

Egyén és társadalom

1. Az a kérdés, amely a társadalom vagy individuum viszonylagos elsőbbségének problémakörét eleveníti fel, egy olyan kritikai elemzés termékeny kiindulópontja lehet, mely számos közvetítést tár fel az egymás ellen „kihagyezett” két fogalom között, sőt esetleg magát a kezdeti leegyszerűsített formában jelentkező prioritáskérdést is elveti.

Még mindig olyan világban élünk, ahol egyoldalú ideológiák működhetnek: vagy a társadalom vonja egyfajta közösségelv nevében teljes ellenőrzése alá az egyén életét, vagy az egyén az, aki önös individualizmusa nevében a „szabad kezdeményezés” és a „polgári szabadság” érveit rendeli egyoldalúan fölébe a társadalmi méltányosságnak. Az utóbbi két évtizedben jelentős változások tanúi voltunk: a közösségelvű társadalmakban is előtérbe került az emberi jogok és az egyéni részvétel kérdése, a szabadságelvű (liberális) társadalmak is fokozott figyelemben részesítik az állami ellenőrzés és a társadalmi jólét kérdéseit. De a változások túlnál túl lassúak, nehezen kibontakozóak, amit az új kezdeményezések és intézmények sínylenek meg. Ha van is olyan törekvés, amely a jelenkori társadalmak egydimenziósságából adódó korlátok tényleges meghaladását tűzi ki célul maga elé (a transzcenzus „egyszemélyes hadseregei” nem ütőképesek), az ilyen mozgalmak sem képesek többre a hegeli „elvont tagadásnál”: a fennálló értékekkel és aspirációkkal végtelenen ellentétes követeléseket támasztanak, ahelyett hogy transzcendálnák ezeket az értékeket, mégpedig úgy, hogy különbséget tennének aközött, ami túlhaladt és ami történelmileg továbbra is szükségesnek mutatkozik.

Bizonyos mozgalmak ilyen értelemben hajlamok eltekinteni mindazoktól az eredményektől, amelyeket a közösségelvű társadalmak a szegénység, a tudatlanság és a kirívó társadalmi egyenlőtlenségek felszámolásában értek. Nem számolnak egyén és társadalom hagyományos konfliktusának új megoldási lehetőségeivel, ideológiájuk a XVIII. századi liberalizmusban vagy a még régebbi patriarchális keresztény-ortodox politikai kultúrában gyökerezik.

Másrészt az új baloldali mozgalmak a liberális társadalmakban, a „piszkos háború” és a mögötte álló „tőkés establishment” túlfeszített versenyszelleme, diszkriminációs gyakorlata és fogyasztói jellege elleni jogos tiltakozásuk közben a totális tagadás lendületétől hajtva a régi világgal való végleges leszámolásra készülnek, azért, hogy annak romjain egy másikat építsenek fel. Hajlamosak feledni azt, hogy az emberi értelem évszázadokon át vívott küzdelmére volt szükség ahhoz, hogy a társadalmak elérjék a technológiának, a demokráciának, a kultúrának egy bizonyos szintjét, mely nélkül elképzelhetetlen a továbblépés egy valóban új, sokkal ésszerűbb és sokkal demokratikusabb közösségi társadalom felé. Az új baloldal, ahelyett hogy elvi útmutatást adna: hogyan lehet megtenni a döntő lépést a képviselői demokráciától a részvételi demokráciáig, a versenyen alapuló gazdasági tevékenységtől az együttműködésen alapulóig, a fogyasztóitól az alkotó életformáig, olyan távoli, eredeti környezetükben jelentős funkcióval rendelkező ideológiai elemeket importál, amelyek az anyagi és kulturális fejlődés magasabb szintjén álló társadalmakban irrelevánsnak bizonyulnak.

2. Az elvont analitikus gondolkodás hajlamos egyént és társadalmat két külön entitásként szembeállítani egymással. Mindkét entitás egyszerű, strukturálatlan, és nincsen közöttük semmiféle közvetítés (vö. Hobbes, Locke, Sztálin). „Az individuum szabadsága nem egyeztethető össze semmiféle társadalmi kényszerrel” és/vagy „az egyén érdekei a társadalmi érdekek alárendelendők”.

A társadalom normákat állít élénk, törvényeket kényszerít ránk, tervezi és ellenőrzi életünket, jutalmaz és büntet, áldozatokat követel tőlünk. De mi az, hogy társadalom? Melyik társadalomról van itt szó? Arról a közvetlen társadalmi környezetről, amelyben az egyén leéli életét (család, szomszédok, barátok, munkatársak, a közös kedvtelésnek hódoló közössége)? Vagy arról a nemzetről, fajról, vallásról, politikai pártokról, mozgalomról, amelyhez az ember tartozik? Esetleg annak az államnak a kormányáról, amelynek állampolgárai vagyunk? Vagy tán az általában vett emberiségről?

Egy ifjút háborúba parancsolnak, kormánya szerint nincs szentebb kötelessége, mint meghalni a hazáért. Barátai azon a véleményen vannak, hogy ez hazugság, és jobban tenné, ha kibújna e „kötelesség” alól. Családjá nehéz szívvel válik meg tőle, de szívesebben látja őt katonának, mint elfogott és becületétől megfoszt-

tott hadiszökevénynek. A mass media azt sulykolja belé: alá kell vetnie magát a törvénynek. Erkölcsi meggyőződése azt sugallja: ilyen törvénynek az ember nem szabad hogy alávesse magát! Kire hallgasson? Kinek a szavával szolt hozzá a társadalom? Melyik törvény előbbrevaló: hazája írott törvénye, vagy egy tágabb közösség íratlan erkölcsi törvénye, amelynek alapvető értékeit és normáit az egyén a magáévá tette? És kik képviselik a társadalmat az írott törvényben: azok, akik írták, vagy akik értelmezik (és többféleképpen értelmezik)? Mi a törvény? Maga az alkotmány, valamely törvényrendelet, vagy ezeknek egy sajátos bírói olvasata? A bíró szava vajon törvény-e? Egy jobb ügyvéd a bírói olvasatot sem fogadja el készpénznek. És van fellebbviteli bíróság, megtörténhet, hogy az ítéletet legfeljebb szinten felülvizsgálják.

Mi értelme van akkor annak a követelménynek, amit Jacques Maritain állít elénk *Skolasztika és politika* (New York, é.n.) című könyvében: „Legyen egy törvény igazságos vagy igazságtalan, a szabad ember aláveti magát, mert a törvény éppen azért van, hogy alávéssük magunkat neki, ez a törvény belső igazságának parancsa”? Feltéve, hogy tudjuk, melyik törvényről van szó, mi adhat egy törvénynek akkora rangot, hogy eltekinthetünk igazságértékétől? A rend fenntartásának az elve? De miért tartjuk többre a rendet, mint a rendbontást? Tudunk olyan rendről a történelemben, amely a haladás kerékkötőjének bizonyult, és évszázadokra befagyasztott minden emberi kezdeményezőkézséget és alkotókézséget. És tudunk olyan „rendbontásról” (forradalomról), mely mindent elsöpört az ember önfelszabadításának útjából, és példátlan fejlődéshez vezetett.

A törvény, az állam és a társadalmi rend eszméje természetesen filozófiailag is igazolható: Platon az örök ideákra, Arisztotelész, Aquinói Tamás és Spinoza a rációra, Rousseau az általános akaratra, Kant a jószándékra, Hegel pedig az abszolút eszmére hivatkozott. Ezek a filozófiai indoklások azonban, éppen mert tisztán filozófiaiak, és nem konkrét-történetiek, a társadalmi rend *elvont fogalmára* vonatkoznak, tehát nem *minden létező rendre*, sem pedig valamely *meghatározott* társadalmi rendre. De ha mégis valamely társadalmi rendre vonatkoznak, mint Hegel esetében (aki egyik korai írásában a német feltételekre próbálja alkalmazni filozófiai gondolatait, és az állampolgárok pozitív szabadságát biztosító nemzeti állam mintaképpé a német monarchiát, a minden államhatalmat egy kézben összegyűjtő császári egyeduralmat kiáltja ki — vö. *Die Verfassung des Deutschen Reichs*. Stuttgart, 1935), akkor ezt ideológiai jellegű apologetikának kell minősítenünk, ha csak nem támasztja alá olyan részletes és átfogó történelmi elemzés, amely a két fogalom közti közvetítésekkel is számol. Hogyan értelmezzük például a következő rousseau-i szöveget: „A nép kormányformájától függetlenül szabad, ha abban, aki kormányozza őt, nem egy személyt, hanem a törvény képviselőjét látja. Ez a törvény a közakaratot fejezi ki, melynek mindig igaza van, hiszen a közérdeket tartja szem előtt.” (*Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau* VII. Paris, 1824. 438.)

Az az apologetikus előfeltevés, hogy ugyanis a törvény adottja feltétlenül a „közakaratot” fejezi ki — dogmatikus és tisztán ideológiai kiindulópont, mely egy pillanatig sem vonja kétségbe, hogy a társadalmat fölébe lehet helyezni az egyénnek. Ebből az előfeltevésből logikusan következik, hogy az adott törvény mindig helyes, hiszen a közérdek kifejezője, tehát az emberek éppen akkor lesznek „szabadok”, amikor az adott törvénynek alávetik magukat.

De ha nem vállalkozunk erre az indokolatlan „logikai bakugrásra”, és a törvényt általában nem azonosítjuk a konkrét törvénnyel, akkor az egyetlen ésszerű gondolatmenet a következő: ha a törvényben kifejeződő akarat — közakarat, vagyis olyan akarat, amelyik mindig a közérdeket követi, akkor magukat a törvényhez tartó egyének azért lesznek szabadok, mert ilyen feltételek között a törvény saját akaratuknak általános része.

Amiből két dolog következik: a) nem minden törvénynek, nem minden rendnek kell alávetnünk magunkat; b) ahhoz, hogy megtudjuk, melyik társadalmi rend érdemi meg tisztelhetünk, és melyik törvénynek kell alávetnünk magunkat, tisztában kell lennünk azzal, hogy mi a „közérdek” és mi a „közakarat”.

3. Ehhez viszont egy további kérdésre is válaszolnunk kell. Tudunk kell, miféle egyén is az, akinek az akarata — közakarat, és akinek a szabadsága nem egyeztethető össze a társadalmi kényszerrel.

A szélsőséges individualizmusnak alig találjuk élesebb korai megfogalmazását, mint Max Stirner *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) című művében: „Az én dolgomat a semmire alapoztam... Ami isteni, az az Isten dolga, ami emberi, az az emberé. Az én dolgom se nem isteni, se nem emberi, nem az igazság, józan-ság, szabadság vagy jog stb., hanem pusztán csak az, ami az enyém, és ez nem általános, hanem egyedi, amiképpen én is egyedi vagyok. Számomra semmi sem jelent többet önmagamnál.”

Lehet, hogy Stirnernek nem volt szüksége erre a korlátlan egoizmusra ahhoz, hogy egyéniségét kifejezze, talán függetleníteni tudta volna magát minden isteni vagy Feuerbach-féle álemberi misztifikációtól akkor is, ha nem ringatja magát illúziókban. Nem volt szükséges elhítenie magát, hogy mint alkotó mindent a semmiből építhet fel, hogy az eszmék arra valók, hogy elveszük őket, hogy az ember magartásminták, normák, törvények nélkül is önmaga lehet, hogy az ember nem közösségre vágyik, hanem egyenlőtlenségre, s másokban nem a legátfogóbb közösséget, az „emberi társadalmat“ keresi, hanem olyan eszközt, akivel úgy bánhat, mint saját tulajdonával.

Az effajta abszolút individualizmus ellentmondásmentesen meg sem fogalmazható. Ellentétben mindazzal, amit korábban mondott, Stirnernek is el kell ismernie: „Kétségkívül a kultúrából merítettem minden erőmet... Köszönettel elfogadom, ami a kultúrában sok évszázadon át felhalmozódott számomra; semmit sem vagyok hajlandó elhagyni és feladni belőle; nem éltem hiába.“

Stirner bizonyára jobban értette, mint ahogy ki tudta fejezni, hogy kultúra nélkül, élő nyelv és öröklött eszmék nélkül, bizonyos erkölcsi fogalmak nélkül nem lehetséges egyén mint *emberi lény*. Amit valószerűleg figyelmen kívül hagyott, az a kultúra lényegére vonatkozik: az emberi kultúra nem fogyasztó, hanem teremtő, alkotó jellegű. Alkotni és továbbadni nagyobb öröm, mint elvenni és birtokolni. Barátságból olyasmit tudunk megtenni másokért, amiért nem várunk viszonozást. A szerelemben az a legszebb, hogy boldoggá tehetjük azt, akit szeretünk. A művészetben új formákat teremtünk, s reméljük, lesz valaki, akinek valóban szüksége lesz rájuk. A filozófiában szavakat találunk ki és gondolatokat, amelyek segítségével egy adott történelmi korszakban élő ember megértheti korát, szembenézhet előítéleteivel, és a lehető legjobban kihasználhatja lehetőségeit. Aki valóban szabad és alkotó életet él, annak nem kell sebezhetőségtől tartania, kitarulkozhat a világ felé; élete van olyan gazdag és termékeny, hogy ne csak elvenni, hanem adni is tudjon. Aligha juthat eszébe, hogy másokban csak eszközt keressen, „akikkel úgy bánhat, mint saját tulajdonával“.

Az egyén valóban egyedi lény, olyan képességekkel, hajlamokkal, tehetséggel, szükségletekkel rendelkezik, amelyek senki másra nem jellemzők a világon. Egyike a legfontosabb emberi jogoknak, tulajdonképpen a legalapvetőbb egyéni jogunk, hogy éppen ezeket az egyedi képességeinket és szükségleteinket, tehát mindazt, ami személyiségünkben potenciálisan benne foglaltatik, feltárhassuk, kifejezhessük, fejleszthessük, ápolhassuk. A *lehetségesnek a megvalósuláshoz* való joga ez. Ugyanakkor ez a legtisztább és legkonkrétabb kritériuma annak, hogy eldöntsük: alapjában véve hogyan viszonyuljunk az adott társadalmi renchez. Egy igazán érettnek minősülő társadalomban, mely egy valós közösség létrehozása felé halad, megvannak a kedvező feltételei a személyes önkifejezéshez és önmegvalósuláshoz. A társadalomnak semmi oka nincs kívülről ellenőrizni és elfojtani az egyéni idioszinkráziákat (túlérzékenységeket), nincs oka félni attól, hogy ezek szembekerülhetnek a társadalmi normákkal és előírásokkal. E toleranciának két lényegi oka van. Az *első* az, hogy a társadalmi élet nyilvános szférája (termelés, szolgáltatás, nyilvános döntéshozatal, közoktatás, tömegkommunikációs eszközök stb.) mellett növekedni kezd a *privát* szféra (magánélet) jelentősége, és a közhatalom szervei tartózkodni fognak attól, hogy beleszóljanak az egyén szabad idejének eltöltési módjába. A *másik*, ennel fontosabb ok: az emberi lét olyan szerkezetű, hogy az egyén nemcsak egyedi individuális lény, hanem társadalmi lény is. Mint társadalmi lénynek az egyénnek kritikai distanciája van saját idioszinkráziáihoz, és autonóm módon, minden külső nyomástól függetlenül maga dönti el, hogy személyes egyedi hajlamai közül melyeket részesítse előnyben, milyen irányban fejlessze őket, hogy a természeti, örökletes formák szintjéről hogyan jusson el a társadalmiasult, kulturált formák szintjére.

4. Az egyén partikuláris és egyetemes értelemben véve is társadalmi lény. Partikuláris értelemben vett társadalmiságunk a legkézenfekvőbb: az egyén, miután megszületett, mind több partikuláris társadalmi csoporthoz tartozik a családtól a szomszédságon, iskolaközösségen át a tágabb helyi közösségig, etnikumig, nemzetig. Társadalmi interakciók, jutalmak és büntetések hálózatában szocializálódik. Megtanulja anyanyelvét, kommunikációt folytat, nevelő hatások érik, egyre több információ befogadására képes, mind több társadalmi szabályhoz kell alkalmazkodnia. Ezeknek a szabályoknak egynémelyike konfliktusba kerülhet az ott-honról hozott erkölccsel és partikuláris etnikai hagyománnyal, a nemzeti állam ideológiájával, a többé-kevésbé jelenlévő vallási és faji öntudattal, a nemi szolidaritás érzésével, a rejtett vagy kifejezett osztály- és státusöntudattal. Különböző és egymást kölcsönösen kizáró gravitációs központok vonáskörében vagy vállalja az egyén az inkohérens élet káoszát, esetleg a tudatos vonásközöttséget, vagy pedig

az áhitott összhang érdekében bizonyos követelmények javára lemond a magával hozott kötöttségekről.

De bármennyire is alkalmazkodik az egyén egyedi kreativitása a társadalmiasulás különböző partikuláris formáihoz, mégiscsak e formák biztosítják a közvetítő láncszemet az egyén egyedülálló individualitása és egyetemes ember volta között.

Az egyén, miközben elsajátítja anyanyelvét, egyetemes nyelvelsajátító képességét, más emberi lényekkel való kommunikációs készségét érvényesíti. Genetikai készletünk már eleve tartalmazza bármely emberi nyelv elsajátításának, bármely szimbolikus formával való kommunikációs képességünknek rejtett programját. De ezt a programot csak valamely partikuláris társadalmi közösségben és csak egyéni fejlődésünk egy korai szakaszában tudjuk megvalósítani, tárgyasítani és rögzíteni — soha később.

A szimbolizációs rendszerek bármely sajátos etnikai formában olyan gyorsan növekvő hálót alkotnak, melynek csomópontjait az egyén *univerzális jelentésekkel* látja el. Az univerzális jelentések hálójával sokkal átfogóbban, árnyaltabban, gazdagabban képezhető le a világ, mint a még kimunkálatlan, kezdetleges jelentések rendszerével. E kifinomult jelentések már csak azért is univerzális jellegűek, mert abból a partikuláris szimbolizációs rendszerből, amelyben kifejlesztették őket, bármely más partikuláris rendszer nyelvére lefordíthatók.

Még inkább áll ez a *racionális gondolkodás* képességére. Ha az egyén sohasem kényszerül bonyolultabb fogalmak elsajátítására, bonyolultabb problémák megoldására, akkor elveszti a potenciális programként benne rejlő képességeket: az általánosítás és megkülönböztetés képességét, nem tudja felismerni a törvényszerűségeket, nem tud adott előfeltevéseiből logikai következtetéseket levonni. Ha viszont kifejlesztette már a racionalizált gondolkodás anyanyelvéhez kötött formáit, akkor ez a képesség nem korlátozódik többé az adott partikuláris kultúrára. Ugyanezt mondhatjuk a képzeletről, a kritikai készségről, a kreativitásról stb.

Aki egyszer tagja volt egy meghatározott emberi közösségnek, és itt alapvető egyetemes emberi képességeit kifejlesztette, az univerzális társadalmi lényé válik, s az is marad még akkor is, ha egy elhagyatott szigetre vetődik, mint Robinson Crusoe.

Amiből ugyancsak két dolog következik:

a) A partikuláris közösség társadalmi feltételrendszerétől függ, hogy módjuk van-e kifejlődni a bennünk rejtőző univerzális közlő, gondolkodó, alkotó képességeknek, vagy egyetemes emberi potencialitásunk egyszer s mindenkorra néma és rejtett marad. Ez egyben a különböző partikuláris társadalmak kritikai megítélésének és a különböző partikuláris követelményekhez való erkölcsi viszonyunknak egyik legjobb kritériuma.

b) Mivel a társadalom annyira komplex, rétegzett, sokszínű struktúra, elképzelhetetlen, hogy teljes egészében dehumanizálódjék; az elidegenedés sem terjedhet ki a társadalom minden tagjára.

Marx követői közül sokan nem tudták elképzelni, hogyan lenne képes éppen a leginkább elembertelenedett és elidegenedett társadalmi osztály, a proletariátus létrehozni a történelmileg lehetséges leghumánusabb társadalmi formát. Az igazság az, hogy a társadalom szerencsére nem szűkíthető egyoldalúan sem az adott politikai rendszerre, sem az adott gazdasági struktúrára, ennél fogva az egyének nagy hányada, sőt egész társadalmi szegmentumok megmenekülhetnek az elembertelenedéstől. Az ember genetikailag megőrzött potenciális egyetemessége nyomban a felszínre tör, mielőtt ennek kedvező feltételei mutatkoznak a partikuláris társadalmi közösségen belül.

5. Előfordul, hogy a társadalom partikuláris érdekei mint „általános” érdekek legitímálódhatnak. Hogyan ismerheti fel az egyén az „általános” érdek (az „ügy”) jelszavai mögött a partikuláris érdeket? Csak utalok néhány figyelmeztető jelre:

— az egyetemes emberi érdekké nyilvánított partikularitás a célt és eszközt egyaránt misztifikálja, a cél hiposztazált elvont fogalmakban jelenik meg, s ezek az absztrakt entitások „szentesítik az eszközt”;

— figyelmen kívül hagyja az egyén integritását, az eltérő, kritikai véleményekkel szemben türelmetlen;

— nem igényli a tömegek támogatásának magas motivációs szintjét;

— kizárja az egyént az őt érintő döntésekből, egyéni véleménye és javaslatai helyett inkább az „ügyhöz” való hűségére apellál.

Egyén és társadalom között tehát sokféle viszony állhat fenn, nemcsak konfliktus jöhet létre a különböző szinteken, hanem időleges azonosulás is.

Bennünket elsősorban az érdekel, hogy az egyén, aki nemcsak egyedi individualis, hanem egyetemes emberi lényként is megvalósítja önmagát, mikor tartja lehetségesnek a társadalommal való azonosulást? Ideiglenes válaszuk a következő:

akkor és csakis akkor, ha a partikularitás nem sajátítja ki magának azt a jogot, hogy az egész társadalom nevében lépjen fel, amikor a képviselői demokrácia ki-egészül a részvételi demokráciával. Az ilyen önigazgató közösségben (vö. Mihailo Marković: *The Contemporary Marx*. Nottingham, 1974. és uő.: *Philosophical Foundations of the Idea of Self-management*. In: *Self-governing Socialism*. New York, 1975) a társadalmi intézmények valóban a közérdeket tartják szem előtt, és az egyén is eléri lehetséges szabadságának maximumát. Egyén és társadalom ez esetben ugyanarra az elidegeníthetetlen emberi egyetemességre törekszük.

Maurer Ádám fordítása

A szöveget, amelyet a lengyel *Dialectics and Humanism* 1977. 2. számában megjelent eredeti angol változata alapján közlünk, a Nemzetközi Metafizikai Társaság 1976 októberében New Yorkban megtartott *Ember és társadalom* című szimpozionján bocsátották vitára. A marxista vitafelek (köztük a lengyel Janusz Kuczyński) nagy fontosságot tulajdonítottak a marxista filozófiai antropológia e továbbfejlesztési kísérletének, mely az európai filozófiai örökség újszerű és sajátos értelmezése alapján megpróbálja konkretizálni a humanizmus fogalmát, ugyanakkor hiányolja a dolgozatból többek között a nemzetközi munkásmozgalom valóságos erőviszonyaival számot vető szociológiai precizitást. Bírálói szerint a szerző figyelmen kívül hagyja a kultúra alkotó befogadásának lehetőségét, nem fogja fel eléggé történeti módon „az emberi természetben” rejlő egyetemesség potencialitását, és legjobb törekvései ellenére sem sikerül eléggé elszakadnia a nyilvános és magánszféra antinomikus felfogásától. (A szerk.)

JUSTINAS MARCINKEVIČIUS

ESTE: ATOMFÉLELEM

Nem tudom pontosan,
sok trotil jut-e most
mindegyikünkre
fejenként,
de azt biztosan tudom,
hogy amennyi van,
annyi van,
s mindannyiunkra
böven elegendő.

Egyedül vagyok itthon.

Ülök.

Cigarettaozom.

Késő

este.

Villanyt kellene gyűjtani.

Mellmagasságban —
kényelmesen —
az ajtó mellett
feketéllik a kerek kapcsoló.

Nevetséges —
félek:
s ha felrobban?
Inkább várok.
Mindjárt hazajön a feleségem
s az iskolából is a lányom.
Én pedig
visszatérek a matriarchátusba,
s leélek
talán még néhány ezer évet.

BÁN PÉTER fordítása