a gyermeki viszonyulásnak felel meg, amikor a gyermek nem *azért* jó, mert dönteni tud Jó és Rossz között, hanem mert a szülei ezt várják tőle. Ezzel a Jó és Rossz küzdelme Isten és Sátán küzdelmévé válik, s ez -- ha az egyénben állandó belső vívódás formáját ölti is ez a küzdelem -- mégis, nagyon sokszor megadást is jelent, "elbukást" és "diadalmat" -- az egyik a Sátán, a másik az Isten időleges győzelme -- s nem az ember *saját* kormányzását jó és rossz lehetőségei fölött. Ezzel szemben fogalmazza úgy a "felöltött ember" etikai alapállását József Attila, hogy "Az meglett ember, akinek szívében nincs se anyja, apja (...) ki nem istene és nem papja sem magának, sem senkinek". Ez nem a "szülő" (vagy Isten) *megtagadását* jelenti, csak a felöltöttséget. Ám ha a nem-vallásos humanista mindebből azt a következtetést vonja le, hogy tehát a nem-vallásos humanizmus "erkölcsösebb" vagy magasabb minőségű a vallásos humanizmusnál, ezzel ugyanabba a hibába esik, mint a más vallásúakat leértékelő hívő. A humanizmus (és általában az erkölcsiség) tekintetében ugyanis nincs jelentősége annak, hogy milyen premisszákból kiindulva jut el az ember az etikus magatartáshoz -- a nembeliség lényegéből következik, hogy ahány ember, annyiféle úton juthat el ehhez --, hanem hogy következetesen gyakorolja-e azt. Ha ezt teszi, akkor akár hívő, akár nem, "felöltött" módjára jár el; ebből a szempontból nem perdöntő különbség, hogy döntései alapjául, szabad akarata *forrásául* a hívő Istent tekinti, hiszen a nem-hívő humanista is csak kívülről, valóságos vagy szimbolikus "szülőktől" kaphatja etikai tartása, humanizmusa alapjait.

részének tekintsék szélsőséges esetben- az ellenérdekelték elpusztítását is. A vallások humánus hatása mindig akkor érvényesül igazán, amikor a humánus szempontjait felülhelyezik az egyházi szerveződés követelményein. Ahogy Szent Ferenc viszonyul a kereszténységhez. Amikor Jézus azt mondja: nem az ember van a szombatért ([a Törvényért](#)), hanem a szombat ([a Törvény](#)) az emberért. Aki ennek szellemében vallásos, az egyszersmind humánus is. A humánus ember a másokban is felismeri a humánusot, ennek biztos jele az, amikor nem határolja el magát attól, aki másik úton jut el Istenéhez, hanem felismeri benne a társat; amikor a vallásos ember elfogadja azt, hogy akár még a kommunizmus<sup>70</sup> vagy más ateista humanizmus *eredeti* eszményei sem ellentétesek Krisztus tanításaival, vagy fordítva, amikor az ateista elfogadja, hogy a vallás ugyanoda vezethet valakit, mint ahová ő tart. Amikor a különböző vallások hívei megértik, hogy valóban mindannyian ugyanazt szolgálják. A vallások az etikai nagyság számos példáját adták az emberiségnek, s adják továbbra is, *ha és ahol nem válnak “izmussá”*.

Évezredekken keresztül *csak a vallások* közvetítették a humanizmus eszményeit, s ezért sokan természetesen kételkednek abban, hogy az egyáltalán lehetséges a vallásokon kívül is. A vallási gondolat tizenkilencedik-huszdik századi válságát sokan az ember *elembertelenedésének* értelmezték, s kétségtelen, hogy a hagyományos vallási neveltetésből való kiesés nagyon sok embert értékrendszervákuumba vezetett, és “felszabadította” őket szélsőségesen etikátlan, antihumánus cselekedetekre is. Ez a tapasztalat is növeli a nem-vallásos humanizmussal szembeni kételyeket.

Jean-Paul Sartre például így ír “A lét és a semmi”-ben: “Ám ha Istent radikális távollétnek- jellemezzük, akkor az a törekvés, hogy az emberiséget miénkké tegyük, egy mindig megújuló feladattá válik, amely *mindig kudarchoz vezet*. Az emberiség ’mi’-je tehát – mint tárgy-mi – minden individuális tudat számára *elérhetetlen* ideálként adódik, még ha fenn is tarthatjuk azt az *illúziót*, hogy közelebb kerülhetünk hozzá, ha folyamatosan tágítjuk a közösségek körét, amelyekhez tartozunk; az emberiségnek ez a ’mi’-je *üres fogalom* marad, amely csupán üresen jelzi a ’mi’ hétköznapi szóhasználatának egy lehetséges kiterjesztését. Amikor ebben az értelemben használjuk a ’mi’-t, (hogy a szenvedő emberiséget, a bűnös emberiséget jelöljük vele, hogy meghatározzuk a *történelem objektív értelmét*, melynek során az embert olyan tárgynak tekintjük, amely *kibontakoztatja a benne rejlő potencialitásokat*), mindig megelégszünk azzal, hogy egy bizonyos konkrét tapasztalatra utaljunk, amire az abszolút harmadik jelenlétében, vagyis Isten jelenlétében teszünk szert. Az emberiségnek (mint a tárgy—mi totalitásnak) a határfogalma és Isten határfogalma tehát kölcsönösen feltételezik és kiegészítik egymást.”<sup>71</sup> Sartre itt egyrészt megkérdőjelezi a nembeliség-tudat lehetőségét, másrészt azt elválaszthatatlannak ítéli az Isten-fogalomtól. Mészáros István Sartre-kritikájában<sup>72</sup> arra mutat rá, hogy az emberiség-*“mi”* nem üres fogalom, hanem – elidegenedett formában – nagyon is létezik, s hogy Sartre ezt azért nem képes elfogadni, mert individualista kiindulópontja, az ember “ontológiai magánya” ezt *elege*

70 Ami egyébként szintén egy fajta vallás, a maga egyházi torzulatával: ahogy elfogadja a szélsőségesen emberellenes gyakorlatokat, ahogy megfosztja követőit döntési szabadságuktól, ahogy mint a különböző vallási (egyházi) fanatizmusok, gyűlöletre nevel a más hitűekkel szemben.

71 Sartre (2006): A lét és a semmi. L'Harmattan, Budapest, 508. p.

72 Lásd: Mészáros, (2009/2), pp. 46--51.

kizárja.<sup>73</sup> Sartre (a nembeliség modern eszméjét megjelenítő) Hegelt túlzott optimizmusban marasztalja el. “Hegel számára ugyanis az igazság az Egész igazsága”. E nézőpontból “a tudatok csupán az egész összetevői, olyan összetevők, amik magukban ’unselbständig’-ek, s az egész közvetít közöttük”. Ebből az következik, hogy “a sokaságon túl lehet és túl kell lépni a teljesség felé.” De. “semmilyen logikai vagy episztemológiai optimizmus nem képes megszüntetni a tudatok sokaságának botrányát”. “De még ha (...) részese lehetnének is a másik létezésében, akkor sem tudnék ’túllépni’ a másikon valamilyen intermonadikus teljesség felé. A tudatok szétszórtsága megmarad annak, ami”, (...) “a konfliktus az eredendő értelme a másikért létnek.”<sup>74</sup> Amiben Sartre-nak igaza van, az az egyes egyéni tudatnak a nembeli tudatban, a “teljességben” való feloldódásának lehetetlensége, annak megállapítása, hogy az emberiség egymástól különböző és egymással harcban álló “tudatok sokaságában” létezik. De ez nem cáfolata a “mi”-tudat, a nembeli tudat lehetőségének. Önnön nembeliségünk tudatosítása éppen e sokaságban való létezés tudatosítását jelenti.

Isten a humanizmus szempontjából nem csak egy felsőbb hatalom erejét képviseli, hanem *személy* lévén olyan közvetítést is, amely a nembeliség megszemélyesítésén keresztül a nembeliséggel való *azonosulást* is megkönnyíti. Ez a (megszemélyesítő) azonosulás azonban arra hajlamosít, hogy ideálisnak valamiféle egységesülést (és nem a “sokaságban való létezés”) tekintsük. Hasonló homogenizáló redukció veszélyét hordják magukban a nembeliség nem-vallásos közvetítései is.<sup>75</sup> Akár egy olyan politikai-ideológiai irányzat tünteti fel magát a nembeliség közvetítőjének, mint a kommunista mozgalom, akár például a nemzetet tekintik annak. Mindezek a közösségi ideológiákon alapuló közvetítések paradox jellegűek, mert egyfelől közösségi jellegük a Nem, az emberiség közösségét konkretizálja, és az egyes embereknek a Nem iránti elkötelezettségét használja fel arra, hogy azok osztály- vagy nemzeti célokkal azonosuljanak, másfelől viszont önmaguk kvázi felnövelt individualitásokként – de mindenképpen (az egész emberiséghez képest partikuláris) részérdekek megtestesítőiként lépnek fel. A nembeliség valóságos közvetítőivé (a különböző vallásokhoz hasonlóan ezek is) csak akkor és azáltal válhatnak, amikor feladják a homogenizáció eszményét, elismerik a Nem sokaságban való létezését, és megnyílnak a kölcsönös (és mindig lezáratlan) szintetizáció felé.

A nembeliség valamennyi közvetítése – és a humanizmus bármilyen jellegű megalapozása -- szellemi termelés. A nemzetépítés (de a nemzetnél kisebb és nagyobb egységek építése is): *kultúraépítés*, vagyis a szellem építése. A *társadalmi változásokra* irányuló bármilyen erőfeszítés: a kultúra átalakítása, innovációja, vagyis szellemi termelés. Mint ahogy szellemi termelés bármely *spirituális* építkezés, illetve az *erkölcsiség* bármely építkezése is, hiszen mindez azt a szellemi szférát gazdagítja, ami az egyén és a Nem összekötőjeként mind az egyes egyén, mind a Nem emelkedését segíti elő. **A szellemi termelők, bármily különböző is a szenvedélyes hazafi, a spirituális kérdésekbe mélyedő bölcs vagy a társadalomreformer attitűdje, ugyanazon az “épületen” dolgoznak. S mindez – legalábbis lehetőség szerint -- a humanizmus építkezése is, hiszen az emberi szellem minden gazdagodásával gazdagodnak-finomodnak az emberi lehetőségek kibontakozásának, a többi ember (és**

73 Mészáros ehhez még azt is hozzáteszi, hogy Sartre egyébként – bár nem sikeresen – későbbi írásaiban “a társadalmi távlatot illetően A lét és a semmi-hez képest gyökeresen eltérő megoldás után kutat” (Mészáros, 2009/2, 49. p.)

74 Sartre (2006): 300. p., pp. 303–304, 435 p.

75 Más oldalról éppen ennek következtében is nevezhetők az ilyen evilági törekvések kvázi-vallásoknak is...

az egész emberiség) oltalmazásának potenciái is.

*A sötét oldal (avagy: Derrida démonai)*

Meg kell fontolnunk azonban a romantikus humanisták pesszimista realizmusának igazságait is. A humánus fokozása, a nembeliség szemléletének közelítése a mindennapi életben kevesek számára jelent közvetlen célt. Ettől még élnek az emberek nagy részében a humánus törvényei, a nembeliség szempontjai, de mozgósító erőként inkább *fenyegetettségük*, hiányuk hat. G. H. Mead úgy fogalmaz, hogy a humánus célok nem egyesítik az embereket, de a “tolvaj”, “gyilkos” kiáltás igen.<sup>76</sup> Ez persze nem mindig érvényes igazság; gyakran előfordul, hogy emberek offenzív humánus célokra egyesülnek; de sajnos Mead állításának az a része sem mindig érvényes, hogy a humánus fenyegetettsége egyesíti az embereket. Sőt, a humánus minimumát biztosító mechanizmusok megingásai sokszor az ember “állati” előzményeihez való retardációhoz is vezethetnek. Mint Deleuze és Guattari írják: “A háborúnak már azelőtt zoológiai következményei vannak, mielőtt baktériumfegyverekkel folyna. A háborúban, éhínségben, járványban vérfarkasok és vámpírok tenyésznek.” (Deleuze-Guattari, 1996, 243. p.)

Ám hogy még tovább süllyedjünk a pesszimiztikus valóságértelmezések örvényében, meg kell látnunk a valóságtartalmat Heidegger és a rá hivatkozó Derrida figyelmeztetésében is: “egy állat sosem lehet ’rosszindulatú’, még akkor sem, ha néha ezzel a kifejezéssel írjuk le. A rosszindulatúhoz hozzátartozik a szellem.” (Heidegger, 1994, 173. p. – idézi Derrida, 1995, 153. p.) Vagyis **az antihumánus is szellemi természetű.** “A rossz nem az anyag vagy az érzéki anyagosság oldaláról jön, amit általában szembe szokás állítani a szellemmel. A rossz spirituális, ez is a *Geist*, s ebből ered a belső kétszínűség, amely az egyik szellemet a másik rosszindulatú kísértetivé teszi.” (Derrida, 1995, 142. p.) “A rossz mindig egy szellem rosszúsága. A rossz a maga gonoszságával; nem az érzéki, az anyagi. Nem is egyszerűen ’spirituális’ természetű. (*geistiger* *Natur*). A rossz spirituális (*geistlich*).” (Derrida, 1995, 152. p.)<sup>77</sup> “Mindaz, ami elfogadja a hazugságot és a destrukciót – a gonosz, az idegen: a szellemtől idegen a szellemben *belül*.” “A szellem trónfosztása tehát öntrónfosztás, lemondás. Ugyanakkor ezt a szellemben valami tőle különbözőnek kell létrehozni, valami tőle különbözőnek kell a szellemet megosztania, ami mégis önmaga. Ezt Heidegger nem mondja, legalábbis ebben a formában nem, noha, úgy tűnik, amikor a démonikusról beszél, abból e megkettőzöttség-kísértet (*double*) visszatérés következik.” (Derrida, 1995, pp. 89--90). De hogy mitől jöhet létre a szellem ezen “sötét oldala”, arról ugyancsak figyelemreméltó Derrida megjegyzése: “a *cogito* saját *subjectum* helyzetébe vetett bizonyosságával szemben, azaz az eredendő kérdés hiányával, a tudományos módszertannal, a nivellálással, a mennyiség, a kiterjedés és a szám uralmával szemben” való meghátrálás az, “ami Heidegger szemében a szellemet önnön trónfosztása változatos formáiban kísértő rosszat jelenti”. (Derrida, 1995, pp. 89--90). Vagyis a

76 Mead, (1973), 591. p. (Eredeti megjelenés: (The Psychology of Punitive Justice, American Journal of Sociology, 1918/23).

77 Az itt idézett Heidegger-szöveg forrása: Heidegger, Martin: Válogatott írások, T-Twins, Budapest, 1994, 60. p.

minőségi szemlélet behódolása a mennyiségeknek. Ez nem is lehet másként, hiszen a “minőség”-fogalom egyik tartalma éppen a jó és rossz közötti megkülönböztetés. A “rossz” úgy lehet úrrá a szellemen, a szellem úgy lehet a rossz forrásává, ha objektív vagy szubjektív okokból nem tudja a minőségvet (és ezzel a “szellem hatalmát”) érvényesíteni.

“A test minden valóságos ereje és szépsége, a kard minden biztonsága és merészsége (...) de az érzelmek minden autenticitása (...) és találékonysága is a szellemben alapozódik meg, s felemelkedésük (...) és bukásuk (...) is a szellem hatalmában vagy tehetetlenségében [hatalomnélküliségében] (*Macht und Ohnmacht des Geistes*) áll” (idézi ismét Heideggert Derrida, 1995, 92. p.) – ezúttal a szocializmus és fasizmus elutasításának kontextusában, hiszen éppen e huszadik századi diktatúrák szolgáltatták a példát mind Heidegger, mind Derrida számára arra, hogy a szellem (és a szellemi termelés) miként lehet óriási léptékben is az emberellenes Rossz forrása.

Ha – Heidegger gondolatmenetét folytatva -- nem társadalomtörténeti szempontból<sup>78</sup> vetjük föl azt a kérdést, hogy miként lehetséges, hogy a szellem a “rossz” forrásává válik, hanem filozófiai-antropológiai síkon, akkor azt mondhatjuk, hogy **a szellem működése gyakran azáltal válik “rossz” eszközzé, hogy egyfajta (szervetlen) funkcionalizmus szolgálatába állítják.** Az ember a világ működéseinek megfigyelése során működéstörvényeket állapít meg, s ezekből funkciókat absztrahál: megállapítja, hogy a fák gyökerének, az emberi májnak, stb. mi (minden) a lényegi funkciója. Ezen absztrakciók segítségével lesz képes beavatkozni a természet működésébe; funkciók ellátására hoz létre szerszámokat, és egész szellemi termelése is erre a funkcionális szemléletre épül: minden innováció – legyen az technikai—technológiai vagy társadalmi innováció valamely funkció (jobb) ellátására irányul. Csakhogy ez a funkcionalista szemlélet (a mennyiségi gondolkodás korábban említett jelentőségéhez hasonlóan nélkülözhetetlen, de torzító) leegyszerűsítés: a természetben (és persze a társadalomban) nincsenek külön “funkciók”: összműködés van, s amikor “funkciókat” különítünk el, figyelmen kívül hagyjuk az adott funkcióhoz, működéshez kapcsolódó számtalan egyéb tényezőt. Ennek következtében az egy-egy meghatározott funkcióra koncentráló megoldások rombolni fogják a szervezet egészét. A szélsőségesen rossz megoldások – mindig valamilyen funkcionalizmus jegyében -- tudatosan fel is vállalják a számukra fontos mozzanatokon kívüli, egyéb tényezők rombolását is, de mivel a teljes összefüggésrendszert senki sem képes átlátni, mindig olyan tényezőket is rombolnak, amelyekről nem is tudnak, míg végül “funkcionalizmusuk” következtében rájuk dől az egész épület.<sup>79</sup> **A szellemi termelés a történelem során nagyon gyakran lépett ilyen funkcionalizmusok szolgálatába (s paradox módon többnyire éppen akkor, amikor a szellemi termelők befolyása növekedett a társadalomban: ez azért van így, mert a szellemi termelés primér elemi mozzanata, az innováció mindig valamilyen funkcionális változtatás szándékából indul ki). Ám ez a funkcionalizmus a “szellem” lényegével, az egyén és a Nem közötti összeköttetéssel kerül ellentétbe, hiszen egy-egy funkció (egy-egy célirány) túlhangsúlyozása az Egész kárára juttat túlságos szerephez részérdekeket. Szervesség, a szervezet-egész figyelembevétele nélkül a funkcionalizmus mindig a “rossz” útra visz, s hogy visszakanyarodjunk a társadalomtörténeti magyarázathoz, ez**

<sup>78</sup> *Társadalomtörténeti* szempontból a szellemi termelés fasiszta torzulatát le lehet vezetni az ipari kapitalizmus tömegtermelési mechanizmusainak kialakulásából, a tőke nemzeti alapú megszerveződéséből és az osztályharcra adott válaszlehetőségeiből; stb. a kommunizmus társadalomtörténeti értelmezésére pedig a következő fejezetben teszünk kísérletet.

**mindaddig így van, amíg a szellemi termelést nem (a jellegével adekvát) holisztikus-organikus termelési mód, hanem egyéb, különböző részérdekeket dominanciára juttató termelési módok irányítják.**

Van azonban itt még egy filozófiai-antropológiai probléma. Ha a szellemet (mint a világegyetem törvényeinek leképezését) az egyes ember által teljes egészét tekintve átláthatatlan holisztikus-organikus Egésznek tekintjük, ezzel egyúttal fölöttünk álló erőnek ismerjük el, s így lényegében a szellem azon képzeténél vagyunk, ahogy a szellem már a legősibb ember számára is megjelent, a veszedelmes, az egyes embert uralma alá venni képes, megfoghatatlan erő démoni képzeténél. S ez nem lesz feltétlenül jobbá attól, hogy humanizáljuk, hogy ráébredünk arra, hogy ez a szellem az emberhez képest nem külső erő, hanem magának az emberi Nemnek a működése. A negyedik fejezetben már említettük Derrida itt Max Stirnerre hivatkozó gondolatmenetét, amely szerint nem lehet az emberből kiinduló, a szellemet az emberrel azonosító világképre, (a humanizmusra) építeni, ha az emberibenik, aki úgy érvel: ha a szellem voltaképpen nem egyéb, mint maga az ember (s ez Krisztus óta így tudható), ebből következik az önmagunktól való félelem: minthogy az ember nem a mindentlátó Isten, az emberből szóló szellem szava az istené, de az ördögé is lehet. (Derrida, 1995/1, pp. 157–158, 17 l.) (Ha ezt a következtetést kivetítjük a szellemi termelésre, ismét az “ördögi” szellemi termelés lehetőségével szembesülünk). “Az ember fél-önmagától” – folytatja Derrida, – “Innen származnak azok az ellentmondások, amelyek a humanizmust tarthatatlanná teszik” (Derrida, 1995/1, pp. 157–158). Nem lehet ugyanis a “humanizmus” lényegét, az emberiség összetartozását és az egyes emberek ebből következő oltalmazását az emberből kiinduló világképre építeni, ha abban, amiből kiindulunk, benne van az “ördögi” (a szellemi termelési módban e termelési mód “ördögi” eltorzításának) lehetősége. (Derrida, 1995/1, pp. 157--158).

Derrida és Stirner ezen romantikus kérdésfelvetésének azonban megint az a gyenge pontja, hogy individualisztikus premisszákat alkalmaz: az emberegyént mintegy belehelyezi Jó és Rossz kozmikus küzdelmébe. Itt megint a Nemből kiinduló Hegel a mélyebb, aki arra hívja fel a figyelmet, hogy az egyes ember számára Jó és Rossz kozmikus küzdelme önmagán

79 Egy konkrét jelenség – a korrupció – értelmezésének példáján mutatja be Gulyás Gyula a funkcionalizmus ellentmondásosságát: a fejtegetést érdemes kissé hosszabban is idézni. “A funkcionalisták – Mandeville-hez hasonlóan – abból indulnak ki, hogy a magatartás individuális szintű motivációiból nem lehet következtetni annak társadalmi hatására és következményeire, mert a *mens rea* (a bűnös tudat) által motivált cselekvésnek a rendszer szempontjából *lehetnek pozitív, nem szándékolt következményei* is” [például] “a korrupció is kedvezően befolyásolhatja a társadalomegész vagy a gazdasági, a kulturális és a politikai alrendszer működését. Mandeville-hez képest itt azonban egy megszorítást tesznek (...) a pusztán individuális okokra és motívumokra támaszkodó korrupciós gyakorlatokat a funkcionalizmus is egyértelműen negatív jelenségeként ítéli meg”. (Gulyás, 2007). A lényeg az, hogy “a funkcionalisták (...) felfedezik, hogy” [a negatív társadalmi mechanizmusok – az idézett példában a korrupció] “bizonyos formái előmozdíthatják egy társadalmi alrendszer hatékony működését, vagy orvosolhatják annak funkcionális zavarait, de ezzel párhuzamosan negatív módon befolyásolhatják egy másik alrendszer működését”. (Gulyás, 2007). Éppen erre azonban a funkcionalista gyakorlat már nem tud teljes mértékben tekintettel lenni. S így a funkcionalista elmélet is ellentmondásosnak bizonyul. Mint Gulyás Gyula hangsúlyozza, ez a megközelítés a negatív társadalmi jelenségek (mint az idézett szövegben taglalt korrupció) “manifeszt rendszerfunkcióinak – önmagában is ellentmondásos – elemzésére összpontosít, eltekint viszont annak latens társadalmi-politikai következményeitől, attól, hogy” [egy-egy negatív jelenség] “rövid távon ugyan meggyorsíthatja a folyamatokat, vagy orvosolhatja a rendszer funkcionális zavarait, hosszabb távon azonban nem ‘olaj’, hanem sokkal inkább ‘homok’ a gépezetben”; (a korrupció esetében például) “nem veszi figyelembe, hogy a korrupciónak vannak ‘áldozatai’, hogy a korrupció nem kompenzálja a társadalmi-politikai egyenlőtlenségeket, hanem más formában hívja életre azokat” és “rejtett természete megakadályozza, hogy áldozatai kihasználják vagy szembeszálljanak vele”. (Gulyás, 2007). És ez nem csak a pozitív funkciókkal is bíró negatív jelenségekre érvényes. Hosszú távon a legfunkcionálisabb társadalmi jelenségek is az Egész szempontjából egyértelműen negatívvá válhatnak, s éppen azért, mert egy funkció betöltése közben “negatív módon befolyásolhatják egy másik alrendszer működését”.

belül, -szabad akarat<sup>80</sup> döntési lehetőségének alávetve zajlik. Az egyén dolgát nem abból az érületi (tehát a lényegét magán kívül kereső) megközelítésből lehet megérteni, hogy mitől fél, hogy mennyiben szegődik “istenek” vagy “ördögök” szolgálatába. Hanem abból, hogy a Nem része, s ebből a nézőpontból “a negatív magához a tartalomhoz tartozik, s úgy is, mint ennek immanens mozgása és meghatározása, úgyis mint ezek egésze, a pozitív.” (Hegel, 1973, 39. p.) És: “az a negatív, amely nem látja meg magában a pozitívát” (Hegel, 1973, 39. p.) Hegel nem tagadja az emberben (és az emberi szellemben is) jelenlévő negativitást, de azt mondja, hogy az sosem *fölöttünk* álló erő; ami “fölöttünk áll”, (a Világegész, a szellem, a Nem) az mint egész: pozitív, és *rajtunk áll*, hogy meglássuk ezt *magunkban*. (Amikor nem látjuk meg, akkor “negatívak” vagyunk, s ez ugyan elkerülhetetlen – a negatív a dolgok immanens mozgásához tartozik, mert egyetlen dolog sem maga az egész –, de ettől még az egész, és annak bármely megpillantása önmagunkban pozitív; mert az, amire Stirner hivatkozik, hogy Krisztus óta az ember a szellem, azt is jelenti, hogy “istennek országa *bennetek* vagyon”).

Végül minden az emberképen múlik. Az emberkép a kapitalizmusban végső soron azon alapszik,<sup>81</sup> hogy az ember *önző*,<sup>82</sup> (ezt meg az láttatja így, hogy a kapitalizmus termelési módja, a tőkés vállalkozás – ha hosszú távon emelheti is a többiek életszínvonalát is – alapvetően mindig *másokkal szemben* tud csak hasznot hozni). A szellemi termelés abban érdekelt, hogy termelőmódja mindenkire kiterjedjen, s akikre kiterjed, azok folytonosan emelkedjenek általa: az ebből következő emberkép eleve humanisztikus. A humanizmus azonban a történelemben (a szellemi termelés adekvát szemléleteként), mint ezt már többször hangsúlyoztuk, mindig csak más céloknak alávetve s ezért eltorzulva lehetett jelen. A “nil humanum...” elve azt is jelenti, hogy a szellemi termelő bármely emberi törekvés szolgálatára alkalmas. Éppen ezen, mindenkit szolgálni képes jellegének megfelelően – s minthogy annak nem voltak meg a feltételei, hogy saját alapjaira helyezze magát -- a szellemi termelőmód eddig csak alárendelt, másokat szolgáló szerepekben létezhetett. Ám etikai szempontból is felmerül a kérdés: mit jelenthet az, ha a szellemi termelő a “saját alapjaira” támaszkodik? A kapitalizmus alternatívájaként alkalmazható világképek [az ember önzéséből való kiindulással szemben](#) gyakran egy másik végletet állítottak előtérbe, feltételezve, hogy az ember *eleve jó*. Ha ez így lenne, erre ráépülhetne a szolidaritás közösségi társadalma. De a szolidaritás nem teremtő/termelő erő, legtöbbször valóban csak akkor kerül előtérbe, ha valami igazságtalanságot el kell hárítani. Nem permanens, csak összetartó készlet, amely jelen van minden szeretetben, szerelemben, a gyerekek és más gyengék oltalmazásában, de általában nem terjed ki az egész közösség szeretetére. Aligha lehet rá “világot építeni”.<sup>83</sup> A szellemi termelési módnak megfelelő emberkép nem alapulhat “az ember alapvetően jó” tételére, csak

80 A humanizmus ezért csak a “belülről irányított” ember mozgatója lehet; szemben áll mind a két (nem-humánus) véglettel: mind a külső, parancsolat-teljesítő szabálykövetéssel, mind az erkölcsi törvény relativista tagadásával.

81 Ebből indultak ki a klasszikus közgazdászok (mint Smith, du Quesnay vagy Ricardo) is, éppúgy mint a huszadik század végének játékelméleti teoretikusai. (lásd: Tóth, 1997).

82 Ezt lehet “pozitívan” is fogalmazni, mint például az említett klasszikus közgazdaságtani elméletek születése idején Bentham, aki a “hasznosság” elvét alkalmazza (az ember örömkereső-fájdalomkerülő készletére alapozva, annak mércéjével mérve).

83 A humanizmussal szembeni elméleti kritika egyik legerősebb érve (lásd például Molnár, 1996), hogy a humanizmus jegyében irányított társadalom önmagában romboló, mert a “rossz” ha elfojtják is, utat tör magának. Valóban, mivel az emberi természet “Jó” is meg “Rossz” is, abban hinni, hogy tisztán “jó” társadalmak építhetők, naivitás. De – mint ezt más oldalról már korábban is hangsúlyoztuk -- ha nem az erre való *törekvés* mozgat egy társadalmat, attól még rosszabb lesz. A szellemi termelési mód “humanizmusa” nem “a Jjó” világa, de nem is szükségképpen a rossz, ha “humanizmusa” nem a szervesen funkcionális módján irányul kiragadott célok megvalósítására, hanem *rendszereszerű működésként* érvényesül. (Lásd erről a következő alfejezetet is).



valami olyasmire, amit az imént Hegeltől idéztünk. **Az ember se nem jó, se nem rossz, mindkettő benne van, és a köztük való szabad döntés lehetősége rajta múlik. Sosem jut el a tökéletesség állapotába, de hajtóereje lehet a tökéletesítés: e törekvés jegyében állandóan termelődnek új “rosszak”, de a tegnapi rossz mindig magunk mögött hagyható.** Az emberiség létformája egy út, amelyről nem tudhatjuk, hogy hová vezet; felismerni -- s ez a legtöbb -- csak azt lehet, amit az egyes ember esetében is: hogy *éppen* mit kell leküzdenie, kijavítania, megértenie.

## *Új etika felé?*

A valóságot mindig meg kell különböztetni a valóság létrehozására irányuló tervtől, és a terv végrehajtását szolgáló gyakorlattól. Éppen **az emberiség egyedisége sokaságában-létezéséből következően magától értetődő, hogy egyetlen, mégoly sokoldalúan megfontolt célkövetés és az ennek jegyében megvalósított cselekvéssorozat sem valósulhat meg úgy, hogy a világ “olyanná válik”, amilyenek a tervben kitűzték. De minden célkövetés megvalósul abban az értelemben, hogy *bekerül a világ valóságába.* Célélézésről annál nagyobb mértékben beszélhetünk, minél több emberi törekvés hat egy meghatározott irányba, minél több célkövetés erősíti egymást, hoz létre közös eredőt. És ebből a szempontból rendkívül fontos a *célkijelölés*, és ezért (*s nem a teljes valóra válás, a “győzelem” reményében*) kell eszményeket követni a társadalomban. Ebben az értelemben mondhatja Mannheim, hogy “Egy konkrét tudat leglényegesebb formáló elve mindenkor annak utópikus rétegében található meg” (Mannheim, 1996, 231. p.)**

Ezért is meghatározó minden új társadalom esetében az *etika* megjelenése: **az erkölcs az, amiben az egyének és csoportok által követett konkrét célok összedolgozódnak az emberi Nem mindig jelenlévő szempontjaival; az adott társadalom tagjait befolyásoló erkölcsi képzetek és erkölcsi eszmények képezik azt az “utópikus réteget”, amelynek “győzelmé”, tiszta megvalósulása mindig utópia; viszont amelyek nagyon is valóságos magatartáskormányzó (a magatartást az eszményi célok irányába mozzató, s a közös nevezők, az “eredők” kialakulását elősegítő) szerepet töltenek be az egyes egyének mindennapi életgyakorlatában.**

Új erkölcsi rendszerek többnyire hiányból születnek: a régi etika a megváltozott társadalmi körülmények között elveszti hatékonyan irányító, összehangoló szerepét: ennek egyik legbiztosabb jele, hogy az addig széleskörűen érvényesnek tartott etikai elvek egymásnak ellentmondónak tűnnek fel, s elveszítik “eredőképző” képességüket is; az emberi célkitűzések ilyenkor nagy mértékben “két rossz véglet” formájában, egymást kioltó módon jelennek meg. A “régi” etika ilyenét válságba kerülésének eredménye az általános értékrendszeri vákuum. Ennek következtében viszont mindaz az új, ami megjelenik a társadalomban, *erkölcsi megalapozás nélkül* tud csak megjelenni. Ez volt megfigyelhető például a polgári társadalmak kialakulásának idején, amikor az új szemléleti alap, az individualizmus sokáig etikai háttér nélkül tudott csak érvényesülni a társadalomban, s ezért a kortársak szemében az “új” magatartás egyszersmind etikátlannak is látszott: mint többször leírtuk már, az önmegvalósító-individualista polgár első alakjában Shylock és Harpagon, III. Richárd és Jágó: az uzsorás és a gátlástalan törtető. *Erkölcs nélküli* individualista.

A társadalom szétesésének elkerülése érdekében – hiszen, még egyszer hangsúlyozzuk, az erkölcs egyik legfőbb funkciója a *rendszeres* működés biztosítása az egyéni magatartásokban – ilyenkor égető szükség mutatkozik az új viszonyok etikai megalapozására.

Mivel az “erkölcs” lényegéhez tartozik, hogy “örök”, általános emberi, vagyis Nembeli eszményekre épít, azoknak ad konkrét, korra jellemző formát, **az új erkölcs kialakulására éppen a régi (az “örök”) védelmében van szükség (nem “eltörölni a Törvényt, hanem betölteni”)**. Ezért az európai *polgári* erkölcs megalapozása is az *addigi*, az egész megelőző társadalmi formációt összetartó erkölcsi alapot adó rendszer, a *kereszténység védelmében* jött létre. A megoldandó feladat egy olyan etika kidolgozása volt, amellyel *az új, individualista viszonyok között* lehetett etikusnak lenni. Ez a kanti etikában forrt ki végleg, de ott volt már a protestantizmus születésénél is. A protestantizmus elindítója a kor kihívásának egyik sűrített kifejeződéseként beleütköztek a búcsúcédulák szimbólumába: abba, hogy az azidőtájt már javában formálódó új világban még az üdvösség is piaci kérdéssé, megvásárolhatóvá válik. Erre adott válasz is a predestináció-tan. Egy olyan világban, amelyben az individualitás dominál, a teljesen szabadnak tekintett akarat anarchiát és olyan erkölcsi relativizmust jelent, ami az erkölcs megsemmisülését hozza magával. Ezért is kell a predestináció: az individualitások fölé helyezett, általuk átláthatatlan isteni döntés. (ld. Weber, 1982, pp. 130--131; 158. p., /67 l./.) Az erkölcsi szabadságot ugyan a protestantizmus gyakorlata azután megpróbálja többé-kevésbé az individuum hatókörébe vonni, (a vállalkozói érdek alá rendelni), (Weber, 1982, pp. 148--149, 170. p., 280. p., 303. p.), de a protestantizmus válasza mégis csak az egyének önzése fölé (a piac szabadsága fölé) helyezett Nem, más módon helyreállítva ezzel az egyén és a Nem egyensúlyát. (Weber finom leírásaiban közvetve ez is benne van, ha nem is ezt az oldalát hangsúlyozza). Az új, az individuumból kiinduló emberiség-fázisnak megfelelő erkölcs legkidolgozottabb formájában azután Kantnál jelenik meg: (a predestináció-elv és a szabad akarat elv ellentmondásának feloldására is alkalmas) kategorikus imperatívusz voltaképpen a szemléleti individualizmusra, az individuumból kiinduló világrépre átirat (és ennek jegyében mintegy reciprok formában megfogalmazott) Arany szabály.

Az individualisztikus etika azonban a huszadik század végére több oldalról is érvénytelenedik. Egyrészt, mivel a polgári társadalom, a korábbi fejezetekben többször hangsúlyozott módon elveszti progresszivitását, ez a jellegzetes erkölcsi válságjelenségek -- erkölcsi alapelvek egymással szembekerülése, poláris “rossz” végletek formájában való ütközése, s végül: tömeges értékrendszer-nélküliség -- általánossá válásában is megnyilvánul. Másrészt olyan technikai s ebből következő életforma-beli sajátosságok jelennek meg (például a “virtuális valóság” térhódítása), amelyek kikezdi az “individualitás” korábbi fogalmát; az individualista megalapozású erkölcs már csak ezért is tarthatatlanná válik. (A “virtuális valóság” ugyanis a zárt individualitása által meghatározott személyiség megbomlásával, virtuális személyiségekké való szétosztásának lehetőségével jár: ezzel a “Jó” lehetősége tovább relativizálódik: ha az ember több virtuális személyiségre oszlik, az egyén azonossága önnön “individualitásával” kérdésessé lesz. Ugyanaz az ember egyszerre lehet több individualitás;<sup>84</sup> ebből viszont az is következik, hogy ugyanaz a cselekedet, döntés nem csak abban az értelemben lehet egyszerre jó és rossz, hogy mindennek van jó és rossz oldala, jó és rossz következménye, hanem a döntéshozó személy egysége, önazonossága megkérdőjeleződve maga a jó és rossz közötti döntés is elveszti alapjait. H, hiszen **ha bennem több olyan alanyiség is van, aki választ, akkor eltűnik, mintegy “skizofrenizálódik” a döntéshozó “én”, s ezzel minden erkölcsiség alapja, a -- (belülről**

<sup>84</sup> Ez természetesen eddig is lehetséges volt, szélhámosok, “kaméleonok” és skizofrének eddig is több személyiséggel lehetnek jelen a társadalomban., de ez a polgári individualisztikus etika korszakában egyértelműen *etikán kívüli* és marginális jelenség, a társadalomban uralkodó és stabil individuumok feltételezésére épülő erkölcsi elvekkel összeegyeztethetetlen. A “virtuális valóságban” azonban ez a gyakorlat ha nem válik is általánossá, de *tipikusan lehetségessé* igen; az ilyen, tipikusan lehetséges viselkedések azonban már nem lehetnek *etikán kívüliek*, s ha a többszemélyiségűség nem lesz is *normává*, egy működő (s ezt az új fejleményt szükségképpen figyelembe vevő) etikai rendszerben *normatív szabályozást* igényel.

**irányító → szabad akarat<sup>85</sup> válik kérdéssé.)** Márpedig megalapozó erkölcsiség, és erkölcsi alapon döntő szubjektumok nélkül egyetlen kifejtett individuumokból felépülő társadalom sem létezhet. A feladat ismét hasonló ahhoz, ami a polgári kor elején volt: az erkölcsnélküliség terjedése sürgetővé teszi egy új, egy még újabb, (az “örök”, nembeli szempontokat ismét új módon, az új viszonyoknak is megfelelően összerendező) erkölcsi rendszer felemelkedését.

A virtuális személyiségek megszületése nem csak úgy függ össze a szellemi termelési mód térhódításával, hogy a virtuális világokat szellemi termelők hozzák létre, de egyszersmind *kifejeződése is ez a fejlemény az új, a szellemi termelésen alapuló világnak: oly módon kifejeződése, mint a Jágók a korai polgári társadalomnak. A szellemi termelés feltételezi, hogy az ember egy absztrakciós folyamat után, annak segítségével változtatást hajt végre a valóságon. Az a közeg, amiben ez a változás végbemegy, egyfajta virtuális valóság: a szellem valósága. Az egyén szellemi működésének és a Nem szellemének egymásba való átmenete ez a közeg; az az állapot, amikor az emberi gondolat már nem az anyagi világ valósága (mert abból elvonódott) s még nem a változtatás eredményeként létrejövő anyagi valóság, (mert e **val**valósággá válást még csak tervezi, gondolatilag modellálja). A számítógépes kultúrának köszönhetően megjelenő virtuális valóságok egyfelől éppolyan anyagi (érzékelhető) valóságok, mint az ember bármely más terméke, másfelől azonban virtuális jellegüket tekintve *leképezései és szimbolikus megjelenései is a szellemi termelésnek*. Az erkölcsi probléma ebben a korszakban alapjában abból adódik, hogy **a szellemi termelésnek, amely kifejtett individuumokat feltételez, de amelynek alapja az emberi Nem szelleme, s ezért adekvát kiindulópontja nem az individualitás, (hanem a nembeliség), az individualitásból kiinduló polgári etika már nem lehet összerendezője**, ezért – amíg ki nem kristályosul az új viszonyoknak megfelelő etika, addig -- mindaz az új forma, amit a szellemi termelés létrehoz, egyelőre *erkölcs-nélküli*, összerendezetlen (és éppen az individualitással ellentétes) módon jelenhet meg. (Mint később látni fogjuk, hasonló, nyers, erkölcs nélküli formában jelenik meg a szellemi termelés másik lényeges összetevője, közösségi jellege is: míg itt a polgári individualitás válságba kerülése, ott a polgári *közösségiség* válsága hozza létre azt az állapotot, amelyben az “új” *erkölcs nélküli* – és a közösségiséggel is ellentétes – formában tud csak megjelenni).*

Az individualista etika annak idején óriási jelentőségű fordulatot hajtott végre azzal, hogy a dogmatikus, az “igazságot” monolitizáló és monopolizáló rendszerekkel szemben az egyént helyezte a középpontba, s ezzel relativizálta az igazságot: ebből a nézőpontból csak különböző egyéni igazságok vannak. Ez nagyon nagy ugrás, mert emberek tömegeit szabadítja fel a gondolkodásra, kiengedvén őket a monolitikus és monopol hatalmú szemléletek korlátjai közül. De ennek a felszabadulásnak, mint az előző fejezetben hangsúlyoztuk, nagyon nagy ára van: a törvények elbizonytalanodása, a minőség szemléletéről való lemondás (illetve annak mennyiséggel való helyettesítése). S a polgári szemléletben már csak individuális vágyként<sup>86</sup> van jelen az antik “*kalokagatheia*” eszmény is, amely bármely erkölcs és különösen a humanizmus szempontjából alapvető fontosságú.

A “*kalokagatheia*” az antik humanizmus egyik lényeges mozzanata: az antikvitás humanistája, aki szenvedélyes érdeklődéssel fordul az emberi világ felé, ezt csak azáltal teheti meg, hogy az ember világra ugyanazokat a törvényeket próbálja alkalmazni – egymással is összhangban – amelyek a

85 A belső “irányító” szubjektíve a predestinációt elfogadó protestáns individuumot is abszolút mértékben mozgatja.

86 Lásd például Keatsnél...

világegyetem rendjét is megszabják. Az Igaz, a Jó és a Szép ebben az eszményben egymással többszörösen is összhangban van: az Igaz, mint a dolgok önazonossága, a Jó, mint a dolgok egymásért valósága és a Szép, mint a dolgok (külső és belső) harmóniája. Az Igaz, mint az emberi Nem számára igaz, vagyis működőképes világ; a Jó, mint az emberi Nem számára hasznos, és a Szép, mint ami az emberi Nem számára közvetíti a világegyetem rendjének törvényeit. S ebből következően az Igaz, amire az egyes ember ismeretei támaszkodhatnak, s amilyen ismereteket kell szolgáltatnia a többi ember számára; a Jó, amitől ez egyes ember élete is boldogabb, óvottabb lehet, s ahogyan neki is boldogítania, óvnia kell embertársait; s a Szép, amelyen keresztül az ember élvezheti a világ számára is való rendjét, s amelynek újrateremtésével kell neki is részt vennie a harmónia fenntartásában. Mivel mindhárom eszmény a Világ, az emberi Nem és az Egyén egységének egy-egy oldala, ezért egymástól is elválaszthatatlanok.

A polgári etika individualizmusában, amelyben az Igazság szubjektív “igazságokra” relativizálódik, ugyanígy szubjektivizálódik a Jó és a Szép is, s alapélménnyé válik – ez a romantika életérzésének egyik kulcsmozzanata – hogy ezek az eszmények egymástól függetlenek. Míg először, a polgári etika megalkotásának és dominanciájának idején a relativizált és szubjektivizált Igaz, Jó és Szép is összeállni látszik a “láthatatlan kéz” által összehangolt összműködés rendszerében, (a különböző igazságok, a különböző szépségek és a különböző “jó” plurális “demokráciájában”), később egyre inkább a szétszakítottság, az individuumok magárahagyottságának, az Igazság, a Szépség és a Jóság elvesztésének élménye lesz a szemléleti jellemző.

Teljesen egyensúlyban persze sosem volt a három eszmény. Ha (szükségképpen leegyszerűsítő) modellekkel próbáljuk megragadni egy-egy társadalmi formáció rendszerét, akkor azt mondhatjuk: az ázsiai termelési módban, a nagy adóbirodalmi szervezetekben a három eszmény a Szép (az összerendező harmónia eszményének) dominanciája mellett jelent meg (nem véletlen, hogy a birodalmi hivatalnokoknak különböző *esztétikai* képességeket mérő vizsgákat kellett tenniük); az antikvitásban (a *tudományosság* és főként a rendszerszerű gondolkodás, az érvelés és bizonyítás alapjainak lefektetése idején) az Igaz dominanciája mellett volt helye a Jónak és a Szépnek; a középkorban (a keresztény *szereketvallás* ideológiai uralmának korszakában) a Jó jelölte ki az Igaz és a Szép helyét is,<sup>87</sup> a polgári társadalomban pedig a három eszmény közti összhang megbomlása, és az egyes eszmények relativizálása vált jellemzővé. Ha a szellemi termelési mód alapvetően a szellemre épít, akkor -- mivel az Igaz alapvetően a Nem számára igaz, a Jó a Nem számára jó, a Szép a Nem számára közvetített világtörvények megjelenése --, az egyén és a Nem összeköttetését szolgáló szellem társadalmának a három eszmény egységét helyre kell állítania, visszaszorítva a relativizmust is. A kalokagatheia nem csak az antik világ humanizmusának lényege: **az (ember számára való)**

---

87 A három eszmény viszonyának ilyen bemutatása, mint hangsúlyoztuk is, csak leegyszerűsítő modellálás, hiszen az antikvitásban is óriási és szemlélet-meghatározó a Jó vagy a Szép (vagy a középkorban is az Igaz) szerepe is, és így tovább.

**Igaz+Jó+Szép minden humanizmus erkölcsi lényegének szemléleti alapja is. A relativizmus visszazorítását Ez utóbbit nem lehet arról a területről kiindulva végrehajtani, ahol a relativizáció megkezdődött: mivel az individualitás a szellemi termelésben is fontos feltétel, az “igazság” bizonyos relativizálása a szellemi termelési módban sem kerülhető el.<sup>88</sup> A “jó”-ból is bajos kiindulni, hiszen az igazság relativizálódása azt is relativává tette, hogy (mikor, kinek) mi jelenti a jót. S relatív lett a szép is, hiszen megjelent a hamis szépség, a nem-igaz szépség (például a giccs formájában), és a nem-jó szépség is (hiszen a modern szemléletben “szép” lehet egy atombomba robbanása vagy Róma égése is).<sup>89</sup> A kulcs azért lehet az esztétikum kategóriája,<sup>90</sup> mert az valójában az *olyan* szépet jelenti, amely *együttal* jó is és igaz is. Az esztétikumon keresztül meg lehet ismerni a világ mélyebb (az individualitás relativitása mögött húzódó) *törvényeit*, s az esztétikum utakat közvetít a *helyes* cselekvés (a jó) felé is.<sup>91</sup> Ezek a törvények és utak azonban az esztétikumban éppúgy, ahogy a világ valóságában nem lezártak, állandóan bővülnek, módosulnak. Az így felfogott esztétikum minden szellemi tevékenység magja is: nemcsak a művészet, hanem a tudományos innováció, az igazgatás vagy a társadalmi viszonyok átalakítása is nagy mértékben esztétikai élményeken keresztül történik. (Az ihlet, a “flow”, az “alfa-állapot”, stb. tapogatózó elnevezések az esztétikai mozzanatokra épülő emberi állapotok megragadására).**

**A szétszakítotttság felszámolásában (és egy új, nem az individuumra-épülő erkölcsi rend megalapozásában) nagyon nagy jelentősége van annak, hogy a huszadik században a szellemi termelők jelentősége annyira megnőtt, hogy egyértelmű céllá vált az is, hogy a társadalom minél szélesebb tömegeit a szellemi tevékenységek irányába kell terelni, szellemi termelővé kell szocializálni. Míg a polgári társadalom individualizmusa egyfelől szétforgácsolttságot és elidegenedettséget hozott létre, másfelől viszont éppen ez az individualizmus kellett ahhoz, hogy azok az (individuum-közi) viszonyok kifejlődjenek, amelyek azután a szellemi termelés legfőbb terepét és tárgyát alkotják. A polgári társadalomban “A termelőerők az egyénektől teljesen függetleneknek és elszakítottaknak jelennek meg (...) az egyének, akiknek erői ezek, szétforgácsoltan és egymással ellentétben léteznek, míg másfelől ezek az erők csak ezen egyének érintkezésében és összefüggésében**

88 De feltétlenül helyre kell állítania a szubjektív igazságok mellett az *objektív igazságba* vetett hitet is, amely az ember számára a Nem túlélésének szempontján alapul, és amely igazság mindig a társadalmi forma felívelésével (az antropológiai “hegymentel”) harmonizál.

89 Amit az *antikvitásban* csak tébolyult elme láthatott “szépnek”.

90 Amikor Schwartz említett munkájában a *művészet és a humanizmus* szoros kapcsolatáról beszél, tulajdonképpen szintén erről van szó.

91 Arra az ellenvetésre, hogy esztétikailag értékes alkotás is lehet az erkölcsi jó szempontjából problematikus, s hogy például Hamsun vagy Céline kiváló műveket hoztak létre, s mégis valamilyen mértékben a fasizmus támogatói lettek, azt lehet válaszolni, hogy egyrészt az esztétikai képesség nem garancia arra nézvést, hogy maga a szerző jól vonja-e le a saját alkotói folyamatában végrehajtott megismerés tanulságait, s ilyen értelemben, amennyiben fasizták lettek, ez műveiktől független. Másrészt amennyiben maguk a művek tartalmaznak erkölcsileg negatív mozzanatokot, azokon a pontokon, ahol ezek érvényesülni kezdenek a műben, sérül annak esztétikuma is. Végül előfordul olyan bonyolult képlet is, mint például Taraszov-Rogyionov esetében, aki Csokoládé című művében hősével olyan gondolatmeneteket mondhat ki, amelyek a sztálinizmus embertelen “osztályharc”-szemléletét igazolják; ám amennyiben ezek a szereplő gondolatai, s mint ilyenek: ábrázolások; a mű valójában a sztálinista szemlélet felépülését mutatja be, s ennyiben igazságot ábrázol. Maga Taraszov-Rogyionov talán nem vonta le ennek konzekvenciáit és osztozott hőse hamis tudatában, Sztálin azonban világosan érzékelte, hogy a mű, amennyiben a sztálini mechanizmus belülről való ábrázolása, ezáltal egyúttal leleplezése is, és kivégeztette a lelkes sztálinista szerzőt. (Korábbi írásainkban ezen hírhedt esetet más összefüggésben említettük, de az ott hangsúlyozottak lényegében ugyanezt jelentik).

valóságos erők. (...) Az egyének (...) elvont egyénekké váltak, de akik ezáltal kerültek csak abba a helyzetbe, hogy mint egyének egymással összekötésbe lépjenek” —írja Marx, majd ezután következik az, hogy: ““Az elsajátítandó tárgy (...) a totalitássá kifejlődött és csak egyetemes érintkezés keretében létező termelőerők (...) Ezeknek az erőknek az elsajátítása maga nem egyéb, mint az anyagi, termelési szerszámoknak megfelelő egyéni képességek kifejlesztése. A termelési szerszámok totalitásának elsajátítása, már ezért is a képességek totalitásának kifejlesztését jelenti magukban az egyéneknél.”<sup>92</sup> Vagyis az egyéneknél a szellemi termelői képességek gazdagságának kifejlődése vált az alapjává mind a kapitalista ipari társadalomban kifejlődött roppant lehetőségek hatékony működtetésének, mind ezek demokratikus birtokbavételének. Ez a kapitalizmuson túli humanizmus tartalma. Mindez azonban nem mehet végbe (mint ahogy más történelmi korokban sem szokott végbemenni) az új, mindezzel adekvát, az új viszonyok jellegével összhangba hozott rendszerszerű működést mind a társadalomban, mind az egyénben biztosító, az egymással ellentmondásba került eszményeket új alapon összehangoló etikai rendszer megjelenése nélkül.

### *Szervesség és humanizmus*

A ““Túlélési stratégiákban” -- de jelen írásunkban is – több ízben hangsúlyoztuk már a ““szervesség” fontosságát. Azt, hogy mégoly nemes etikai célok, és racionális, funkcionálisnak tűnő elképzelések is eltorzulhatnak és emberellenessé (és etikátlanná) válhatnak, ha szervetlen módon, *nem az adott viszonyokból kinövekedően, azokra ráépülően* jelennek meg a valóságban. Ezzel kapcsolatban itt arra érdemes még röviden **érdeemes** kitérni, hogy a szervesség hogyan függ össze **a** humanizmus eszményével és a szellemi termeléssel.

A humanizmusnak – s a transzcendens humanizmust is csak e feltétel teljesülése esetén nevezhetjük *humanizmusnak* – alapja az ember *önmagában való értéknek* tekintése. S ez azt jelenti, hogy úgy érték, *ahogy van*. Természetesen feltételezhető, hogy mint minden élő lény, az ember is állandóan változik, s e változás – egy-egy meghatározott irányban – fejlődésnek is remélhető. Az ilyen változást kívánatosnak is tarthatjuk, s jót kívánva embertársainknak, az is természetes, ha megpróbálunk segíteni nekik abban, hogy abba az irányba változzanak, amit az ő szempontjukból a legkedvezőbbnek látunk. Ám bármely szülő vagy nevelő tanúsíthatja: e segítő szándékok a ““megsegítettek” szempontjából gyakran egyáltalán nem segítségnek (olykor kifejezetten akadályozónak) látszanak. Kiderül, hogy ami az ““ő szempontjukból” a legkedvezőbbnek látszott, legfeljebb a *mi* szempontunkból a legkedvezőbb (és az se mindig), mindenesetre az ő valóságos szempontjuk más.<sup>93</sup> Más esetek azonban sikeresnek bizonyulnak (s itt sikeresnek nem azt nevezzük, amikor a ““megsegített” ugyan megtesz mindent annak irányában, ami felé tereljük, csak éppen nem ““boldog” tőle; csak éppen nem érzi magát *szabadabbnak*...). **Amikor a (humánus) ““segítség” sikeres, ez általa lehetséges, hogy sikerült valóban az ““megsegítettek”“ő szempontjaikból” építkezni; ráépíteni a bennük eleve meglévő potenciákra, a megvalósulásra váró, ““késszé lenni” készülő készítetésekre; az egymásra épülő ismeretek, tudások, képességek sorát sikerült a már korábban beindult irányban tovább építeni;**<sup>94</sup> s ami a leglényegesebb, a módosulás

<sup>92</sup> Marx-Engels, (1960/2), MEM, 3. pp. 71--72.

<sup>93</sup> Ez már csak azért is így van, mert a leggondosabban megtervezett, a lehető legtöbb szempontra figyelemmel lévő ““segítség” is csak egy, a ““megsegítettet” érő hatások közül; a szülei, nevelői által a legkomplexebben befolyásolt gyermekek is egyéb hatások sokasága is éri, s így a ““segítő” – aki mégis csak egy *másik* ember -- a legnagyobb empátiával sem tudja teljesen eltalálni azt a nézőpontot, ami a ““megsegítendőben” a hatások összességének és saját, magával hozott egyediségének eredményeként az adott pillanatig kialakult.

<sup>94</sup> Az ““irány” persze mindig módosulhat, vonala elkanyarodhat másfelé, csak – szerves fejlődés esetén -- *nem szakadhat meg vagy fordulhat szembe önmagával*.

végeredménye megfelel a megsegítettek mindezt összerendező akaratának ,(s ennek jó mércéje az imént említett szempont, tudniillik, hogy a “segítség” eredményeként szabadabbnak érzik e magukat): ez a szerves építkezés.<sup>95</sup> Ugyanez érvényes a társadalmi léptékű beavatkozásokra is: a társadalomalakításban is az a szerves (és humánus) újítás, ami az adott társadalomban addigra kifejlődött tudások, együttélési formák, készletek továbbépítése, a megkezdett irányoknak a körülményekhez igazodva akár elkanyarodó, de töretlen folytatása, olyan változtatás, amit az adott társadalom akar<sup>96</sup> és amelynek következményeként szabadabbnak érzi magát. (A társadalmat “boldogítani” persze sokkal bonyolultabb, mint az egyént, hiszen nincs olyan változási irány, amelynek ne lennének ellenzői, s így az akaratok összességének teljes kielégítése nemigen lehetséges, -- egységes “akaró” alanyisággal, az egyénéhez hasonló “társadalom-személyiséggel” pedig egyetlen beavatkozni próbáló sem találkozik -- :ám törekedni mindenképpen lehet a konszenzusra; s az igazán szerves változásokról az is elmondható, hogy következményükkel még ellenzőik sem érzik magukat kevésbé szabadnak).

A társadalom esetében azonban eleve pontatlan a “segítő” — “megsegített” kétszereplős modelljének alkalmazása. Hiszen nemcsak a “megsegítettek” képviselnek eltérő törekvéseket, hanem a “segítők” is: a társadalom-építés e tekintetben inkább a személyiség önépítéséhez hasonlítható. A társadalomban a (humánus) szervesség azáltal közelíthető, hogy minden aktív egyén vagy csoport először is igyekszik tisztában lenni saját lényegével (hagyományaival, addigi építkezésének sajátosságaival, készleteivel, vágyaival, stb.) s ezután úgy próbálja ezeket érvényesíteni, hogy a többieknek is elismeri a jogát ugyanehhez, s eleve olyan társadalmi megoldásokat tart természetesnek, s olyan konszenzusokat keres és talál, amelyben minden szereplő továbbépítheti önmagát. Egy ily módon szerves társadalomban -- s az ilyen társadalom éppen ezért is nevezhető “szervesnek” -- az élő szervezetek működéséhez hasonlóan minden résztvevő egyszerre segítő és megsegített. Bár ez teljességében csak ideáltipikus leírásban lehetséges, a szerves úton fejlődő társadalmak számos mozzanatában mindennek realitása felismerhető.<sup>97</sup>

95 Az ember önmagát is építheti szervesen vagy szervetlenül: az önépítkezés is akkor sikeres, ha megfelel az itt felsorolt feltételeknek.

96 Vagyis amit saját önfenntartásának logikája hoz magával és nem hozzá képest külső tényezők kényszerítő hatása.

97 A történelem természetesen nem csak szerves folyamatokból épül, sőt, bizton állítható, hogy minden társadalom életében vannak szervetlen mozzanatok, s ezek akár hosszú időn át is meghatározhatják az adott társadalom életét. Valóban (és hosszú távon is) szerves fejlődésű társadalmakban azonban előbb-utóbb a szervetlenül megjelenő elemek, külső tényezők által kierőszakolt hatások is beépülnek, integrálódnak a szerves építkezésű folyamatokba: azokhoz igazodnak. A szerves fejlődés lényegi megtörésekor éppen ez az integráló mechanizmus sérül meg végzetesen, a szervetlen hatások ilyenkor szétrombolják azt, amihez integrálódni lehetne. És ez már nagyon súlyos, nagyon kártékony következményekkel jár az adott társadalomra. “Az eljárás lényege a vírus hatásmechanizmusához hasonlít. A vírus behatol a gazdaszervezet sejtjeinek magjába és megváltoztatja a genetikai kódokat. Ennek segítségével képes elérni, hogy a sejtek a saját szervezetüket felépítő fehérjék helyett a vírus megkonstruálásához szükséges molekulákat kezdjék el szintetizálni. Így a gazdaszervezetet saját energiái fogják szétbontani, és mintegy a vírus számára ’előemészteni’”. (Bogár, 2003, 254. p.) Ennek a hasonlatnak a modern – gyarmatosító – kapitalizmusra való alkalmazását lehet ugyan összeesküvéselméletnek tekinteni, ám csak akkor az, ha előre végiggondolt, minden mozzanatban érvényesülő megtervezettséget tulajdonítunk a tőkés központok tevékenységének. De hát a vírusnak sincs tudata, “csak” egyfajta – parazita -- túlélési stratégiát valósít meg, ez a hasonlat viszont eléggé jól illik különböző periférius-félperiférius társadalmaknak a kapitalizmus világába való szervetlen betagozására. Az ily módon “megtámadott” társadalmak persze megpróbálnak védekezni: erőszakosan rombolt struktúráikat mintegy illegálisan megőrizni (valahogy úgy, ahogy a vereséget szenvedett inka birodalom “szíve” a spanyolok elől rejtett, titkos fővárosba vonult vissza). Boglár Lajos írta le azt a folyamatot, amelynek során egyes szervetlenül alávetett, megtámadott közösségek mintegy “éjszakai” (rejtett) kultúráként, mintegy a “nappali kultúra” alatt mitológiájukban, rítusaikban megőrzik kultúrájuk alkalmazkodóképességét -- és szervességét. Amikor azonban a változások a világgép alapját érintik, azaz amikor a szervesség magja sérül, akkor a kultúra (és a társadalom) elkezd

A társadalmak szerves fejlődése humanizmus, mert *életminőség-védelem*. A szerves fejlődés mindig hatékonyabb, mint a szervesetlen beavatkozások következtében töredezett fejlődésű, egymással ellentétes s így egymást romboló készletések által szaggatott társadalmak alakulása,<sup>98</sup> s a hatékonyság magasabb életszínvonalat, s ami még fontosabb, az összeszervesülés kevésbé konfliktusos közérzetet biztosít. A társadalmak szerves fejlődése humanizmus, mert *kultúravédelem*: a “kultúra” a társadalom (legkülönbözőbb léptékű) csoportjainak szellemi tartalma, a csoport nembeliségének megjelenésformája; a kultúra az adott csoport (legyen az kiscsoport, osztály vagy nemzet) állapota; a hagyományok, tudások, készletések, vágyak azon együttese, amire építhetünk; s így a *kultúra védelme* (és szerves továbbépítése) ugyanaz az embervédelem, ami az egyén esetében a *személyiségének* figyelembevételével történő segítség. A társadalmak szerves fejlődése humanizmus, mert *méltóság-védelem*: a megtört szerveségű fejlődésben a kultúra szerveségének megtörése az egyes egyének integritásának megtörésében is jelentkezik; a szerves fejlődés – és éppen a szerves fejlődés – ad a társadalom egyéneinek széleskörűen tartást, méltóságérzést.<sup>99</sup>

**A művészet (és a többi szellemi termelési formában is jelenlévő esztétikai mozzanat) igen jelentős szerepet játszik a társadalmak szerveségének biztosításában.** Éppen az esztétikai megismerés (az anyagi világ, a társadalom és az egyén illetve a megismerhető igazság, az erkölcsi jó és a szépben megragadható rend egymásra vonatkoztatása) segíti leginkább a társadalmakat abban, hogy felismerjék önmaguk állapotukat, és azokat a lehetőségeket, amelyekkel szerves módon fejlődhetnek tovább, amelyek által növekedhet az adott társadalom és az adott társadalmat alkotó egyének és csoportok szabadságfoka. (Persze ezt meg lehet közelíteni más oldalról is: ha “esztétikumnak” azt a Szépet nevezzük, ami egyszersmind Igaz és morális értelemben Jó, akkor a társadalom és az egyéni lehetőségek ugyanilyen megismeréséhez vezet az olyan igazságok – tudományos – felismerése, amelyek egyszersmind tartalmazzák a morális “Jó” és a “Szép” mozzanatait is, vagy az olyan morális “Jó” felismerése is, amely egyszersmind tartalmazza a tudományos értelemben vett igazság és a szépség mozzanatait).

**A művészet és az esztétikai megismerés (illetve a többi, hozzá hasonlóan komplex megismerésmód) azonban csak a szerves fejlődés kiinduló feltételét, a társadalmi önismeretet segít biztosítani. A társadalom aktív alanyainak *azonban* a cselekvések színtjén is ebbe az irányba kell mozdítaniuk a társadalmat.** Ez is jellegzetes szellemi termelői feladat, de maga a szellemi termelés nem garancia erre: utaltunk már arra, hogy a társadalom életébe történt megannyi szervesetlen (és antihumánus) beavatkozás is igen gyakran szellemi termelők kezdeményezésének volt köszönhető. Ám arra is már több ízben utaltunk, hogy a szellemi termelés a történelemben mindeztől nem a saját alapjain fejlődött. **A szellemi termelési mód dominanciára jutása, a szellemi termelés saját adekvát szemléleti és szervezeti alapjaira helyezése *azonban* a különválasztott szellemi funkciók (a**

összeomlani. (Boglár, 1995, pp. 86–92).

98 Például a jogrend tekintetében: “igen erős érvek hozhatók fel egy olyan álláspont mellett, mely szerint a szokásjog elemét nélkülöző, lényegében a törvényhozástól függő jogrend kiszámíthatatlan (politikailag bizonytalan), nem egyértelmű (logikailag bizonytalan), hatástalan (nem teremt köteleességeket) és rövidlátó (hosszútávú tapasztalatok híján van)”. “A tényleges erkölcsi-jogi szokásoktól elszakadó törvény csupán külsődleges engedmességre számíthat, köteleességérzetre nem”. (Nyíri, 1989, 12. p.)

99 Jánossy Ferenc, akinek matematikai módszerekkel sikerült kimutatnia a szerves fejlődés egyik lényeges összetevőjének meghatározó szerepét a gazdasági folyamatokban, azt a látszólag triviális kijelentést teszi, hogy “egy ország gazdasági fejlődése végső soron a munkaerő fejlettségétől és fejlődési lehetőségeitől függ”. (Jánossy 1966, 114. p.) Az adott összefüggésben azonban ez éppen azt jelenti, amiről a főszevegben beszéltünk: a “munkaerő fejlettségét és fejlődési lehetőségeit” az életszínvonal, a közérzet, a kultúra, az emberi méltóság együttes biztosítása – azaz a minél szervesebb fejlődés biztosítása adja egy társadalomnak.



természettudomány, társadalomtudomány és művészet; illetve a technikai innovatív, a fenntartó- igazgató és a társadalomalakító funkciók) egyesítésével a szellemi termelés egész folyamatában érvényre juttathatja a szerves fejlődés tudatos alakításának lehetőségét.

“A szerves folyamat csak magánvalósága szerint szabad, de nem az önmagáért-valósága szerint” – írja Hegel.<sup>100</sup> Az összekapcsolt szellemi funkciók közös magja, **a szimbolizáció**, (mint ezt trilógiánk tervezett, utolsó kötetben szeretnénk kibontani) **a természeti szervességnek** (amire Hegel itt utal) ezt a szabadságát teszi magáértvalóvá, a tudatosan szerves **társadalomépítés gyakorlatában**.

### *A szellemi termelési mód és a humanista trikolór*

A figyelmes olvasónak feltűnhetett, hogy ebben a fejezetben különösen sokat küszködünk az ideáltipikus, “Sollen”-es megfogalmazás és az empirikus valóság ábrázolására [való](#) törekvés [kettőkettő](#)sségével. A szellemi termelők gyakran nem humanisták – de azoknak kellene lenniük. Nem mindig elkötelezettjei a szerves fejlődésnek – de azoknak kellene lenniük. A szellemi termelési mód még nem domináns – de dominálnia kellene. Mindez természetesen abból adódik, hogy egy sajátos társadalmi csoport sajátosságaiban rejlő *lehetőségekről* írunk: Ha majd e lehetőségek megvalósulnak, kibomlanak, a kép nyilván nem ideáltipikus lesz, hanem ellentmondásos. Lehetőségállapotában azonban minden tiszta. Nem győzzük eléggé hangsúlyozni, hogy **a tiszta eszmények nem arra valók, hogy győzedelmeskedjenek a velük szemben álló valóságalelemek fölött, de még csak nem is arra, hogy tisztán megvalósuljanak. Mint szellemi termékeknek, az a dolguk, hogy indukáljanak, hogy további folyamatok sokaságát indukálják, erre pedig eszményi formájukban a legalkalmasabbak. Eszményeket nem lehet nem-eszményi formában felvetni.**

A szellemi termékek bizonyos szempontból ugyanolyanok, mint a fizikaiak: *valamire*<sup>101</sup> jók. A marokkóbból fokozatosan kialakult a kalapács eszménye: milyennek kell lennie egy tárgynak ahhoz, hogy kalapálásra a lehető legalkalmasabb, az ütőerő célzott kifejtésében a leghatékonyabb legyen. Amikor a szerszámkészítő kalapácsot készít, tehát az eszményi kalapácsot készíti el. A konkrét kalapácsok azután deformálódnak, törnek, nincs köztük két teljesen egyforma, de amelyikkel kalapálni lehet, azért lehet, mert többé vagy kevésbé, de megfelel a kalapács eszményének. Ugyanígy van a társadalmi eszményekkel is. Azért kell őket eszményi formában megfogalmazni – és így kell megfogalmazni őket – hogy meghatározott célokra alkalmasak legyenek. Ilyen eszmények mindig születnek, de **formációváltások, társadalmi nagyrendszerek összeomlása-keletkezése idején különösen meg is nő az ilyen eszmények jelentősége, hiszen új intézmények, új világképek, magatartásirányító rendszerek (etikák) nélkül nem lehet átlépni a társadalomszerveződés egy új koordinátarendszerébe.**

Ezért szükséges a kapitalista termelési mód és a szellemi termelési mód elemeinek együttes jelenléte és versenye idején a javarészt még csak lehetőség szinten jelenlévő szellemi termelési mód elemeinek ideáltipikus körüljárása.

A feudális és polgári-kapitalista termelési mód egyidejű létezésének, a polgári-kapitalista termelési mód kifermálódásának idején megfogalmazódtak azok a legfőbb eszmények,

100 Hegel, (1973), 178. p.

101 Persze nagyon sok mindenre lehetnek jók egyszerre...

amelyeket a *polgári* világkép és etika kikristályosodott lényegi magjaként azután felírtak a forradalom zászlóira is: *szabadság, egyenlőség, testvériség*. Mint társadalomszervezési alapelvek: elsősorban a vállalkozás (de ebből fakadóan sok egyéb, például a gondolat, a véleménynyilvánítás, a térben való mozgás, a gyülekezés, stb.) szabadsága, a jog egyenlősége és a nemzet tagjainak citoyen-testvérisége. Mint a magatartásirányító etika alapelvei: elsősorban a személyes döntés szabadsága, önmagunk és mások azonos mércével mérésének egyenlősége és a szolidaritás (a közös érdekekkel való együttműködés és a rászorulóknak valamilyen mértékű megsegítésének) testvérisége. Tudjuk, hogy mindez milyen korlátozottan valósult meg, mégis az ezen alapelvekre felépített intézmények és magatartások rendszereként lehet a modern polgári-kapitalista társadalmat megérteni. Ezen eszmények közös szemléleti alapja az akkor már századok óta egyre határozottabbá váló szemléleti individualizmus: az individuumokból való kiindulás, amely a társadalmat az individuális érdekek összeegyeztetésének, a közöttük létrejövő szerződések rendszerének látja; e szemlélet alapja pedig az iparúzó és pénzforgató vállalkozók termelőmódja, annak sajátos tapasztalatai.

Említettük, hogy e polgári látásmód kialakulása a *korábbi* társadalom szellemi magját alkotó keresztény világkép korhoz-igazításának igényével kezdődik. A szellemi termelési móddal adekvát látásmód is ugyanígy (és az *igazi* megvalósítás igényével) nyúl az elődje által szentesített eszményekhez: a szellemi termelési mód képviselői – már csak azért is, mert sokáig együtt haladtak a polgárral –, amikor szembefordulnak, akkor először is a szabadság, az egyenlőség és a testvériség “igazi” megvalósítása jegyében fordulnak szembe az ezen eszményeket “megcsúfoló”, azokat egy (szabadsághiányos, egyenlőtlen és testvériség-ellenes) osztályhatalom kiépítésére használó polgári-kapitalista rendszerrel.

**Egyetlen új rendszer sem tud tovább lépni anélkül, hogy etikájába be ne építené a tagadott rendszer (örök emberi) értékeit, de nem tud tovább lépni úgy sem, ha teljesen változatlan formában viszi őket tovább, hiszen a körülmények radikális változásai olyan új szempontokat vetnek fel, amelyeket csak egy olyan tágabb eszmény-kategóriával lehet kezelni, amely tartalmazza a régi értéket is, és választ ad az új körülményekből adódó kihívásokra is.**

A szellemi termelési mód trikolóriján tehát nem teljesen ugyanazok a kategóriák fognak feltűnni. Már csak azért sem, mert időközben kiderült, hogy eredeti megfogalmazásukban az egyes eszmények maguk teszik lehetetlenné megvalósulásukat.

Szó volt már arról, hogy az “egyenlőség”-gondolat a minőségi különbségek elhanyagolását és egyenlőtleniséget hoz magával. Az “egyenlőség”-eszmény alapja az “igazságosság” örök értéke, a polgári-kapitalista termelési mód hatalomátvételének forradalmárai ezt az igazságosság eszményt vélték a lehető legdemokratikusabb formában megfogalmazni, amikor az egyenlőség kategóriáját szemléletük egyik sarokpontjává tették.<sup>102</sup> Nem változott ez a

102 A történelem az egyenlőtleniségek ki-, és átalakulásának története is. 1. Az első civilizációk kialakulásával elsősorban *hatalmi* egyenlőtleniségek jönnek létre, hatalom nélküli tömegek megjelenését eredményezve. 2. Ezután jelennek meg bizonyos *gazdasági-hatalmi* egyenlőtleniségek az idegenek (vagy idegenné minősültek) alávetésével; egyúttal tulajdonosok és tulajdon-nélküliek egyenlőtleniségét is létrehozva (illetve az alávetetteket /rabszolgá/tulajdonná változtatva). 3. A *hatalmi-gazdasági* egyenlőtleniségek társadalmában olyan belső – elsősorban a hatalmi egyenlőtleniségre alapozó, de egyúttal a két előbb említett egyenlőtleniségi formát kombináló -- viszonyok jönnek létre, amelyek a saját közösségen belül is biztosítják és legitimálják a gazdasági-tulajdonosi egyenlőtleniséget. 4. A *gazdasági* egyenlőtleniség társadalmában, a kapitalizmus a gazdagodást teszi alapvető céljává, (és a gazdagságot az alapvető egyenlőtleniségek forrásává), ez a célkitűzés a hatalmi alávetéssel szemben szabadságnak és egyenlőségnek hat. 5. A szellemi termelési mód társadalmában alapjellege szerint szembenáll az addigiakkal, amennyiben a szellemi egyenlőtleniség természete (minden korábbi egyenlőtleniség-forrástól eltérően) olyan, hogy az előny önmaga megszüntetésére tör. Az új társadalom megjelenésének első,

“szocialista forradalmakban” sem: bár Marx volt az, aki – ebben a kérdésben tisztán látva – mint láttuk, kimutatta a polgári “egyenlőség”-eszmény mögött az egyenlőtleniséget, s hevesen bírálta a “kispolgári” szocialisták és az utópisták egalitarianizmusát, egyenlősítő “nyers” kommunizmusát, amelynek óhatatlanul lefelé-nivelláló hatása egyenes úton vezet ahhoz, hogy “ismét előálljon a régi szemét”; követői visszatértek ezekhez az egyenlősítő elvekhez, amelyek használhatatlanságát csak még nyilvánvalóbbá tette, hogy a hirdetett egyenlőség, és az erőszakos lefelé-nivellálás közepette hierarchikus egyenlőtleniségek új rendszerét építették ki. **Az “igazságosság” kapitalizmuson túli fogalmának tartalmaznia kell azt az igazságosság-eszményt, ami az egyenlőség-elv alapja, de az egyenlőség-eszmény helyébe éppen azt a kategóriát állítva, ami egyébként a szellemi termelés egyik legadekvátabb eszménye: a minőségnek (az összemérő mennyiségi szemléletet tagadó) az előző fejezetben elemzett kategóriáját. Ez tartalmazza azt, ami az egyenlőség-eszményből tartalmazható, hiszen azon alapul, hogy *mindenki* egymással összemérhetetlen minőséget (minémúséget) képvisel, (ha pedig összemérhetetlen, ha társadalmi jelentőségű alá-, fölérendeltséget képező területeken nem versenyeznek egymással az egyes egyének, ez azt jelenti, hogy az egyének megbecsülése alanyi jogú és egyenértékű); de ugyanakkor a Nem szempontjából érvényesül a minősítő mozzanat is. Ez a minősítés – amely tehát soha nem az egyént minősíti – különválaszthatóvá teszi a minőséget a minőséghiánytól, az igazat a hamistól; s az általa létrehívott alapvető választóvonalak *nem az egyének között, hanem az egyéneken belül* hatnak, a külső megítélés pedig az egyént nem másokhoz, hanem *ön maga lehetőségeihez* viszonyítja.**

A másik eszmény a polgári trikolóron a “szabadság”. A szabadság ugyanolyan ellentmondásos eszmény, mint az egyenlőség. Megfogalmazása tiltakozás a történelem valamennyi zsarnoksága és szabadságkorlátozása ellen. Ennek is a Nem tagjait közös nevezőre hozó igazságosság eszmény van a mélyén. De már a polgári társadalom kezdetén felmerül az a probléma, hogy amennyiben a szabadság eszményét korlátozás nélkül tekintjük eszménynek, akkor ez számos olyan cselekedetre szabadítja fel az egyéneket, amelyek mások szabadságát a legsúlyosabban korlátozzák, be kell tehát iktatni azt a korlátot, hogy csak az tekinthető szabadságnak, ami mások szabadságát *nem* korlátozza. Ám a viszonyok egyenlőtlenége ezt is illuzórikussá teszi, hiszen az egyenlőtlenesség “alsó” oldalán lévők bármely törekvése az egyenlőtlenesség megszüntetésére, (vagyis szabadságkorlátozó állapotuk megszüntetésére) a “felül” lévők szabadságának korlátozásaként utasítható el! (A tőkés- munkás viszonyban a tőke ezt is teszi). Arról pedig már fentebb volt szó, hogy a magasztos szabadság-eszmény, amellyel *ellenfelünk szabadságát is* biztosítjuk, a szabadság technikájával juttathatja a legdurvábban szabadságkorlátozó zsarnokságokat hatalmi helyzetbe. Az altruista felfoghatja úgy a szabadság-eszményt, hogy betartja azt a követelményt, hogy nem korlátozza mások szabadságát, ha az agresszor úgy fogja föl, hogy neki az a szabadság, hogy korlátozza másokét, akkor a gyakorlatban – a két stratégia kimenetelének egyenlőtlenége következtében -- az agresszor értelmezése fog érvényesülni. A szabadságra mint legfőbb alapelvre ezért nem lehet igazságos szabadságot építeni. Itt is olyan eszmény léphet a szabadság-eszmény helyébe, amely tartalmazza annak lényegét, de igyekszik kizárni a belőle adódó ellentmondásokat. Itt is arról van szó, hogy a tőkés társadalomban érvényesülő ellentmondás alapja az, hogy az egész eszmerendszer az individuumra épül: **az eredeti (polgári) elképzelésben alapvetően a szabadságot érdemlő individuumra vonatkozik a szabadság-eszmény, de a “szabadság” feltételei nem**

---

nyers szakaszában az egyenlőtleniségekkel való szembenállás tömegesen az irigység (a gazdaság és hatalom megszüntetésére való törekvés) formáját ölti. Az egyenlőtleniségnek a szellemi termelési móddal adekvát megszüntetési formája azonban – mint fentebb már hangot adtunk ennek -- a szegénység és hatalomnélküliség megszüntetésére irányuló törekvés.

**individuálisak, hanem társadalmiak. Ezért ezzel kapcsolatban is csak a társadalomból, a Nemből jogos kiindulni** (a Nem szabadsága úgyszólván feltételezi az őt alkotó egyének szabadságát). **Ám a Nemből való kiindulás azzal is jár, hogy az egyén szabadságát elválaszthatatlanná teszi a Nemmel szembeni felelősségtől: a lényeg tehát nem a szabadság, hanem a felelősség.** Ez a felelősség azonban nem más emberek által számon kérhető; **igazi felelősség csak az egyén által szabadon vállalt, belső felelősség** másokért és önmagunkért. **Ez egyrészt a szabadság igazi tartalma, mert akkor vagyok szabad, ha nem másoknak vagyok felelős, hanem önmagamnak;** (hiszen mi más bármely szabadság, mint hogy én magam dönthetek mindabban, amit fontosnak tartok); **de ugyanakkor kiküszöböli az individualista szabadságeszményben rejlő felelőtlenység lehetőségét is.** A felelősség-eszménnyé bővített szabadság-eszmény a minőség-elvhez hasonlóan szintén nagyon szervesen összefügg a szellemi termeléssel, hiszen bármely felelősség csak a szellem síkján, az egyént a Nemmel összekötő síkon értelmezhető.

A harmadik polgári alapelv a *“testvériség”*. Ez az *egyenlő individuumok egymás mellé rendelése*. A *“testvér léssen minden ember”* eszményének mélyén magának a Nemnek összetartozás-tudata áll, s a keresztény szeretet-eszményt az egyenlőség-elvvel társítva lényegében annak ad hangot, hogy míg a szeretet-elv, mely ellenségeinkre is kiterjed, csak humanizmust vár el tőlünk, de nem kérdőjelezi meg, hogy a másik ember ellenség is lehet, a testvériség-eszményben mindenki testvér (tehát senki sem ellenség). Csakhogy **a polgári testvériség-elv is individuum-alapú, és ami elvben összeköti benne az embereket, az individuális érdek.** Ha elvben lehetséges is az az édeni Utópia vagy Antekirtta<sup>103</sup> ahol mindenki közös érdeke érvényesülvén, az emberek igazi testvériségben élnek,<sup>104</sup> **a polgári társadalom gyakorlatában a társadalmak érdekek szerint igencsak tagoltak, és ahol “testvériségek” jönnek létre (akár osztályérdekek, akár nemzeti érdekek mentén) abban mindig nagyon nagy szerepe van az ugyanabban a társadalmi térben is mindig jelenlévő közös ellenségnek.** A polgári *“testvériség”* eszmény ellentmondásos megalapozottságához tartozik az is, hogy a *“testvér”* és az *“ellenség”* képzete könnyen át is csúszhat egymásba, (nem véletlen, hogy a Biblia már a *legelső* testvérviszonyt, mint a – szülői-isteni -- felsőbbségnek alávetett, de egymással szemben egyenrangú testvérek helyzetét Káin és Ábel viszonyának ábrázolja).<sup>105</sup> **E testvériség-eszmény meghaladása egyrészt tovább viszi azt az alap gondolatot, amely az emberek közötti összetartozást a legerősebb érzelmi kötelék, a család szintjére szeretné terelni, de ugyanakkor megpróbálja kiszűrni az ellenségesség elemét. Ennek lényege, -- ha a “testvérhez” hasonló tömör kategóriát nem is tudunk hozzá társítani --, az, hogy az ember a másik emberrel nem csak szövetségben van, hanem azt**

103 Lásd Verne: Sándor Mátyás.

104 Bár a modern *“testvériség”* eszmény a keresztény szerzetesrendekben jelenik meg először (s a koldulórendek tagjai a *“testvérek”*, amit a magyar az eszmei alaphoz viszonyítva pontatlanul, a valósághoz azonban hívebben fordít *“barátnak”*); s folytatódik az ugyancsak vallási alapú eretnek *“testvériségekben”*, ezeknél a *“testvériség”* nem teljesen individualisztikus kiindulású, hanem a vallásnak alárendelt; vállalói *Isten gyermekeiként* lépnek *“testvéri”* viszonyba, (az ellenség persze a *“kísértő”* formájában itt is jelen van). A polgári társadalomban azonban már sokkal nyíltabb az érdekek testvérisége (például a különböző trösztök és titkos társaságok és az ellenoldalon megszervezett szakszervezetek és mozgalmi pártok *“testvériségében”*), s ezt a korra jellemző érdek-testvériséget talán az a szervezet szimbolizálja (és leplezi le) a legélesebben, amely talán leginkább használja a család-szimbolikát: a maffia.

105 *“the society of brothers is very dejected, unstable and dangerous, it must prepare the way for the rediscovery of an equivalent to parental authority, it must cause us to pass over to the other pole. In accord with a suggestion of Freud’s, American society – the industrial society with anonymous management and vanishing personal power, etc. – is presented to us as a resurgence of the ‘society without father’.* Not surprisingly, the industrial society is burdened with the search for original modes for the restoration of the equivalent – for example, the astonishing discovery by Mitscherlich that the British Royal Family, after all, is not such a bad thing.” (Deleuze-Guattari, 1990, 80. p.)

**gazdagítójának látja, önmaga pedig szükségét érzi annak, hogy a másikat gazdagítsa.**<sup>106</sup>

Ha a keresztényi szeretet alapja Isten szeretete, vagyis a gyermek szeretete a szülő, a “testvériség”-eszményé pedig a testvér összetartozás-érzése testvére iránt; itt a szülőnek a *gyermek iránti szeretete* a minta, (amely elválaszthatatlan a felelősség-érzéstől és a minőség-eszménytől: felelős vagyok a másikért és azért, hogy hozzásegítsem minősége emeléséhez). Ugyanakkor a testvériség-eszményből továbbvihető az egyenlőség mozzanata is, s így a viszony *kölcsönös* lesz; éppen azért próbálom őt gazdagítani, mert pontosan látom, hogy ő is gazdagít engem. Ezt az eszményt megint világosan a szellemi termelés logikája alapozza meg: a szellemi tevékenységnek tartozik a lényegéhez az is, hogy állandóan és közvetlenül a többi ember által létrehozott szellemi kincsekből gazdagodom, és az is, hogy másokat tanítok az általam megszerzett ismeretekre: igényem van arra, és kötelességemnek is érzem a többi embert ily módon “gazdagítani”. Marx ezt az attitűdöt a *kölcsönös és egyenrangú nemi szerelem*<sup>107</sup> modelljében fedezi fel, amikor azt hangsúlyozza, hogy a másik nemhez való viszonyban a másik emberhez való alapvető társadalmi viszonyok fejeződnek ki: azok egyenlősége vagy egyenlőtlensége.

E marxi tételnek az alapjai is már Hegelnél megtalálhatóak: “Az egymással nemi viszonyban álló egyének mindegyike, magánvaló egységüknel fogva, a másiban megtalálja önmagát, ezért a lélek a magánvaló létéből a magáértvaló léthez, azaz éppen -- -alvásából a felébredéshez jut”. (Hegel, 1981, 90. p.) S jól mutatván, hogy ebben a testvériséget meghaladó eszményben valóban a szellemi termelés adekvát modelljével találkozunk, lényegében hasonló gondolatmenetet már a reneszánsz humanista Ficinónál is felfedezhetünk: “Valahányszor két ember kölcsönös hajlandósággal szereti egymást, az egyik a másiban él. Az ilyenek kölcsönösen cserélik egymást, egyik átadja magát a másinak, hogy cserébe megkapja a másikat. *Miként* adják át magukat tulajdon énjükről megfélekedve, értem. Ámde nem érthető, hogy mely módon fogadják be a másikat. Hiszen aki nem bír önmagával, még kevésbé fog bírni mással. De ellenkezőleg áll a dolog: mindkettőnek megvan önmaga is, és megkapja a másikat is.” (Ficino, 1984, 196. p.)

**Paradox módon tehát éppen az individualisztikus kiindulóponttól való eltávolodás (annak a nembeliség nézőpontjával való felváltása) teljesítheti ki az individuum lehetőségeit: a**

106 Marx azt hangsúlyozta idevonatkozó, sokat idézett mondatában, hogy a polgári társadalomban ennek éppen az ellentéte érvényesül: az ember a másikat nem gazdagítójának, hanem – minthogy versenytársának tekinti – korlátozójának látja. (Ebben a vonatkozásban nem csak a bourgeois és a citoyen között keletkezik hasadás, a polgári kor burzsoái és citoyenjei ellentétbe kerülnek az homme-mal is).

107 A modern szenvedélyes szerelem jelenségében sokminden keveredik. Kialakulásához szükséges volt a *lovagi szerelemnek* a reciprocitást lehetővé tévő mozzanata: az, hogy a férfiuralmú társadalomban (a nőhöz egyébként méltónak elismert) férfiak nőkhöz képest alárendelt viszonyban jelenjenek meg; ebben a bonyolult viszonyban a *kölcsönös alárendeltség* biztosít egyfajta egyenrangúságot, s egymás kölcsönös “szolgálatát”, ami ily módon nem szolgálat, hanem egymás gazdagítása. A másik összetevő a *modern szubjektivitás* születése és elismertsége: Deleuze és Guattari hangsúlyozza, hogy a modern szenvedélyes szerelem ugyanaz, mint a descartesi szubjektum, csak a párra vetítve. (Deleuze—Guattari, 1996, 131. p.) Ez az attitűd a szellemi tevékenységben jön létre, s korántsem véletlen, hogy az *egyenrangú* szerelmesek első modern modell-történetének főszereplője az a Pierre Abélard, aki sok egyéb tekintetben is ez egyik első modern “értelmiségi”, és a modern szubjektivitás egyik úttörője is. (Mint ahogy az sem véletlen, hogy ez a szerelem alapvetően közös *szellemi tevékenység* köré épül). A szenvedélyes szerelem azok közé az eszmények közé tartozik, amelyek jegyében a polgár és az értelmiségi sokáig együttthalad, ám míg a polgári szerelem megáll a másik *birtoklásának* igényénél, (a *vágy* hatalmánál), a szellemi termelői attitűdében egymás szellemének kölcsönös *gazdagításán*, s így a főszövegben kifejtett, a testvériség-eszmény meghaladásán alapuló szeretet/szerelem eszményen van a hangsúly.

nembeliség szemlélete (a par excellence humanizmus) alapján lehet domináns törekvéssé egymás gazdagítása, azaz minden individuum mind teljesebb kifejlődése. Csak ha individualitásunkat nem kiindulópontnak, hanem a Nemből derivált entitásnak tekintjük (felismerve, hogy individualitásunk nem egyéb, mint az emberi nembeliség lényege), akkor alakíthatunk ki olyan társadalomszerveződési formákat, amelyek az individualitás valódi kibontakozását szolgálják.<sup>108</sup>

Mint Balogh István írja az általa “önbecsülési igazságosság elvének” nevezett eszmény elméleti megalapozásában: “*Első alapelv*: minden ember jogosult a képességei kifejlesztéséhez szükséges és a rendelkezésre álló eszközök által maximálisan biztosítható feltételekre”. (Vagyis a Nem által a szellemi termelésben létrehozott javak összességének igénybevételére; azoknak az egyes egyén – minden egyes egyén -- kibontakozását kell szolgálniuk). “*Második alapelv*: az egyén felelősséggel tartozik képességeinek kifejlesztéséért és gyakorlásáért, valamint az egyének, szervezetek és intézmények felelősséget viselnek az egyének alkalmazásáért”. (Ebben az alapelvben együtt – és egymásból következően – szerepel az egyének a Nem /és az azt képviselő egyének, szervezetek és intézmények/ általi szolgálata -- és az egyes egyénekre vonatkozó, általunk fentebb hangsúlyozott felelősség-eszmény). “*Harmadik alapelv*: az egyének közötti kapcsolatok és intézmények – kiváltképpen az elosztási rendszerek – úgy alakítandók, hogy a képességei kibontakoztatásában és gyakorlásában felelősségteljesen cselekvő személyek teljesítménye önbecsülésük alapjává válhasson”. (Balogh, 2010, 86. p.) Balogh koncepciója hangsúlyozottan az individuumból kiinduló igazságosság-felfogás meghaladásának szükségességén alapul. (Lásd: Balogh, 2010, 85. p.) Ez a “meghaladás” nem

108 A polgári individualizmus nagyon ellentmondásos. Norbert Elias mutat rá, hogy az individualitás (individuum) és a kollektivitás (társadalom) ideológiailag használt fogalmak, és mindegyik félnek a másik valami iszonyú dolog (Elias, 1991, pp. 84--85). Azt is leszögezi, hogy nincs individuum a társadalmon túl és társadalom az individuumon túl (Elias, 1991, 87. p.) Individuum és kollektívum viszonya tehát afféle tyúk – tojás-problémának tűnik. Ez utóbbiról azonban tudjuk, hogy áldilemma: a tojás (a sejt, amelyből az élőlény kibomlik), természetesen elsődleges magához a lényhez képest; s így van ez individualitás és kollektivitás viszonyában is: ezek sem egyenértékűek. Különválasztásuk, szembeállításuk nem is pontos: társadalmon kívül nincs individuum, és individuumokon kívül társadalom, de a társadalom *túl* terjed az individuumon (és több, mint az individuumok egyszerű összege), az individuum pedig, mihelyt túlterjed a társadalmon – mert az egyéni tudat szabadsága ezt teszi lehetővé – azonnal vissza is csatolódik: a túlterjedés társadalmivá lesz, *éppen ez a társadalmiság bővített újratermelése*. (A társadalomnak az egyénen való túlterjedése is visszacsatolódik, ez a társadalmi mozzanat is beépül az egyénbe, de a *kölcsönhatás meghatározó ereje a társadalom*, mert nem az egyes egyén van vele kölcsönös tartalmazási viszonyban, hanem az egyének összessége). A *polgári* individualizmusnak lényeges sajátossága, hogy miközben zárójelbe teszi a társadalmiságot, ezzel egyúttal az individualitást is zárójelbe teszi: elhelyezi az egyénről a középpontot. Azáltal helyezi el, hogy relativizálja, *nézőponttól* függővé teszi a világot. Úgy individualista, hogy szubjektivista: (pontosan jelzi ezt a folyamatot az európai festészetben a barokk perspektíva kialakulása, a nézőpont áthelyezés): teljesen egyetérthetünk Touraine-nek erről a harmadik fejezetben idézett gondolataival. Ez az individualizmus a *társadalom* individualizmusa, (a társadalom lesz “individualistává”, az individuumokból mint szubjektumokból kiindulóvá), s miközben olyan társadalmi körülményeket képez, amelyek felszabadítják az egyént a a külső hatalmak determináló erői alól: (ezt hozza magával a *társadalom* individualizmusa) – az *egyént* egyszersmind az uralkodóvá váló relativizmus periferizálja, elidegeníti). (A társadalmat átható individualizmus másik következménye, hogy a *kapitalizmusban* sosem valósulhat meg az egyéni és közérdek azon egyensúlya, amit e társadalom felívelő szakaszának utópistái elképzáltak. Ez az egyensúly akkor lenne lehetséges, ahogy számos közgazdász felveti, ha a társadalomban egyszerre érvényesülne a Nash-egyensúly – az individuális stratégiai optimum -- és a Pareto-hatékonyság – az olyan előrehaladás, amelyen senki sem veszít --; ez az egybeesés azonban a kapitalizmusban sosem történhet meg, többek között éppen azért nem, mert az individuális szereplők – a társadalom individualista alapokra helyezése következtében – a játékelméleti versenyhelyzet és nem a konszenzus-kötelezettség viszonyában vannak egymással.)

a meghaladni kívánt tagadása, csak abból indul ki, hogy az individualitás nem a végső alap.

**A szellemi termelési módnak megfelelő alapeszmények, a *minőségelv*, a *felelősségelv*, és egymás gazdagításának elve egyrészt – a három polgári eszményhez hasonlóan – egymásból következnek, és kölcsönösen tartalmazzák is egymást.** (A minőség egymás gazdagítása által jön létre, az egymás gazdagítására való beállítottság feltételezi a [belső felelősségérzést](#), a [belső felelősség](#) a minőség-eszményben gyökerezik és így tovább).<sup>109</sup> **Másrészt mindegyik eszmény tartalmazza (és segít valóban megvalósítani) polgári eszmény-elődjét, (a szabadságot, egyenlőséget és testvériséget).** Az, hogy a szemléletben az individualitást alárendeli a “nembelinek” nem azt jelenti, hogy az egyén érdekeit felülírja a tágabb csoport, például az állam érdekeivel: a Nem nem azonos semmilyen tágabb csoporttal, így az állammal sem. (Amikor a Nemre hivatkozva bármely ilyen tágabb csoportnak alárendelték az egyént, nem jártak el kevésbé tévesen és kevésbé igazságtalanul,<sup>110</sup> mint amikor bármely individuum tünteti fel magát a nembeliség letéteményesének, s igyekszik ezen az alapon mindenki mást önmaga érdekei alá rendelni). Az Egész szempontjának érvényesülése sosem a részek szempontjának elfojtásán, hanem összerendezésén alapul.<sup>111</sup> A közösségelvű társadalom fejleszti a közösségeket, az individualizmus társadalma az individuumokat, de mivel egyén és közösség nem egymás ellentétei, hanem egymás meghatározottjai, ezért a valódi humanizmus érvényesülésének világában mindkét szempont, a közösség szempontja is, meg az egyéné is egyaránt fontos.

Ezen eszményekkel kapcsolatban a legfőbb probléma a *megvalósulás* útjának problémája. Ez így volt már a polgári eszményekkel is: fentebb<sup>112</sup> utaltunk arra, hogy Tocqueville, amikor az egyenlőség-eszmény megvalósulásának lehetőségeit keresi, amerikai élményei alapján arra a következtetésre jut, hogy az egyenlőség egyenlőtlenséghez vezet. Ezt az uralkodó versenyszellemnek tulajdonítja, aminek kiegyensúlyozására azonban nem lát más lehetőséget, mint a *központi hatalmat*, ebből viszont az következik a számára, hogy a világ két (tökéletlen) véglet: – az egyenlőtlenséget szülő demokrácia és az egyenlősítő *despotizmus – azaz végül is két egyenlőtlenség -- között ingadozik. Ebben a levezetésben van egy hiba. Történelmi tapasztalataink jelentős részére ráhúzható ez a képlet, de az eredmény, a különböző*

109 És természetesen mindegyik feltételezi a humanista alapállást (s ugyanakkor érvényesülésük a humanizmus magasabb szintre emelését is eredményezi, tehát a viszony e tekintetben is a kölcsönös meghatározottság).

110 A történelemben megjelent “baloldali” igazságosság-eszményekben lényegében három különböző szemlélet érvényesülése mutatható ki. 1. Az *egyenlőség* megfelelő mértékére törekszenek (ha el akarják kerülni a túlzott egalitarianizmust, akkor a “megfelelő mérték” az egyenlőség teljes hiánya és túlzott érvényesítése között van – ám ennek meghatározásában szinte lehetetlen nyugvópontra jutni). 2. Az egyes embernek a “*nép-szolgálat*” arányában való értékelését tartják igazságosnak. (Hogy mi a “*nép-szolgálat*”, ez szintén mindig nagyon vitatható). 3. Az “*igazságosság*” lényege az *elidegenedés felszámolása*. A három felfogás mögött egymástól igen eltérő társadalomképek állnak, egymástól igen eltérő kulcsmozzanatokkal. Az első felfogás a “társadalmat” alapvetően disztribúciónak látja, a második – az osztálytársadalmak modelljében – mintegy munkáltatóként fogja fel, aki megfizeti a szolgálatokat; a harmadik modellben a társadalom lényegében a “mi”-vel azonos. Csak a harmadik modellben lehet az egyén és a közösség, az egyén és a Nem közti ellentmondásokat – a két tényező szempontjai elkülönülésének megszüntetésével -- feloldani.

111 Egy hasonlattal élve: a szexualitására leszűkített ember nyilvánvalóan kevesebb mint az Ember, ám ebből nem az következik, hogy a szexualitást el kell fojtani, (s persze az sem, hogy pusztán a szexualitásban mérjék az [Ember](#) kiteljesedését), hanem az hogy [a szexualitást \(is\)](#) “emberiesíteni” kell: úgy illeszteni be az ember magatartásrendszerébe, hogy annak többi mozzanatával – érzelmi igényeivel, szellemi tevékenységével, individualitás-szükségletével stb. – harmonizáljon; például úgy, hogy a szexualitást az ember egészét mozgósító szerelem természetes *részeként* realizálják. Az egyént sem kell sem alárendelni a nagyobb egységeknek, sem föléhelyezni annak: az optimális az, hogy az egyén úgy és általa *része* nagyobb egységeknek, hogy önmagát “megvalósítja”: a saját célkövetéseket összhangba hozzák a többiekével.

112 Lásd a 42. lábjegyzetben...

egyenlőtlenségek váltakozása abból (a Tocqueville által is látott tényből) is adódik, hogy azt a dimenziót, amelyben a szerző a társadalmakat vizsgálja -- az egyenlőség/egyenlőtlenség mennyiségelvű dimenzióját – egy egyenlőtlenségen alapuló mechanizmus, a verseny uralja.<sup>113</sup> Marxék feltételezték, hogy ebből a dimenzióból ki lehet lépni egy másik dimenzióba, ahol már más törvények érvényesülnek. Ők viszont azzal a nehézséggel találták magukat szembe, amivel már Arkhimédésznek is szembesülnie kellett, amikor kimondta büszke, titáni mondatát: “adatok nekem egy szilárd pontot a világon kívül, s én kimozdítom a sarkaiból” -- hiszen a világ definíciójából következik, hogy ilyen pont aligha található, a világ részét alkotó ember számára pedig biztosan nem. Hogyan lépjen ki az ember a világot mozgató verseny rendszeréből? És ki lépjen ki? Hiszen aki kiléphetne, az is a verseny rendszerében szocializálódik. Erre jön válaszként a “nevelőket is nevelni kell” marxista jelszava (és ki neveli a nevelőket?), illetve a “megrontott nemzedék kihalásáig” a pusztában vándoroltatott zsidók legendája, amivel csak az a gond, hogy (világon kívüli) “puszta” nincsen, s a legenda különben is *külső* megrontót feltételez, (akinek a világtól el kell távolodni), a versenytársadalom mechanizmusai viszont belülről mozgatják az embereket. E problémára és a megoldására vonatkozó egyes feltételezésekre az utolsó fejezetben még visszatérünk. Az alapvető marxista válasz azonban az egyenlőtlenség és a verseny két meghatározó terepének, a hatalom és a tulajdon rendszerének megváltoztatása. Közhatalom és köztulajdon. Ez végsősoron megint Hegel gondolatainak folytatása. Hegel, megállapítván, hogy a hatalom és a gazdagság személyessé válása egyeduralomhoz, zsarnoksághoz vezet, azt is megállapítja, hogy ez szükségképpen ellentétébe megy át (a hatalom és a gazdagság tagadásába, ami valóban minden, az osztálytársadalmi egyenlőtlenségeket tagadó mozgalom ideológiai motorja). Csakhogy a hatalom és gazdagság megsemmisítése helyett rendszerint az történik, hogy a hatalmat és gazdagságot *kisajátítják*, mások kezébe kerül, és az egyenlőtlenségek rendszere más formában újra előáll. De biztos, hogy Hegel tematizációja itt pontos? Biztos, hogy a hatalom és a tulajdon okozza a zsarnokságot? Nem arról van szó, hogy a hatalom – és igen, a személyes hatalom is – az ember nembeli lényegéhez tartozik, mert alapja az ember aktív-alakító viszonyulása a környezetéhez? Nem arról van szó, hogy a tulajdon – és igen, a személyes tulajdon is – az ember nembeli lényegéhez tartozik, mert az emberiség individualitásokban létezésének szinonimája, lévén az ember első tulajdona: önmaga? **Az egyenlőtlenség nem a (személyes) hatalomból és a tulajdonból következik (tehát nem ezek megszüntetésével számolható fel),<sup>114</sup> hanem abból, hogy a hatalomnak és tulajdonnak a másik embert vetik alá, (ez az, ami alapvetően, elvileg és gyakorlatilag ellentéte a humanizmusnak). A “rossz” nem a hatalom és a gazdagság,<sup>115</sup> hanem az alávetettség és a szegénység.** Ismét oda jutunk, hogy az anarchista jelszónak éppen az ellentéte a jogos: valóságos hatalmat (és tulajdont) *mindenkinek!*<sup>116</sup>

113 A verseny kiinduló állapota optimális esetben lehet ugyan a versenyzők feltételeinek (viszonylagos) egyenlősége, de a verseny lényege, célja, értelme egyenlőtlenségek (legitimált) létrehozása.

114 Itt – Hegel szellemében – visszaautalnánk az emberkép kapcsán mondottakra: az egyszerű tagadás üres, (mert ottragad egy ellentétpár egyik oldalán, s) mert elfelejti, hogy amit tagadok, bennem is jelen van: csak a tagadott dolog magunkban-megértése, s a saját álláspontunkban rejlő pozitivitás és negativitás, emberi és emberellenes elemek szétválasztása által tudunk eljutni a bírált dolog valódi (immanens) kritikájához és állításunk felvállalhatóságához.

115 Ebben egyébként Marx és Engels is egyetért az ezt erősen hangsúlyozó Fourier-vel. (Marx-Engels, 1960/2, MEM 3, 190. p.)

116 Mills, (akinek korában, a háború utáni Egyesült Államokban a biztonság és szabadság viszonya erősen foglalkoztatta a szellemi életet, s részben ennek az összefüggésnek a jegyében dolgozták ki a “jóléti társadalom” kereteit), úgy vázolja fel ennek a gondolatnak egy (mérésékeltbben fogalmazott) változatát, hogy a biztonság és szabadság csak akkor van harmóniában, *ha elég szélesen szétszórt a tulajdon*. A (monopol kapitalizmusban, beleértve annak jóléti változatát is) a tulajdon nélküliek csak az államtól (illetve az alkalmazótól) várhatják a biztonságot, relatív szabadságot, és ez nem egyenlő a szabadsággal. (Mills, 1951).



Egy társadalmi formát nem lehet pusztán az emberek erkölcsére alapozni. Sosem lesz mindenki “humanista”. Az emberek között mindig lesznek olyanok, akik az *adott* lehetőségekkel visszaélnék a saját érdekükben, ezért a döntő kérdés mindig az, hogy milyenek az “adott lehetőségek”. A versenytársadalom alternatívájának alapfeltétele nem a hatalom és tulajdon kisajátítása, hanem az embernek a termelési folyamat *mellé* lépése: a szellemi termelési mód dominanciára jutása.

**Nem rendelkezünk még olyan történelmi tapasztalatokkal, hogy egy ilyen társadalom lehetőségének ideáltipikus felvázolásánál konkrétabb megállapításokat tehetnénk a szellemi termelési mód – és a vele adekvát értékek – dominanciára jutásának *hogyanjára vonatkozóan*. Nem jósolhatjuk meg, hogy a humanizmus, mint a szellemi termelés értékrendjének magja milyen formában és mennyire lehet valóságalkító erővé. **Egy zsákutca tapasztalataival azonban rendelkezünk**; itt van tehát az ideje annak, hogy arra a kérdésre választ adjunk: mi is volt az *államszocializmus* (a szellemi termelési mód szempontjából)?**