

A túllétezés élménye*

Horváth Sándor

Fő gondolatom az volt, hogy korunkban a sok tudás miatt megfeledkeztek arról, hogy mi a létezés és mit jelentsen a bensőség.

Søren Kierkegaard

Saját halálunk feltétlen bizonyossága ott rejtőzik mindennapjaink mélyén. Ettől lesz az emberi létezés feladattá, melyet valamiképpen mindannyiunknak meg kell oldanunk. Az ember a számításba vehető boldogulási stratégiák közötti mérlegelésre, erkölcsi választásokra kényszerül, melyek nem függetlenek mások hasonló döntéseitől. Az itt következő írás e gondolatok vázlatos kifejtését tartalmazza.

Szubjektív jelenlét és történelem

1. „A létezés nem olyan dolog, amit távolról is el lehet gondolni: hirtelen, durván kell rátörnie az emberre, meg kell állapodnia rajta, egész súlyával a szívére kell nehezednie, akár egy hatalmas, mozdulatlan állatnak – vagy pedig nincsen többé semmi” (Sartre 1968: 226). „...[A] halál elválaszthatatlanul keveredik az étellel, minden pillanatban lehetséges, hogy meghalok [...] A halál az egyetlen kikerülhetetlen, a halál színe előtt való lét az ember tulajdonképpeni létformája, mert ez nem léphető át, nem szüntethető meg” (Heidegger 1927: 250).

Az embert nem külső környezete morzsolja fel, hanem saját belső életerői szűkösek. Az emberi létezés is önmagában megalapozatlan. A végességnek és elégtelenségnek ez a felismerése, a létkérdést felvetve, sürgető kényszerként nehezedik ránk, és egy új dimenziót nyit meg előttünk. Létünket potenciális egészként, a halálhoz előre futva, az örökkévalóság felől kezdjük szemlélni.

2. Eltávolít-e vajon bennünket ez az egzisztenciális kérdés, mint aggasztó gond, a mindennapoktól? Vagy épp ellenkezőleg, felfokozza az apró történések jelentőségét is? Esetleg hétköznapi cselekedeteinket épp a sürgető válaszadási kényszer motiválja, hatja át? Önmagának mint véges Én-nek a felismerése egy megosztott világot állít elélem. Az

* Köszönöm *Margarita Adaevának*, *Gedeon Péternek* és *Mihály Albertnek* a kéziratához fűzött észrevételeit.

emberi egzisztencia „magán-kívül-való-állás” (Heidegger), „nem-Én” (Fichte) is. Önmagam kényszerű tételezésével szükségképpen kizárom magam egy rajtam kívüli világból.

A végességnek és a megosztottságnak ebben az állapotában merül fel a túllétezési vágy: „Keresem azt a létet, ami nem csak eltűnés” (Jaspers 1932: 2). A túllétezés vágya nem azonos a továbblétezésével: azzal, hogy holnap reggel is föl szeretnénk kelni. Hanem az fogalmazódik meg benne, hogy valahogy kikerüljünk ebből az egész dilemmából. Valahogy átléphessük Énünk korlátait, hidat verhessünk világunk kettéosztottsága fölött. A külső világra mint objektumra létem megalapozásához van szükségem.

3. E túllétezési törekvés megnyilvánulása az emberi jelenlét. Jelenlétünk fizikai vagy biológiai létezésemen. Először is, a világot a saját koordináta-rendszerem szerint rendezem, melynek középpontjában Énem van. A megéltség mint személyes múlt és a megélhetőség mint szubjektív jövő alapozzák meg jelenlétem időképzését. Időm mindig a jövő felől telik. Ugyanígy, a világról saját térképem van: ahol már jártam, ahol még lehetek, ahol az ismerőseim, dolgaim vannak. Ebben a saját téridő-koordináta-rendszerben változó sebességgel mozgok. S benne a történések is szubjektíven súlyozódnak: olykor egy érintés mindennek új irányt szabhat. A személyes jelenlét, mint Bachelard a létezésre mondja, „nem monoton függvény” (Bachelard 1997: 51).

4. Időképzete, végességének felismerése és túllétezési vágya folytán, valószínűleg csak az embernek van. A biológiai életfolyamatoknak önmagukban véve nincs idődimenziójuk. A geográfiai idő- és térszámítás a jelenlét megállapodásának eredménye. Nincs tehát tőlünk, emberektől független, abszolút és objektív (tárgyi) érvényességgel bíró tér és idő. Nem élünk ugyanabban a világban. A megállapodásos téridő-koordináta-rendszerek origójában is egy-egy feltételezett személy áll (így a keresztény időszámításában Krisztus), akinek a pozíciója a megállapodások megújításának megfelelően módosul. A személyes és megállapodásos koordináta-rendszerek közötti transzformáció a nyelvben valósul meg. Valóságosan mindenki a saját, megosztott, közös elemeket is tartalmazó világában él. (Én ezt olvasom ki Kierkegaard sírfeliratából is: „Amaz Egyes.”) Érzékileg nincs általános természet sem: szubjektív természetek vannak, melyeket a nyelv és a munka segítségével közös nevezőre hozunk. Az a közös világhalmaz, amelyben együtt vagyunk és amelyet felosztunk, létmegértésünk és együttműködésünk terméke.

5. Az ember a történelemben él, mivel saját létezése időbelileg nyitott, és azt mint történést éli meg (Heidegger 1989: 606). A történelmi egymásutánosság vagy -előttiség képzete a mindenkor jelenlét konszenzusának a folyománya. „...[H]árom idő van: jelen a múlttól, jelen a jelenről és jelen a jövőről” (Augustinus 1982: 365). És ahány konszenzus, annyiféle történelem, mely történelmek sebességét is értelmezhetjük a benne jelenlét tér- és idő-koordinátáinak a hányadosaként.

6. Moltmann úgy határozza meg Istent, mint „akinek lényegi természete a jövő”, s „az emberi életre nem a múltból, hanem valahonnan a jövőből és odafönről kirótt hatalom” (Moltmann 1974: 16). Létünk nyitottsága folytán vagyunk hajlamosak arra, hogy alapvetően jövőorientáltan viselkedjünk. Schopenhauer viszont úgy fogalmaz, hogy „csak Egy jelen van és az mindig létezik”, és ebből a jelenlétből valójában lehetetlen kiesni: „az idő, melyben nem leszek, objektíve [a megállapodásos időben – H. S.] el fog következni, szubjektíve azonban nem állhat be soha” (Schopenhauer 1992: 26, 33). A személyes jelenlét vége, a halál nem olyan dolog, ami után valamilyen hátrahagyott, érzéki objektív-tárgyi továbblétezés még következik. Velem együtt nem-Énem is meghal. Ennyiben mindenki egy személytelen örökkévalóság realitása nélkül él. Ezért is mondhatjuk, hogy minden ember mintegy idődimenzió nélkül van jelen ugyanabban a létben.

Az emberi feladat

7. „Az etikai ember számára tehát a kötelesség nem önmagán kívül, hanem önmagában van. [...] Aki etikailag él, annak önmaga a saját feladataként jelenik meg” (Kierkegaard 1982: 42). A túllétezés vágya arra késztet bennünket, hogy feladatot adjunk magunknak. Azaz, Kant kifejezésével élve, empirikus lényüinktől megkülönböztetetten intelligibilis (érzékfeletti)-erkölcsi lényként (is) élünk. Vagy, mint József Attila írja:

„Miért legyek én tisztességes? Kiterítenek úgyis!
Miért ne legyek tisztességes! Kiterítenek úgyis.”

Az ember választ jelenléte különböző, lehetséges alternatívái között, „morált választva alkotja meg önmagát...” (Sartre 1991: 72). A túllétezés élményének elérésére való törekvés determinálja a morális döntést. Erkölcsi kötelességem önmagam iránt, hogy valamiképpen jelen legyek, bekapcsolódjam a jelenlétebe. „A feltétlen parancs forrása [...] bennem van”, s „úgy érkezik hozzám, mint igazi létemnek merőben mindennapi létemhez címzett parancsa. Önmagam tudatára ébredek, annak tudatára, aki vagyok, akinek lennem kellene... Ez az imperativusz előbbre való minden célnál: ez determinál minden célt. Éppen ezért nem tárgya, hanem forrása akaratumknak” (Jaspers 1989: 60–61).

8. De a morális döntés kényszerével együtt jár-e mindig a választás szabadsága is, a megbízható jelenlét-alternatívák kimunkálhatóságával? Kant számára ez nem volt kétséges: „Az akarat autonómiája az összes morális törvény és a nekik megfelelő kötelességek egyedüli elve” (Kant 1991: 51). Sartre is úgy fogalmaz, hogy a választható értékeket maga az ember tételezi, épp ebben áll szabadsága (Sartre 1991: 75). Mások úgy gondolták, hogy a morális értéktételezés és az életelvekre vonatkozó szabad választás csak egy szubjektíve és történelmileg változó megélhetési minimum fölött kezdődik. S ezt a megkívánt életszínvonalat tömegesen, a „gazdagodási hatás” (Lane 1991) révén, az ipari társadalmakban teremtik meg. Valahol Gorkij is ír arról, hogy talán eljön majd egyszer az az idő, amikor már nem az lesz a kérdés, hogy miből élünk, hanem az, hogy miért. S csak ekkortól lehet igaz Sartre tétele: „az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi” (Sartre 1991: 37). Addig azonban alapvetően hasznosnak kell lennünk a mások és a magunk megélhetése szempontjából.

Bentham és az ipari forradalom óta az életfenntartást szolgáló haszonelvőséget dominánsan az ember tulajdonképpeni morális választását megelőző, változtathatatlan természeti sajátosságaként kezeljük – bár Kantot követve, aki szerint az önfenntartás szükséglete „önmagában nem alapozhat meg kötelességet” (Kant 1991: 563), számosan kételkedtek ebben a „változatlan emberi természetben”.

9. Itt a haszonelvőséget és az értelem vezérelte kötelességteljesítést egyaránt a túllétezés élményéhez eljuttató lehetséges stratégiáknak tekintem, melyek egyformán morális választás tárgyai. Az Én és a nem-Én között megpróbálhatunk hidat verni belső erőink kivetítésével (Én-önmegvalósítás) vagy a külvilág élvezetével, önmagunkba-olvasztásával. De gondolkodhatunk Kierkegaard-t követve úgy is, hogy az ember saját erejéből csak tragikus hős lehet, s e világi stratégiákat követve nem juthat el a túllétezés élményéhez – így, ezekről lemondva, a „hit lovagjává” válhatunk. Megkísérelhetjük a túllétezési vágy elfojtását is, amely tradicionálisan főként a keleti életelvekben lehetőséges. A morális választás kényszere előli elmenekülés modernebb megnyilvánulásai például a depresszió, a drogok élvezete vagy enyhébb fokon a tömegkultúra „nem vegyi eredetű szellemi kábítószereinek” (Magyar Beck 1997) segítségével való „kikapcsolódás”.

10. Ha nincs elég erőm az emberi feladat teljesítésével járó felelősség hordozására, teremthetek magamnak illuzórikus külső támasztékokat. A természeti népeknek erre

még nincs igazán szükségük, mivel náluk még kevésbé jelenik meg a világ, a létezés kettéosztottsága. Én-re és nem-Én-re, tagjaik nem különítik el magukat a természettől (Jung 1995). Ugyancsak Jung hangsúlyozza a krisztusi keresztség fontosságát az emberiség lelki fejlődése szempontjából, amennyiben ez „nyújtja az egyéni, valóságosan létező lelket” (Jung 1995: 74). S ez az egyén szembesül később az egzisztenciális kérdéssel: „Fogalmam sincs róla, ki helyezett bele ebbe a világba, sem arról, mi ez a világ, és mi vagyok én magam... Egyebet sem látok, csak végtelenségeket, amelyek úgy zárnak magukba, mint valami parányt, mint egy soha vissza nem térő pillanatig tartó árnyékot. Csak annyit tudok, hogy nemsokára meg kell halnom, de éppen ez az elkerülhetetlen halál az, amit a legkevésbé ismerek” (Pascal 1996: 54). Ha a világ kettéosztottságát csak képzetesnek veszem, és magamat egy örökkévaló külső hatalom alá rendeltnek tekintem, megalkottam magamnak Isten képzetét, és ráruházhatom döntési felelősségemet. S ebben a hitben osztozhatom másokkal, az azonos valláshoz és Istenhez tartozókkal.

II. A posztmodern kor egyik legfontosabb vonásává válhat az, ha az ember egyre inkább érez magában erőt és elszántságot ahhoz, hogy szembenézzon az egzisztenciális kérdéssel – folytatva a szókratészi vagy az embert „halandó Istennek” nevező arisztotelészi hagyományt. Ide tartozik Aquinói Szent Tamásnak az a tétele, mely szerint az ember „önmagának az oka”, mivel szabadon cselekszik. A 18. században Butler megállapítja, hogy „az ember [...] tulajdon természeténél fogva törvény önmaga számára [...]” (Butler 1977: 261). És azzal a kanti gondolattal, hogy az ész inkább önmagában, mintsem a külső világban nyerheti meg a teljességet, az ember fővállalja az egzisztenciális kérdésre vonatkozó morális döntés felelősségét. Ez nyilvánul meg, inkább negatív élel, a későbbi valláskritikákban, és fejeződik be azzal a heideggeri törekvéssel, mely az ember léttől való elidegenedtségének a feloldására irányul; annak megfogalmazásával, hogy az ember a maga létezését létmegértésének megfelelően tervezi el és valósítja meg, tehát magát tervezi el, veti föl (vö.: Nyíri 1998: 425). Az emberi cselekvést ettől kezdve nem egy transzcendentális hatalom előtti ártatlanság vagy bűnösség, hanem a saját döntései iránt érzett felelősség hatja át. És megfogalmazódik, hogy „minden egyes személy számára adott egy felismerhető, szabad szféra” (Hayek 1992: 71), melyen belül emberi feladatát saját magának kell konkretizálnia és megoldania.

Boldogság és túllétezési stratégiák

12. A civilizált embert zavarja, írja Jung, ha egzisztenciájának korlátaival kényszerül szembesülni, „hisz ez esetben okkal sejlik fel az a konklúzió, hogy alapjában véve felesleges az a törekvése, hogy uralja a világot” (Jung 1995: 73). Kielégülhet-e egyáltalán a túllétezési vágy?

Az ember szakadatlan törekvés arra, hogy megfeleljen ennek a kihívásnak. S a boldogság az itt vázolt megközelítésben az a többnyire időleges állapot, amikor a túllétezés élményében részesül. Magát ekkor jelenvalónak, Schopenhauer kifejezésével élve a valóság minden erejével felruházottnak tudja és érzi.

Belső motivációt érzünk tehát arra, más szóval érdekelték vagyunk abban, hogy boldogok legyünk. Ez önérdekünk tartalma, melynek különböző megnyilvánítási formái alakíthatók – alakultak ki. A boldogsághoz az igazi kiindulópontunk, Arisztotelész megkülönböztetésével élve, nem a másokra vonatkoztatott önzés, hanem az önszeretet: amikor az ember mindig azt igyekszik önmagában szolgálni, ami benne a legbecsesebb (vö.: Nyíri 1994: 108).

Közhely, hogy a boldogságot többféle módon kereshetjük. Az önszeretet érvényesítésének formája tehát megválasztható, az erre vonatkozó erkölcsi döntés megelőzi a kiválasztott alternatíván belüli gazdasági optimalizációt. A ma uralkodó közgazdasági szemléletben az etika csak az elosztással kapcsolatban vagy a kizárólag haszonelvűnek feltételezett önérdék közösségi normák általi befolyásolása kapcsán kerül szóba (lásd pl. Hausman és McPherson 1996), de csak azért, mert implicit módon föltételeződik az önszeretetet megnyilvánulási formájára vonatkozó előzetes morális döntés.

13. Az ember alapvetően boldogságban szűkölködik. Szubjektív világunk kettéosztottságán tényleges és illuzórikus módokon egyaránt megkísérelhetünk felülemelkedni. Mint Heidegger említi, az aggodás a semmitől sokféleképpen megnyilvánulhat: alkotóerőként, pánik és rombolás formájában (vö.: Nyíri 1998: 427), de, mint már érintettük, élvezetek keresésében vagy transzcendentális erőiben való hitben is. A két tényleges, egymást kiegészítő alapstratégia: a nem-Én elsajátítása, önmagamba vonása, illetve belső erőim külvilágba vetítése, önmagam megvalósítása. Az egyikhez a külső élvezetének (s a javakban való szűkösségek) az élménye, a másikhoz a magam választotta kötelesség teljesítésének (melyben alapvetően belső erőim a korlátok) az élménye kapcsolódik. Az összetett, többféle értéket tételező önszeretetben a fogyasztási és alkotási szenvedély, a transzcendentális hitek és a már említett elmenekülési taktikák bizonyos arányban keveredhetnek. Az ezek közötti mérlegelés és morális választás alternatív költségét „feláldozott boldogságnak” tekinthetjük.

14. Az ipari társadalmak domináns túllétezési stratégiája az egyéni és/vagy közösségi jólétre törekvés, azaz a külső világ számunkra-valóságának, használhatóságának fokozása. E választás szerint a gazdasági döntéseknek végső soron a fogyasztói haszonévezetek maximalizálását kell szolgálniuk. A túllétezés élményét keresve az ember minél sokoldalúbban, egyre többféle termék és szolgáltatás formájában igyekszik sajátjává tenni a nem-Ént. „A gyönyör örökkévalóságra tör, mélyeséges mély örökkévalóságra” (Nietzsche: *Bordal*). Vagy, mint a legújabb Astra reklámszövegében kifejezően áll: „Örök emberi tulajdonság: vágyni az elérhetetlenre. Birtokolni mindazt, ami lehetséges. Sőt, olykor még többet is. Az Opel számára az ön óhaja parancs...” Az emberi jelenlét gazdagítására való törekvés itt tehát a javak és szolgáltatások szűkösségének formájában mutatkozik meg. Az eddigi gondolatmenet alapján tévesnek minősíthető az a feltevés, mely az élet élvezetére való törekvést, a gyönyörök és fájdalmak haszonelvű mérlegelését animális természetűnek tekinti (lásd Anzenbacher 1993: 330; Crouch 1979: 2). Éppígy nem kielégítő Hobbesnak és másoknak az a régebbi gondolata, hogy az ember a dolgokat az önfenntartásra irányuló alapvető törekvése szempontjából minősíti kellemeseknek vagy kellemetleneknek. A pusztá önfenntartás nem alapoz meg túllétezési vágyat és emberi civilizálódást.

15. A haszonelvű embertől megkülönböztethetjük az alkotásvágytól vezérelt ember elvont modelljét. Utóbbi a végessége alóli feloldást belső erőinek kivetítésében keresi, s a gazdagságot alapvetően humán tőkénének gyarapításaként értelmezi. Ami a haszonelvű ember számára cél (a fogyasztási élvezetek növelése), az nála eszköz és megfordítva: saját alkotóerejét nem kezeli csak haszonelvű vágyak kiszolgálójaként, pusztá faktorként (lásd erről bővebben Horváth 1996, 1997). Az alkotásszerető stratégia lényege már Arisztotelésznel fölismerhető: a boldogság olyan tevékenység, amelyben az ember legkiválóbb képessége irányul a legkiválóbb tárgyra. Lévén a legkiválóbb emberi képesség az ész, az ember boldogsága az ésszerű, az észnek megfelelő tevékenység (vö. Nyíri 1994: 104). A Scitovsky által nyersessége miatt bírált (Scitovsky 1990) puritán etika alapelve talán így is megfogalmazható: nem azért dolgozunk, hogy éljünk, hanem azért élünk, hogy dolgozzunk. Tekintsük Shaftesbury gondolatát: „Különös hajlam él ben-

nünk arra, hogy alkotók legyünk, heves vágy, hogy legalább ismerjük azt a fogást vagy titkot, amellyel a természet mindent létrehoz. [...] Ha ismered, a természet ura vagy [...]” (Shaftesbury 1977: 77), és Marx II. Feuerbach-tézisé: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen magyarázták, de a feladat az, hogy megváltoztassuk” (Marx és Engels 1949: 401). Az alkotó embernek a túllétezés élményében való részesezésére utal Russell is: „Valami felépült és megmarad, mint egy emlékmű, amikor a munka befejeződik” (Russell 1930: 212).

16. Alapmotivációját tekintve a posztindustrialista értékeket hordozó, alkotó ember önmagát nem kielégítetlen fogyasztási szükségleteinek gyűjteményeként, hanem alkotóképességei, lehetséges alkotásai summájaként definiálja. Boldogságát jellemzően nem a tárgyi világ eltüntetésében, hanem létrehozásában keresi. Míg a haszonelvű ember áldozatnak tekintett munkájáért külső, tárgyi jutalmakat vár, ő a létrehozott alkotásokban saját belső erőit szemléli. Ha alkothat, ezzel önmagát jutalmazza, és munkájával nemcsak szolgálni, hanem ragyogni is akar.

17. Közvetlen elődje, az iparkodó ember, aki a 18. század óta meghatározó szereplője a történelemnek, alapvetően a haszonelvű túllétezési stratégiát választotta és követi. Róla mintázta a közgazdaságtan a *Homo Oeconomicus* elvont modelljét. Ezzel a morális választással a boldogság keresése a jólét növelésének a kérdésére szűkült. De, mint az eddigi okfejtésből következik, a *mainstream* közgazdaságtan csak azért tekintheti magát értékmentes tudománynak (lásd például Robbins 1982), mert implicite előfeltételezi a haszonelvűséget kizárólagos túllétezési stratégiává emelő erkölcsi döntést (ez a szocialista politikai gazdaságtanok esetében a kommunizmus építésének transzcendentális, közös ügyében való feloldódással is kiegészült). Kant megfogalmazását osztom itt: nem a boldogság, a jó keresése határozza meg az erkölcsi törvényt, hanem megfordítva (Kant 1991: 89).

Az industrializmus a benne élők túllétezési vágyától áthatva feláldozta, vagy legalábbis egy szűk területre korlátozta az alkotásszerető stratégiát a haszonélvezet keresésével szemben. Az ipari ember – minél képzetlenebb, annál inkább – a hasznok növekedéséért alkotási lehetőségeinek perifériára szorulásával fizet. Ugyanakkor, a gazdasági hatás következtében az industrializmus meg is teremti a boldogság komplexebb értelmezésének, a túllétezési stratégiák közötti erkölcsi választás felvetődésének a szélesebb körű lehetőségét. Azt az állapotot, amikor a több pénz már nem feltétlenül boldogít, amikor különbség kezd mutatkozni a „jó lét” és a „jó élet” között, s az utóbbihoz már nem csak egyetlen út, a gazdasági növekedés biztosítása vezet (Lane 1991, 1994). „[K]özeledünk egy, az életstílusok bővülő sokféleségével jellemezhető társadalomhoz, amelyben többfajta értékrend versenyez egymással” (Gundelach 1992: 318).

Emberi kapcsolatok: önzés és barátság

18. Embertársainkkal együttműködünk jelenlétünk megvalósításában, és megosztjuk velük túllétezésünk élményét. Kölcsönösen egymás nem-Énjében foglalunk helyet. Az ott lévő többi dologhoz képest a másik emberhez megkülönböztetett viszonyunk van: ugyanazt a túllétezési motivációt, jelenlétre-törekvést ismerjük fel benne. „Ez az együttes jelenlégű világban-benne-lét az alapja annak, hogy a világot már mindenkor megosztom másokkal” (Heidegger 1989: 247). Régi felismerés, hogy emberi kapcsolataink nem biológiai kötelékek. A társadalom nem is egy kerítéssel körülhatárolt egész, amelyen belül mindenkinek meg kell találnia a maga helyét. Az együttes-benne-lét azonban nem ugyanabban a személyes világban van – hanem a megállapodásos, együttműködéssel termelt

közös világban. Szükségünk van egymásra ahhoz, hogy saját emberi feladatunkat teljesítsük, és társiaságunk ebből a kölcsönös szükségletből formálódik ki.

19. Mint ahogy nincs a morális döntés előtti, azt megalapozó emberi természet, ugyanígy nem létezik az industrializmus genezisének időszakában előszeretettel emlegetett „természeti állapot” sem. Az egzisztenciális kérdéssel való szembenézés után egymással való kapcsolatainkat választott túllétezési stratégiáink szerint alakítjuk. Haszonelvűségre törekedve a másik embert alapvetően használni akarjuk, és mi magunk is számára hasznos szolgáltatásokra törekszünk: „Olyan leszek, amilyenek te kívánsz” (Fromm 1947). Gazdasági cselekvéseinkben, vagy ha házastársat választunk, és gyermekeink számáról döntünk, mindig egybevetjük a nyerhető és feláldozott hasznokat, és ennek alapján igyekszünk a számunkra legkedvezőbb alternatívát megtalálni (vö. Becker 1976; McKenzie és Tullock 1978). Az üzleti életben elsősorban „kapcsolatokra” és nem barátságra törekszünk, büszkék vagyunk profi szellemiségünkre (arra például, hogy józan számítással uralkodni tudunk érzelmeinken). S e megközelítésben a bizalom azért fontos, mert csökkentheti számunkra a kockázatot és a tranzakciós költségeket.

20. Ettől eltérően, az önmegvalósító stratégiának megfelelően írja Kant: „... az eszes lény csak olyan szándéknak vethető alá, amelyet a saját akaratából fakadó törvény tesz lehetővé. Soha sem használható pusztán eszközként, mindig célnak is kell tekinteni” (Kant 1991: 117). Marx szerint a haszonelvűség egymás kölcsönös kizsákmányolásához vezet, amelyben az egyének nem gyarapítani, hanem kihasználni akarják egymást (Marx 1970). Még korábban pedig Butler így fogalmaz: „Az emberben megvan a jóakarat természetes princípiuma, ami bizonyos mértékig ugyanaz a társadalom számára, ami az önszeretet az egyén számára” (Butler 1977: 271–272). Az alkotásszerető ember a másokban, mint a szülő a gyermekében, a saját erőinek, terveinek a megvalósulását szeretné látni. A másik létezéséből egyfajta önigazolást nyer, sikerei őt is inspirálják, barátságából erőt merít. Mint Lane említi, a barátság pozitív összegű játék, melyben minden érintett nyerhet (Lane 1994: 529). Maradva a gazdaság szűkebb területén: az önmegvalósító ember számára nemcsak az a fontos, hogy milyen hasznos az általa megvásárolt termék vagy szolgáltatás, hanem az is, hogy azt milyen körülmények között hozzák létre, nyújtják embertársai. És eltérően a fentebb említettektől, a szociálpszichológusok szerint és talán a köznapi vélekedés szerint is feltehetően éppen ott kezdődik az igazi szerelem, ahol az egymás számára való hasznosság kölcsönös mérlegelése véget ér (Myers 1996; Forgas 1989). Baráti kapcsolatainkra is inkább a reciprocitás, mintsem az előnyök és hátrányok piaci típusú egybevetése a jellemző

21. Egymáshoz való viszonyainkban is ezek a túllétezési alapstratégiák keveredhetnek-keverednek, kiegészülve a már korábban említett transzcendentális jellegű törekvésekkel (vallási közösségek, szent politikai célokat követő mozgalmak stb.). Van olyan vélemény is, mely szerint a fájdalom, a közösen átélt szenvedés az egyik legfontosabb kapcsolatteremtő tényező (Unamuno 1989). A játékelméleti vizsgálódások egyik fontos területe a különböző stratégiák egymásra hatásának, lehetséges kimeneteleinek modellezése (Frank 1988). Az egyes esetekben ezek harmonikusan kiegészíthetők, de helyettesíthetők is egymást – a szociálpszichológusok véleménye például megegyezik abban, hogy a pénzszerzési törekvés egy bizonyos mértéken túl a barátok, a meghitt kapcsolatok hiányát igyekszik kompenzálni (Lane 1994: 532).

22. A fejlett ipari országokban, amelyeket „hideg társadalmaknak” is neveznek (Simmel 1950: 412), megfigyelhetők és egyes felmérések szerint a hatvanas évek óta növekedni látszanak a haszonelvű kapcsolatokra törekvés barátságfeláldozásban mért alternatív költségei. Az utóbbi évtizedekben egyik tünete volt ennek a depressziós megbetegedések számának és részarányának jelentős emelkedése, különösen a fiatalok köré-

ben (Goleman 1992; Lewis 1993). Ez mind az egyénekre, mind a környezetükben lévőkre, mind pedig a társadalom jóléti rendszereire jelentős pénzbeni és nem pénzbeni terheket ró (Lane 1994: 529). A csak haszonelvű individualizációs törekvésekért az egyének az egymás közötti meghittség feláldozásával is fizetnek. A posztmodern érték-választási pluralizmus az emberi kapcsolatok gazdagításának is új esélyt adhat.

23. Az elmúlt években Kelet-Közép-Európában mi is megtapasztalhattuk, hogy barátainkat sokszor túlzott haszonelvűségünk miatt veszítjük el. Vagy pedig, a Tátrai Band egyik dalszövegét idézve, ők válnak „jó ízlésű pénzemberré”, és „hosszú éveken át ellopják a hitünket és a lelkünket”. Térségünkben a haszonelvű önzés dominánssá válása az egzisztenciális kérdésre adott morális választásokban alaposan átrendezte az emberi kapcsolatokat. Csak egy szélsőséges példát említve: a hajdani sztahanovista traktoroslány-példaképek unokáiból így lettek mára prostituáltak Budapest utcáin. Kiesve a korábbi, politikailag formált kényszerközösségekből, igyekezve felszínen maradni a haszonelvű küzdelemben, sokszor megriadtan csak egymáshoz menekülünk – s magunk sem tudjuk, mik is lennének azok a pozitív értékek, amelyeket másokban kereshetnénk.

Lassan talán, helyünket valahogy stabilizálva, majd képesek leszünk rá, és meg is tehetjük, hogy egymáshoz való viszonyainkat többféle érték mentén és harmonikusabban alakítsuk. Hogy az egyéni sorsunk megformálására teremtett eséllyel élve megoszthassuk egymással az együttlétezés örömét is.

Hivatkozott irodalom

- Anzenbacher, Arno (1993): *Bevezetés a filozófiába*. Budapest: Herder.
- Augustinus (1982): *Vallomások*. Városi István ford. Budapest: Gondolat.
- Bachelard, Gaston (1997): *A nem filozófiája*. Budapest: Akadémiai.
- Becker, Gary (1976): *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: University of Chicago Press.
- Butler, Joseph (1977): Az emberi természetről avagy az ember mint erkölcsileg cselekvő alany. Fehér Ferenc ford. In *Brit moralisták a XVIII. században*. Márkus György szerk. Budapest: Gondolat.
- Crouch, Robert L. (1979): *Human Behavior: An Economic Approach*. North Scituate, MA: Duxbury Press.
- Fichte, Johann Gottlieb (1981): *Válogatott filozófiai írások*. Endreffy Zoltán és Kis János ford. Budapest: Gondolat.
- Forgas, Joseph P. (1989): *A társas érintkezés pszichológiája*. László János ford. Budapest: Gondolat.
- Frank, Robert (1988): *Passions within Reason*. New York: Norton.
- Fromm, Erich (1947): *Man for Himself*. Rinehart.
- Goleman, Daniel (1992): A Rising Cost of Modernity: Depression. In *New York Times*, december 8.
- Gundelach, Peter (1992): Recent Value Changes in Western Europe. In *Futures*, május: 301–319.
- Hausman, Daniel és Michael McPherson (1996): *Economic Analysis and Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayek, Friedrich A. von (1992): *A végzetes önhittség*. Pásztor Eszter ford. Budapest: Tankönyvkiadó.
- Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*. Heidelberg.
- Heidegger, Martin (1989): *Lét és idő*. Vajda Mihály et al. ford. Budapest: Gondolat.
- Horváth Sándor (1996): Lehetne-e barátságosabb a közgazdaságtan? In *Kritika*, (1): 14–16.
- Horváth Sándor (1997): Utilitarianism and/or Creativism. In *Society and Economy*, 19(4): 143–160.
- Jaspers, Karl (1932): *Philosophie*. 1. kötet. Berlin.
- Jaspers, Karl (1989): *Bevezetés a filozófiába*. Szathmáry Lajos ford. Budapest: Európa.
- József Attila (1965): *Összes versei*. Budapest: Szépirodalmi.
- Jung, Carl Gustav (1995): *Föld és lélek. Az archaikus ember*. 2. kiadás. Linczényi Adorján ford. Budapest: Kossuth.
- Kant, Immanuel (1991): *A gyakorlati ész kritikája*. Berényi Gábor ford. Budapest: Cserépfalvi.
- Kierkegaard, Søren (1982): *Írásai*. Dani Tivadar, Valaczkai László és Veress Miklós ford. Budapest: Gondolat.
- Lane, Robert E. (1991): *The Market Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lane, Robert E. (1994): The Road Not Taken: Friendship, Consumerism, and Happiness. In *Critical Review*, 8(4): 521–554.
- Lewis, Paul (1993): Quarter of Children' Mentally Ill. In *London Observer*, szeptember 19.
- Magyari Beck István (1997): *Kreatológiai vázlatok*. Budapest: Aula.
- Márkus György (szerk.) (1977): *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest: Gondolat.
- Marx, Karl (1970): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl és Friedrich Engels (1949): *Válogatott művek*. II. kötet. Budapest: Szikra.
- McKenzie, Richard B. és Gordon Tullock (1978): *The New World of Economics*. Homewood: Irwin.
- Moltmann, Jürgen (1974): *Theology of Hope. The Crucified God*. New York: Harper and Row.
- Myers, David G. (1996): *Social Psychology*. New York: McGraw-Hill.
- Nyíri Tamás (1994): *Alapvető etika*. Budapest: Szent István Társulat.
- Nyíri Tamás (1998): *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Budapest: Szent István Társulat.
- Pascal, Blaise (1996): *Gondolatok*. Szeged: Szukits.
- Robbins, Lionel (1982): *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: Macmillan.
- Russell, Bertrand (1930): *The Conquest of Happiness*. London: Allen and Unwin.
- Sartre, Jean-Paul (1968): *Az undor*. Réz Pál ford. Budapest: Magvető.
- Sartre, Jean-Paul (1991): *Exisztencializmus*. Csatlós János ford. Budapest: Hatágú Síp Alapítvány.
- Schopenhauer, Arthur (1992): *A halálról. A faj élete. A tulajdonságok öröklése*. Bánóczi József ford. Budapest: Hatágú Síp Alapítvány.
- Scitovsky, Tibor (1990[1976]): *Az örömtelen gazdaság*. Kuti Éva ford. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Shaftesbury, A. (1977): A moralisták. Fehér Ferenc ford. In *Brit moralisták a XVIII. században*. Márkus György szerk. Budapest: Gondolat.
- Simmel, Georg (1950): The Metropolis and Mental Life. In *The Sociology of Georg Simmel*. K. H. Wolff szerk. Glencoe, IL: Free Press.
- Unamuno, Miguel de (1989): *A tragikus életérzés*. Farkas Géza ford. Budapest: Európa.