

Michael Landmann

A filozófiai antropológia alapjai

A szerző *Fundamental-Anthropologie* c. művének három központi fejezete

Horn András fordításában

Michael Landmann (1913–1984) 1950 és 1980 között filozófiaprofesszor volt a berlini egyetemen. Munkásságának fő területei a kultúrfilozófia és a filozófiai antropológia. Főbb művei: *Philosophische Anthropologie* (1955), *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur* (1961), *Fundamental-Anthropologie* (1979).

A fordító köszönetét fejezi ki a Bouvier Verlag igazgatójának, Herbert Grundmann úrnak, valamint Michael Landmann jogutódjainak, Prof. Klaus-J. Grundner úrnak (Berlin) és Dr. Valentin Landmann úrnak (Zürich), e fordítás internetbe-tételének engedélyezéséért.

Tartalom

ELSŐ RÉSZ: A KULTÚRANTROPOLÓGIA MEGALAPOZÁSA

A TESTEN-LELKEN ALAPULÓ ANTROPOLÓGIÁTÓL A KULTÚR-ANTROPOLÓGIÁIG

- I. *Az individuál-antropológia hagyománya*
- II. *Szociáلتantropológia és kultúrantropológia*
- III. *Az állat és az ember*
- IV. *Az ember mint kultúr- és hagyománylény*
- V. *A szubjektív és az objektív szellem*
- VI. *A létrehozott dolog mint a létrehozatal gátlója és serkentője*
- VII. *Az ember mint történeti lény*

A KULTÚRANTROPOLÓGIA ÖT DIMENZIÓJA

- I. *Teremtőerő*
- II. *Kulturalitás*
- III. *Társadalmiság*
- IV. *Történetiség*
- V. *Tradicionalitás*

AZ EMBER TÖBB, MINT TEST ÉS LÉLEK

- I. *A tradíció és az ész harca az ember feletti uralomért*
- II. *A kultúra mint harmadik strukturális tényező*
- III. *A kultúra révén történő megformálódás és a kultúrát formáló erő*
- IV. *Kultúra és történelem*

MÁSODIK RÉSZ: AZ EMBER ÉS OBJEKTIVÁCIÓI MINT KÖRKÖRÖSEN VISSZAKAPCSOLÓDÓ RENDSZER

AZ EMBER MINT AZ OBJEKTÍV SZELLEM HELYE

- I. *Az objektív szellem mint jelenség. Annak kétrétiúsége*
- II. *Részterületek és felosztások*
- III. *Önállóság és visszakötődés az emberhez*
- IV. *Az objektív szellem teljesítményei*
- V. *A visszaható megformálás a szubjektív szellem részéről*
- VI. *Inkongruenciák és konfliktusok*

AZ OBJEKTIVÁCIÓ MINT ÖNKIALAKÍTÁS (Szisztematikus rész)

- A kultúra mint az ember útja önmagához*
- I. *Az ember mint saját termékének visszahatás alapján megformált terméke*
 - II. *A kifejező mozdulatok visszahatáson alapuló teljesítménye*
 - III. *A lefolyási formák és az alkotó megformálások visszahatáson alapuló teljesítménye*
 - IV. *Az objektivitás felfokozó ereje*

AZ EMBER ÉS AZ OBJEKTIVITÁS

- I. *Antropológia dióhéjban. A dolgok objektivitása és a létrehozott dolog objektiváció*
- II. *Objektív mércék és értékek*
- III. *A létrehozott termék mint egy norma tükré és mint a bensőség kifejeződése*
- IV. *A mű és az élet mint a megformálás területei*

HARMADIK RÉSZ: AZ ANTHROPINONOK

A HUSZONHÁROM ANTHROPINON

- I. *Specializálatlanság, kreativitás, tudatosság, szabadság, individualitás*
- II. *A megismerés össz-emberi összefüggésben*
- III. *A kultúra- és történelemformálás*
- IV. *Modellálhatóság, kulturális és történelmi megformálódás, animal educandum, tradicionalitás, társadalmiság*
- V. *Látszólagos és rész-antropológiák*

AZ ANTHROPINONOK RENDSZERE

- I. *A kreativitás anthropinonjai*
- II. *A kulturalitás anthropinonjai*
- III. *A kreativitás és a kulturalitás váltakozásának anthropinonjai*
- IV. *A megismerés anthropinonjai*

ELSŐ RÉSZ

A KULTÚRANTROPOLÓGIA MEGALAPOZÁSA

A TESTEN-LELKEN ALAPULÓ ANTROPOLÓGIÁTÓL A KULTÚRANTROPOLÓGIÁIG

I

Az individuál-antropológia hagyománya

Mindenfajta filozófia, legyen az akár metafizika, akár etika, eleve azon alapszik, hogy az egyén öntörvényű, hogy már izoláltságának és önállóságának bizonyos fokán áll. Eredetileg ugyanis az ember nem saját benső megfontolásainak megfelelően gondolkodik és cselekszik, hanem azon közösség hagyományainak megfelelően, amelybe beleszületett. Ahhoz, hogy csak azt tartsa igaznak és jónak, ami a maga egyéni esze előtt megállja a helyét, ahhoz, hogy ezekkel a racionális meggyőzésekkel felvértezve szembeszálljon azzal, ami az őt körülvevő világban érvényes, az embernek már bizonyos mértékben el kell távolódnia a hagyományoktól és bizalomra kell szert tennie saját esze iránt. Filozófia sohasem jöhetett volna létre, ha nem lett volna felléptekor az individualitásnak már a filozófia előtti nagy kultúrákban kialakult magas nívójára, melyre azután ráépülhetett. De természetesen a filozófia a maga részéről is még tovább fokozza az individualizálódást. A görögség kora óta a filozófia elénk állítja a felelősséggel csak önmagának tartozó és „senki másra nem utalt” egyén ideálját.

Mivel ebben az ember ideálját véli felfedezni, ezért az embert egyáltalában e felől az ideál felől értelmezi. Ami az embert a görögség szemében emberré teszi, az a benne ismeretet szerző és formát adó individuális ész. Igaz ugyan, hogy az ész a görögöknél nem azáltal individuális, hogy az egyik embernél minőségileg más lenne, mint a másiknál. Igényét tekintve az ész interszjektív, minden individuum számára egyaránt érvénnyel rendelkező. De létezni csak az egyénben létezik. Csak öbenne lép működésbe és válik megragadhatóvá.

A kereszténység számára később az ember ugyan nem elsősorban észlény, hanem Istentől a maga képére és hasonlatosságára teremtett s Isten kegyelmében reménykedő lélek. De ezen a teljesen más emberképen belül is a keresztény vallás, csakúgy mint a görög filozófia, ismét e lélek egyedi voltát hangsúlyozza. Sőt azt még annál is erősebben hangsúlyozza, mivel a kereszténység az üdvözüléséért küszködő lelket minden evilági fonadékából kioldja és mintegy meztelenül állítja szembe Istennel. A görögök számára az egyes ember esze része vagy példánya volt az általános észnek. A keresztények számára az egyén individualitása mélyebbre nyúlik: eredendő, nem relativálható individualitás.

A klasszikus és az egyházi hagyomány közös talaján s mégis újfent eredendő módon az újkorban, jelesen a reneszánszban és a Goethe-korban, egyenesen a mindent önmagából

megteremtő lángész és az önmagába zárult személyiség kultuszára került sor. Még Wilhelm von Humboldt is, aki szerint pedig a személyiség csak a más személyiségekkel történő, kölcsönös megértésen alapuló kommunikációja során alakul ki, Goethe titánszerű mondatát idézi: „Nem mindent magad vittél-e tökélyre, szentmódra izzó szív?” Hogy biztosítsa a személyiség számára a szabad önkifejlést, Humboldt nyomatékosan korlátozni kívánja a közösségnek a személyiséggel szemben támasztott igényeit. Az individuum megismételhetetlen sajátlagosságának, egyediségének a lehető leggazdagabban, a lehető legtermékenyebben kell kifejlenie. Itt mindig fenyeget az a veszély, hogy ez az önkifejtés az individuális önkény és az önistenítés machiavellisztikus, romantikus vagy nietscheánus tévútjára sülyed. Amikor azután a 20. század eléggé soha nem csodálható huszas éveiben a modern filozófiai antropológia utat tört magának, e régóta továbbhagyományozott emberi önértelmezések teljes súlyukkal ránehezdedtek. Épp ezért megalapozására elsősorban individuál-antropológiaként került sor. S egyike a legmesszebbmenő reményeknek, amiket az új antropológiához fűztek, akkoriban abban állt, hogy az alapvető diszciplínájává kell, hogy váljék a kultúrtudományoknak, „az emberiség tudományainak“, miután a pszichológia erre a feladatra nem bizonyult alkalmasnak. Pusztán individuál-antropológiaként azonban az antropológia nem tudott ez igénynek megfelelni. Nem talált kapcsolatot a kultúrfilozófiával. Ez csak később történt meg Rothackernél, Gehlennél és Cassirernél.

Így történt az meg, hogy az egzisztencia filozófiája az antropológia hatékonyságát korlátok közé szoríthatta. Míg az antropológia, noha erre igazából szükség nem volt, az individuálfilozófikus tradíció túlsúlya miatt annak foglya maradt, az egzisztencia filozófiája már eleve az ember legbensőbb individuális csírasejtje felé orientálódott. Csupán modern köntöst kívánt kölcsönözni azon emberképnek, mely az etikában és a vallásban már jelen volt. Azt hirdeti, hogy az ember szabad ahhoz, hogy maga döntsön legmagasabb szintű lehetőségeit illetően, hogy az ő saját kezébe van letéve a valóságához való áttörés kulcsa. Arról, hogy az ember nemcsak maga dönt, hanem a hagyomány és az objektív szellem is dönt felőle, az egzisztencia filozófiája ugyan szintén tud: mindegyikünk magával hoz Heidegger szerint egy „örökséget“, – hogy azonban ezzel az örökséggel mihez kezdünk, az azután mégis ismét csak az egyén dolga. Az is, hogy az ember „történeti“ lény, az egzisztencia filozófiájában korántsem jelenti azt, hogy öt bensőleg történeti erők határoznák meg és adnának maradandó formát neki, hanem csupán azt, hogy ő, aki lényének magvával kívülről áll a történelemnek, mindenkor egy történelmi szituációba „vetve“ találja magát, mely szituáció azonban számára külsődleges marad.

Az egzisztencia filozófiája talán nagyon is szükséges módon felszólít bennünket valamire, felelősségtudatot ébreszt bennünk önmagunk iránt, s ezzel olyasmit tesz meg, amit a leíró antropológia sohasem tud és nem is *akar* megtenni. De nem jelenti az emberi alkat egészének megismerését. Az ember több, mint egzisztencia, és az, amiben több, nemcsak létének peremét alkotja. Éppoly kevésbé csak egzisztencia, mint amennyire csak megismerés vagy jó és rossz

között választó felelősségteli személy. Lényének döntő dimenziójában az ember kultúrlény. Azt, ami benne sajátos, csak akkor ítéljük meg helyesen, ha mint kultúrájának megteremtőjét és termékét fogjuk fel. Az objektív kultúra szférája iránt azonban az egzisztencia filozófiája – mint ahogy azt Bollnow *A hangulatok lényege* c. könyvében meggyőzően kimutatta – szükségszerűen érzéketlen. Ezért ahogy az egzisztencia filozófiája az antropológia igényeit megnyirbálta, ugyanúgy az antropológiának is a maga részéről meg kell nyirbálnia az egzisztencia filozófiájának igényeit, de természetesen nem egy, a régi hibákba visszaeső antropológiának, hanem ma különböző oldalokról magának érvényt szerző új formájának, a kultúrantropológiának.

II

Szociálantropológia és kultúrantropológia

Az, hogy az ember, aki ugyan fizikailag mint egyed lép elénk, önmagának egyedként mégsem elegendő és hogy egyedi volta felül szemlélve nem is érthető meg, olyan felismerés, amely az uralkodó individuálantropológia mellett az ember minden politikai és szociológiai szemrevételezésén belül kezdettől fogva jelen volt. Már Arisztotelész azt tanítja, hogy az egyes ember nem önmagában kikerekülő egész, hanem csakis egy állam közösségének tagja, egyedül ezen belül képes fennmaradni s lényegét tekintve mindig is viszonylatban áll ezzel. Akinek közösségre nincs szüksége, az nem ember, hanem „vagy állat vagy egy isten“. Ennyiben már Arisztotelész is túllép a görög és a maga ész-antropológiáján, az ész ugyanis sajátunk már mint egyéneknek is. A késő-újkori individualizmusa elleni ellencsapásként a romantikát eltöltötte az az érzés, hogy az egyént csakúgy, mint a természethez és a történelemhez, láthatatlan kötelékek fűzik mindenkori közösségéhez is és hogy ha csak a saját lábán áll – már amennyiben erre egyáltalán képes –, akkor távolról sem teljesíti ki önmagát, hanem épp ellenkezőleg ezáltal csak elkorcsosul. „Az ember“, így Fichte, „csak emberek közt válik emberré. Ha embereknek egyáltalában létezniök kell, akkor többnek kell léteznie. Az ember fogalma így semmiképp sem az egyes ember fogalma, mivel ilyesmi gondolati lehetetlenség.“ Késői, a kezdeményt ismét leszüktető örököse e felismeréseknek Marx, azon tételével, mely szerint az ember tudatát társadalmi léte határozza meg. E gondolkodásmód végleteivel szemben mások joggal hangsúlyozzák, hogy létezik olyasvalami, amit az egyes ember külön szférájának nevezhetünk, hogy neki is mint egyednek megvannak a maga jogai (az „emberi jogok“) és hogy megvan a hatalma az önmeghatározáshoz. Az „univerzalizmus“ annyiban mégis helyeslendő, hogy a minden közösség előtt és kívül élő ember nem ember a szó teljes értelmében. Nem lehetséges tehát az, amit minden szerződés-elmélet állít, hogy az ember csak másodlagosan egyesül közösséggé (még ha ez nem időbelileg, hanem logikailag értendő is); valójában az, hogy eleve közösségbe állítva találja magát, egyike az öt emberré tevő vonásoknak, egyike az

anthropinonoknak.

Hogy ez a szociálintropológia nem juttatta magát általában jobban érvényre az antropológián belül, az ugyan egyfelől aligha menthető; másfelől azonban mégis megmagyarázható, ti. mégha a szociálintropológia helyes úton jár is, a hangsúlyt helytelenül osztja el. Az, hogy mi tisztán számszerűen együttélünk másokkal és közösséget alkotunk, embervoltunkat bennünk még nem teljesíti ki. Ehhez valójában hozzátartozik, hogy magunkon megéljük, mint irányítanak és formálnak bennünket kulturális hagyományaink. Mármost persze e hagyományokat a közösség hordozza: a mindenkori kultúrát az örzi meg és adja tovább. Pontatlan dolog azonban, mindig csak azt hangsúlyozni, hogy az ember a közösségre van utalva, és úgy vélni, ezzel már eleget tettünk. Ahogy L. v. Wiese egy idevágó kis munkájában kifejtette, a „társadalmi“ szó nem jelenti minden további nélkül ugyanazt, amit a „kulturális“ szó jelent. Az, hogy egy közösség tagjai vagyunk, egészében véve és lényegileg csak előfeltétele s külső oldala annak, hogy egy kultúra képviselői vagyunk.

III

Az állat és az ember

Egy még az ókorba visszanyúló módszer azt reméli, hogy felvilágosítást nyerhet az ember különleges volta felől, ha összehasonlítja őt az állattal. Az állat, így fogalmazzuk ma sokan, a maga észlelést és életben maradáshoz szolgáló szerveivel speciálisan beilleszkedik környezetébe s egész magatartását ösztönei szabályozzák. Mihelyt a természet létrehozza, már magával hoz készen megformált észlelési módokat, készségeket és egy meghatározott életmódot, amiket csupán aktualizálnia kell. Az ember ezzel szemben nem rendelkezik sem beillesztettséggel, sem ösztönösséggel. Nem hagyatkozhat egyszerűen természetes adottságaira. Ehelyett megfordítva két dologgal rendelkezik, ami viszont az állatból hiányzik: csupán egyetlen világszegmentumra való specializáltság helyett a világgal szembeni nyitottság jellemzi s ez a dolgokat objektíven és minden oldalról állítja szeme elé. Ennek így is kell lennie, mivel az ember merev ösztönök helyett csak fantáziájának és szabadságának köszönhetőleg képes fennmaradni, ezek révén ugyanis magatartását maga határozhatja meg és mindig frissen határozhatja meg. Éppen e célból már eleve szüksége van arra, hogy rendelkezzen egy játékos, még nem gyakorlati célokat szolgáló kognitív többlettel, ami tehát semmiképpen sem késői luxustermék. Csak e többletnek köszönhető, hogy képes a dolgok tulajdonságait maga számára hasznosítani. Gyakorlatának specifikus felépítése céljából így kezdettől fogva elméleti embernek is kell lennie. Ami csak az állatok felől nézve tűnhet az ember fogyatékosának, arról igazából bebizonyosodik, hogy minden, csak nem fogyatékos. Az ember eleve egy más „építési terv“ alapján él és funkcionál, amely ellentétes az állatéval.

Az állatot, így is mondhatnók, a természet maga fejezi be. Élete mintegy csak egy már előzetesen megkomponált szimfónia előadása. Az ember vele szemben a természettől csak félig befejezett teremtmény, egy befejezetlen szimfónia. Ellenszolgáltatásként, képekben beszélve, a természet még nagyobb ajándékot adott neki, mint amit a legtökéletesebb befejezettség jelenthetett volna: megajándékozta őt saját teremtőerejének egy részével, úgyhogy most ő maga képes önmagát befejezni. A forma, melyet életének kölcsönözni fog, életével magával még koránt sincs eleve meghatározva. Sem az, hogyan táplálkozzék, sem az, hogyan szaporodjék, sem lakásának, sem öltözködésének a módja, az sem, hogy milyen társadalmi viszony kösse embertársaihoz, mindebből semmi sincsen nála nemétől megszabva és szabályoknak alávetve, hanem örá hagyatnak mindezek a maximálisan elementáris és szükségszerű dolgok, mindenkor magának kell ezeket egyáltalában kiagyalnia és eldöntenie s mindezt emiatt a legkülönbözőbb módokon teheti. Az ember, így is fogalmaztak, önmagán feladattal szembesül, ez azonban korántsem fogyatékoság, hanem a legmagasabb kitüntetés, mert „hol veszély támad, nő az is, ami megment“: éppen mivel saját magán feladattal szembesül, ezért rendelkezik is egyúttal az erővel, hogy megbirkózhassék vele. Ennek az erőnek a révén fölényben van minden már eleve lezárt lényel szemben.

Ám bármennyire tanulságosak legyenek is ezek az eredmények, egy abszolút alapvető anthropinont még egyáltalában nem érintünk velük. Bármennyire gyümölcsöző is az összehasonlítás állat és ember között, megvonjuk magunktól a szabad kitekintés lehetőségét, ha mindig csak testi-lelki szinten konstatálunk dolgokat: az állat emezekkel a képességekkel rendelkezik, az ember amazokkal. Az embernek az állattal szemben pusztán képességein túl még egészen más előnye is van. Adottságai és erői a dolognak csak egyik felét képezik, melyet kiegészít annak a másik fele.

IV

Az ember mint kultúr- és hagyománylény

A helyzet nem úgy áll, hogy minden ember állandóan előről kell, hogy hozzájárjon azon feladat megoldásának, amit élete megformálása jelent. Még ha elvileg benne él is a képesség az ilyes formateremtésre, mégsem kell e képességét szünet nélkül ki is használnia. Valójában a rá nézve sajátos jelenség abban áll, hogy ezek a formák, ha megteremtésükre már egyszer sor került, bizonyos tartósságra tudnak szert tenni, és az ember ilyen formákat mindig is átvesz s őket csupán alkalmaznia kell. Az, amit elei magukévá tettek, intézménnyé válik, melyre az utód teljes joggal támaszkodhat is. A megismerés szférájában sem kell mindenkinek ugyanazokat a tapasztalatokat újként megszereznie, hanem minden népnek már rendelkezésére áll a tapasztalatok felhalmozott kincse. Egészen analóg a helyzet a cselekvés szférájában is. Hogy

kompenzálja hiányzó alkalmazkodottságát a világhoz, az ember feltalál dolgokat: eszközöket, ruházkodást, lakólehetőségeket, ezek a találmányok azonban nem vesznek el azon nyomban, hanem az ember maradandó birtokává válnak. Mindenütt kialakulnak továbbá technikai és erkölcsi praktikák arra nézve, ahogyan valamit csinálni és ahogy viselkedni kell. Mindezt a kultúra vagy akár az objektív szellem fogalmában foglaljuk egybe. Noha a kulturális képződményeket az ember teremti meg és azok létrejöttük után továbbra is rá vannak utalva arra, hogy az emberi életre visszahassanak s az mintegy keresztüllüktesen rajtuk, mégsem elválaszthatatlan tartozékaik az embernek, hanem az ember mellett szinte önálló létmóddal rendelkeznek. Épp ezen az önállóságukon alapszik mármint az is, hogy a mindenkori életről leválaszthatók és átvihetők egyik generációról a másikra. Az élmények és a történések továbbtűnnek, ami kulturális, az a hagyomány részévé válik és a hagyományban megőrződik, tartamra tesz szert. És meg is kell őrződnie, mert a múlt szilárd formaként lecsapódott teremtőkészsége az emberiség számára éppoly becses és létfontosságú, mint teremtőereje a jelenben.

Annak a helyére, hogy az állat már eleve a maga környezetéhez alkalmazkodottan jön világra és hogy ösztönökkel van felruházva, az embernél nemcsak specifikus „képességei” lépnek, hanem mindaz is, amit kultúraként birtokol. Minden kimagasló képességével egyetemben az ember nyomban elpusztulna, ha ahhoz, hogy az életben megállja a helyét, csak képességeire lenne utalva. Amit az egyes ember létre tud hozni, az relatíve mindig is csekély, azzal összehasonlítva, amire létezéséhez szüksége van. De egyáltalában nem is kell mindent magának létrehoznia, mivel minden ember, legyen bár a legprimitívebb törzs tagja, nemcsak a kultúrateremtés emberi adottságával jön világra, hanem már eleve beleszületik az őt megelőző nemzedékek híven lerögzített s a következő nemzedékeknek továbbadott kultúrtermékeibe, melyek segíteni készen rendelkezésére állnak. Mindig is eleve örökösei vagyunk az elődöknek, melyek a maguk részéről már ismeretekre tettek szert és az életet megkönnyítő intézményeket hozták létre, s mindezt hosszú ideig tartó kumulatív folyamat során fel is halmozták. A nemzedékek e gazdagságának felgyülemlett kincseit, melyeket az egyes ember a maga rövidke élete alatt sohasem tudna munkájával megteremteni, az utód készen leli fel. Ő e gazdagság haszonélvezője. Pusztán bele kell nőnie ebbe a számára már régóta előkészített rendbe, egyengetett utakat járva meg, melyek később az ő életét is szabályozni fogják. És csak mert ez lehetséges, mert bejárt ösvényeket használhat fel, melyek spontánul irányítják és szinte automatikusan vezetik célja felé, csakis ezért és nem saját erejének és képességeinek köszönhetőleg képes egyáltalában arra, hogy életben maradjon és később életét egyre magasabb szintre emelje.

Az állatnak – hogy ismét visszatérjünk ehhez az összehasonlításhoz – mint ahogy nincs produktív szabadságra szüksége, úgy nincs szüksége kulturális hagyományokra sem, a nemére

jellemző magatartás ugyanis az öröklött ösztönös adottságok alapján minden egyedben magától felszínre tör. Az ember ezzel szemben nem ismer az emberi nem egészére jellemző magatartást: a vágányok, melyeken mindenkor élete végigfut, saját magának termékei. Ezért van az egyes ember, kinek teremtőereje lehatárolt, szükségképpen ráutalva arra, hogy mások már számára előre dolgoztak legyen és hogy módja legyen másokkal együtt az azoktól létrehozottból hasznot húzni. A magával hozott szubjektív szellem mellett helytállásához szüksége van az objektív szellem ajándékára is, melyet történelme ad át neki, melyet saját közössége régtől fogva ápolt és gondozott s melyet neki csupán újra szubjektívvé kell tennie és ismét étellel tölteni meg.

Míg imént az ember még főként kultúrája megteremtőjének tűnt, most egyszerre sokkal inkább teremtményének tűnik. Teremtőkészsége teremtmény voltával összehasonlítva kétségkívül alapvetőbb: csak mivel először kitermelt magából egy bizonyos kultúrát, lehetséges az, hogy a maga részéről függjön is tőle. És ha az embert makroszkópiusan szemléljük, ha az emberiséget, a népeket és a korszakokat vesszük tekintetbe, akkor az embernek ez az alapvető vonása kellőképpen előtérbe is lép. Akkor felismerjük benne azt, aki az egyik kultúrformát a másik után hozza magából létre. Ha viszont kicseréljük most a lencsét, ha közelképet csinálunk és *az egyes embert* vesszük szemügyre ezen kultúrformák egyikén *belül*, akkor a viszonylat egyenes ellentétébe csap át, akkor már nem annyira a kultúrát megteremtő lénynek mutatkozik, hanem receptív, attól befolyásolt és alakított lénynek. Az előrettekintő és a visszatekintő látásmód más-más képpel szolgál. Az ember produktivitásának az egyik oldalon formálhatósága felel meg a másikon. Innen szemlélve a kultúrfilozófia szinte még alapvetőbb tudományágnak látszik, mint az antropológia.

Igaz ugyan, hogy az egyes ember, még a kései utód is, képes arra, hogy még új kulturális tradíciót alapítson meg. Csakhogy erre, hogy értelme legyen a dolognak, csak akkor képes, ha azt megfelelő helyen beilleszti a már eleddig megalapozottba. Mindenekelőtt tehát magáévá kell az eddigit tennie. Mielőtt a maga újításával fel tudna lépni, kultúrája már régóta létezett és rá is nyomta a maga bélyegét örá. Másfelől az egyes embertől magától létrehozott kulturális érték, mérvét tekintve, mindig is csekély lesz azzal összevetve, amivé őt a körülötte lévő kultúra formálta. Még a legnagyobb zseni is sokkalta nagyobb mértékben áll amannak a hatása alatt, mint ahogy ő hat amarra. Azt az óriási előzetes megformáltságot tekintetbe véve, amit kultúránknak köszönhetünk, a mi saját képességünk valami új spontán megformálására alig-alig esik latba. Egész gondolkodásunk és minden cselekedetünk, még a legintimebbek is, még az is, ahogy imádkozunk és szeretkezünk, mindez – miként szociológusok, így Gumplowicz és Durkheim kimutatták – a maga specifikus formájára csak a hagyomány révén tesz szert. Az emberek olyanok, mint a Pliniustól ránk hagyott néphit medvebocsai, amik formátlanul jönnek világra s megfelelő testformájukat az anyamedve nyelvének kell rájuk nyalogatni.

Mindezzel az individuál-antropológia felett, amely az embert kizárólag testi-lelki tulajdonságai alapján kívánja megérteni, ítélet hozatott. Még túlságosan naturalista antropológia ez, mely nem tud elszakadni az ember természetes adottságaitól. Megmarad ilyennek még akkor is, ha a logikus gondolkodást és az eszme-teremtést hangsúlyozza. Az ember összvalóságának így nem lehet megfelelni. Az emberi összvalósághoz valójában nemcsak a test és a lélek tartozik, amivel mindenki csak önmagában rendelkezik. Éppennyire hozzátartozik az is, hogy részesülünk az objektív szellem egyes embereken túlmenő és mindenkivel közös birodalmában. Noha ez egyfelől rajtunk kívül önállóan létezik, másfelől mégis bevonul saját bensőnkbe. Ahogy a kultúra semmis lenne az ember nélkül, ugyanúgy az ember is semmis lenne kultúra nélkül. A kultúrával mintegy az ember rendelkezésére áll egy járulékos szerv, amely valóját integrálja s melynek segítségével nem lenne képes élni; ha e szervtől megfosztanák, akkor töredékes maradna. Ez a szerv mármost, eltérőleg többi szervünktől, nem az egyes ember tulajdona, hanem megosztjuk azt közösségünk és korszakunk minden tagjával.

Ezért elvileg elégtelennek bizonyul, ha az embert pusztán mint individuális észet vagy lelket határozzák meg. Csak részben vagyunk individuumok. Lényünknek egy másik részével olyasmiből lélegzünk, ami mindannyiunkban közös. Fizikai megjelenésünk képével ellentétben nem állunk mintegy szoborként izolálva a térben, hanem olyanok vagyunk, mint a féldomborművek, melyek – noha kiemelkedő kontúrokkal rendelkeznek – hátulról mégis tartja őket egy individualitásukon túlnyúló háttér, melybe szegélyükön bele is olvadnak. Csak ezzel a háttérrel együtt beszélhetünk itt egészről.

Ezt a gondolatot más irányba is fordíthatnánk, mégpedig a következőképpen érvelve: testi és lelki tulajdonságainkkal is, noha ezeket mindannyian csak egyedül birtokoljuk, példányai vagyunk az emberi nemnek és senki sem fogja ezért individualitásunkat elvitatni. A nemszerűség megisméltődése az individuumban nem mond ellent individualitásának, éppen ellenkezőleg: az individuum csak annyiban azonos önmagával, amennyiben megvalósulása nemének. Ugyanígy, mondhatnók, nem zárja ki individualitásunkat az sem, hogy gondolkodásunkkal és cselekedeteinkkel az objektív szellem előre lefektetett sínein mozgunk. Az objektív szellem bizonyos értelemben (ha nem is azonosnak megmaradva, hanem történelmileg változóan) szintén egyfajta nemszerűség, amely megvalósításra és aktualizálásra vár, s az ember sajátlagossága csak abban áll, hogy ő nemcsak, mint az állat, biológiai adottságainak sémáját tölti ki, hanem ezenfelül még az objektív szellemnek az embertől magától létrehozott sémáit is. Ezzel azonban individualitását korántsem adja fel. A régebbi antropológia hibája nem annyira abban állt, hogy az egyes emberből mint olyanból indult ki, hanem csak abban, hogy nem vette figyelembe, az

egy ember néha mily nagy mértékben pusztán képviselője az őt körülvevő kultúrának. Mivel ezt nem vette figyelembe, ezért persze messze túlbecsülte azt, amit az egyes ember saját magából merít.

Ezzel analóg hibába esett a maga szűkebb területén az esztétika, amely hosszú időn keresztül a műalkotást elsődlegesen a művész személyes teremtőerejére visszavezethető megnyilvánulásként fogta fel. Valójában a művész nemcsak személyes vonásait viszi át művébe, hanem már a témaválasztásnál is a téma kezelésében is kora művészi szokásainak függvénye és – amióta ezt figyelembe vesszük, a művészettörténet megértése részünkről sokkalta mélyebbé vált – ennyiben a művész a kor specifikus „művészeti akarásának“ csupán végrehajtó szerve. Éppen ezáltal munkája nagy mértékben könnyebbé is vált azon modern művészekénél, akik minden tradícióból kiszakítják magukat. Talán paradox módon az általános kontrasztjaként még személyes aspektusait is jobban érvényre tudja juttatni, mint azok, akiknél mindennek csak-személyesnek muszáj lennie.

A filozófusok is csak szélesebb, átfogóbb áramlatok sűrűsödési pontjai, csak régebbi és messzebbmenő probléma-vonulatok kereszteződési pontjai s ezért csak ezek felől lehet őket helyesen megérteni. Miként a művészettörténet magasabb fokra hágott, amióta a művészek története stílustörténetté vált, ugyanúgy a filozófiatörténet is a filozófiai hagyományok és a probléma-összefüggések történetévé válván, melyen belül az egyes filozófusok már csak példákat és támpontokat képviselnek. Aki ezzel szemben a filozófia trónjára Szöveg ömértóságát emeli s annak színe előtt hódolatát az interpretáció nevezetű aktussal fejezi ki, az nemcsak hogy megfosztja magát a legfontosabb kategóriáktól magának az interpretációnak a számára, hanem egyúttal a filozófiát az emberiség ügyéből a kimagasló spekulatív tehetségek magánügyévé teszi. Ahelyett, hogy azzal foglalkoznék, ami mindenkit eminensen érint, csak az foglalkoztatja, vajon egy egyes ember mennyiben alakította azt át és formálta tovább. A szövegek éppúgy gondolkodási tradíciók szerves részei, mint ahogy az individuumok a kulturális tradíciókéi, és mint ezek, nem egyedül belőlük, hanem platóni módra csak a bennük lakozó „általános“ felől érthetők meg. Az interpretáló módszer sohasem képes a filozófia számára ugyanazt nyújtani, mint amit az irodalom számára nyújt. Az interpretáló filozófiatörténészek voltaképpen a filozófia irodalomtörténészei.

Pontosan ugyanaz, ami itt a művésztől és a filozófusról volt mondandó, áll mutatis mutandis az emberre általában is, annak egész szellemi és praktikus magatartásának vonatkozásában.

Talán azonban *mind a két* megfogalmazással az embert és a kultúrát túl közel hoztuk egymáshoz. Egyfelől a kultúrát mintegy az ember kihelyezett szerveként fogjuk fel, másfelől az embert csak mint a kultúra konkretizálóját és végrehajtó szervét. Talán egymáshoz fűződő viszonyukban mindketten sokkal heterogénebbek ennél. De minden heterogenitás ellenére is, az

embert egész felépítése a kultúra öt beburkoló médiumához rendeli hozzá. Bizonyos mértékben hasonlóan be van abba ágyazva, mint a hal a vízbe és a madár az atmoszférába. Csak mivel a kultúra hóna alá nyúl, áll kétlábbon, csak mivel az hordozza, válik életképessé. Ezért mégsem lehet öt kizárólag belőle magából megérteni, hanem csakis ehhez a rajta túlmenő médiumhoz füződő viszonyulásában. Mint ahogy a halnál anatómiai boncoláskor vizet nem találunk s mégis csak mint vízi állatot tudjuk megérteni, hasonlóképpen a madarat csak légi teremtményként, ugyanúgy az embert is csak kultúrlényként.

VI

A létrehozott dolog mint a létrehozatal gátlója és serkentője

Térjünk még egyszer vissza ahhoz a ponthoz, ahol azt mondtuk: rendszerint minden tevékenységünk nem más, mint rendelkezésünkre álló előzetes megformáltságok aktualizálódása; a minket körülvevő kultúrának vagyunk képviselői. Bizonyos értelemben ez egyenesen ellentmond annak, amit korábban meg kellett állapítanunk, hogy ti. az ember egyetlen lényként nem követ pusztán nemétől rendelkezésére bocsájtott létsémákat és magatartási sablonokat, hanem ilyen sablonok épphogy hiányoznak belőle: eredendő döntések formájában neki magának kell önmagát lezárnia s ezért a nemmel szemben szükségképpen valami egyedít és újat képvisel. De ezt a különlegességére és szabad teremtőkészségére vonatkozó, felépítésétől előírt s ezért szükségszerűnek tűnő feltételezést nyomban ismét keresztülhúzza az, hogy a nemlétező öröklött sablonok helyére kultúrsablonok tolulnak. Az ember, aki eredetileg nem arra van hivatva, hogy más meglévő minták pusztá követője legyen, ily módon másodlagosan mégiscsak valaminek a követőjévé válik: azon magatartásbeli mintáké, melyeket kultúrája állít elébe.

Ugyanakkor azokat a kulturális mintákat, amiket felhasználunk, valamikor régebben kivétel nélkül az ember maga hozta volt kreatív módon létre. Képessége arra, hogy szabadon alkosson, éppen rajtuk bizonyosodott be, az mintegy invesztálódott bennük. A társadalmi rend, melyet betartunk, a szokás, amelyet követünk, az Isten, akiben hiszünk, a stílus, amivel eszközeinknek formát adunk, a nyelv, melyet beszélünk, mindez öseink kreativitásának lecsapódása. Amin a kései utód élete alapszik, azt annak idején ők hozták létre s vált később intézményessé. De miután ez megtörtént, a korábbiaktól már megalkotott kulturális javak az utódok alkotási szabadságát korlátok közé szorítják. Az individuális önlezárás princípiuma az embernél megütközik azzal az ellentétes princípiummal, melynek értelmében minden egyes ember egy már meglévő kultúrtradícióba nőhet csak bele, amely a lezárás feladatát illetően megelőzi öt és leveszi azt a válláról. Ezzel ugyan magasabb szintre emelkedik (alkotóként is, hiszen mindaz, amit már előtte megalkottak, újabb alkotást tesz lehetővé), magasabbra, mint ahová egymagában valaha is feltornászhatta volna magát. Sőt, teljesen rá is van arra utalva, hogy

egy kulturális tradícióhoz igazodjék és a megformálást arra hagyja. Mindez azonban mégsem változtat cseppet sem azon, hogy a kultúra éppen ezáltal az eredetileg az egyes emberre bízott feladat egy részét annak a kezéből kiveszi.

Mindemellett marad azonban még így is játéktér az egyes ember találékonysága számára. A kulturális előmunkálat ugyanis, legalábbis magasabb kultúrákban, nem ír elő minden egyes részletet (míg egy primitív kultúrában a tűzcsináláshoz akár 60 fogás is elő lehet írva); ott fennmarad egy a szabályok felől közömbös szféra, amelyen belül mindenki a maga ura marad. Nem lehetséges továbbá az, hogy e szabályok kazuista módra a jövő minden lehetséges szituációját már előre számításba vegyék; mindig is maradnak hézagok. És végül ezek az előzetesen rögzített szabályok korántsem mindig egyértelműek, hanem esetről esetre újra kell, és alkalmazójuk individualitásától függően újra lehet őket értelmezni, a helyzetnek megfelelően módosítani, kiegészíteni. Így mégiscsak eljön újra meg újra az a pillanat, amikor is az embernek a maga útját saját belátása és erői alapján magának kell és lehet meghatároznia.

Mindenekelőtt azonban: mégha a kultúrtradíció az embernél, mint láttuk, a biológiai ösztönátöröklődés helyére lép is, mégis megkülönbözteti azt az öröklött mintáktól a maga sokkalta nagyobb formálhatósága. Nem pusztán úgyszólván átszellemesült öröklődés. Az öröklődés merev. Csak az egész nem képes évezredek folyamán változtatni rajta. A tradíció ezzel szemben, mint ahogy ember hozta őt létre, úgy tőle ismét át is alakítható. Az általa gyakorolt kényszer nem abszolút. Elvben mindig hatalmunkban áll, hogy fellázadjunk ellene és eltérjünk tőle.

Igen szépen tesz különbséget Humboldt a nyelv területén a nyelv mint már meglévő *ergon* és mint tevéleges *energeia* között. A meglévő nyelv elödelgőzik ugyan nekünk, pontosan ezzel azonban a szabadság számára tevékenységi területet és játéktérrel biztosít. A nyelv „bizonyos értelemben holt tömeg, ez a tömeg azonban a soha véget nem érő továbbhatározhatóság magyát hordja magában“. „Csak az egyénben nyeri el a nyelv a maga végső meghatározottságát. Senki sem gondol egy szónál éppen és pontosan ugyanarra, amire a másik ember, és ez a bármennyire is kicsiny eltérés továbbbrez a nyelv egészében, mint egy kör a vízben. Minden megértés ezért egyben meg-nem-értés is, minden megegyezés a gondolatok és érzelmek terén egyben eltávolodás is. Abban, ahogy a nyelv minden egyénben módosul, nyilvánul meg a nyelv imént ábrázolt hatalmával szemben az ember hatalma öfelette.“ –

Először azt gondolhatná az ember: minél korábbra megyünk vissza az emberiség történetében, annál kevesebb kulturális érték felhalmozódására kerülhetett addig sor és annál akadálytalanabban fejthette ki magát az egyes ember annak idején; az egyre növekvő kultúrhatóság viszont produktivitását egyre inkább leszűkíti. Ahogy Nagy Sándor apjára, Fülöpre irigykedve neheztelt, mert attól tartott, az nem hagy már rá semmi meghódítanivalót, úgy irigyli általában igen könnyen a későn született – ahogy Platón nevezte magát –, aki a sokaktól

körülvett asztalnál összeszorítottnak és terméketlennek érzi magát, a korábban születettet, aki már mindent elkaparintott előle. Szívesen felcserélné időbeli helyzetét a hite szerint még nagyobb teremőerővel megáldott hajdankorral.

Zurück! zurück! wo noch im morgenrote
Von älterem ungehemmt das neue sich gebiert
Und nicht den lebenden ihr gesetz der tote
Aus fernem grabe grausam zudiktiert.
Wo noch erharrend der erobrer sendung
Als ungeweckte brache schläft die werld
Und aus dem unvollendeten vollendung
Mit aller erstlingsfrüchte süsse perlt. (Stefan George?)

Nincs kizárva, hogy az egyáltalán létrehozható dolgok állománya teljesen objektíve kimerülhet és hogy ezáltal az utód a létrehozhatóságok terén elődeihez képest ténylegesen hátrányban lehet. Amíg azonban ez az objektív leszűkítettség még nem akut, az utód épp ellenkezőleg kettejük közül a szabadabb a létrehozatalban. Korai idők roppantul félnek az újtól és konzervatív hajlamúak. Változásokra bennük legtöbbször csak akaratlanul kerül sor, név nélküli minimális eltolódások felhalmozódása révén és többnyire önkéntelenül (mint ahogy mi sem tudnánk írásos maradványok nélkül, hogy a 600 év előtti német nyelv egészen más német volt). Csak amint az ember a kultúrának magasabb fokára hág, építi le lassanként félelmét az újtól, párosítja az újra való mindig is megvolt képességét bátorsággal és jön rá, hogy ezt a képességét mint részévé vált legnagyobb kegyelmet kell értékelnie. Maga a kultúra ismét visszaadja nekünk, amit tőlünk elvett [= a hagyomány egyfelől megfoszt az egyedi kreativitástól, de másfelől idővel rá is ébreszt annak meglétére]. Saját növekedésével a kultúra hozzájárul az ember növekedéséhez is és felszabadítja benne legfőbb adottságát. Csak most válik lehetségessé az, hogy az ember egy kultúrterméket, ami megváltozott tudásának és érzelmeinek immár nem felel meg, szántszándékkal más irányba tereljen. Csak most léphetnek előtérbe leleményes és találékony emberek, akik is az eddigieket maguk számára már nem tartják eleve mérvadónak, azt a maguktól létrehozottal helyettesítik be, és akik ezáltal mindenki számára magatartásbéli irányváltozást harangoznak be.

Mint ahogy már a[z itt nem szereplő] bevezetőben láttuk, filozófiai téren a görögök, a reneszánsz és a Goethe-kor a maguk általános emberképét az ilyen csak önmagának elkötelezett, csak önmagából merítő személyiséghez igazították, kiindulópontul szolgáló példakép gyanánt. Amit azonban a filozófia kezdeteitől fogva és csaknem kizárólagosan felfedezett az emberben, azt antropológiai tényként az emberiség a maga történetében csak igen későn ismerte fel. De a helyzet ennek ellenére úgy áll, hogy az autonóm módon alkotó egyedben csak olyas erő tolul fel az önállóság és a tudatosság szintjére, ami antropológiai őshagyományként már mindig is bennünk szunnyadt, aminek a kultúra minden formája létét köszönheti és amit csakis a kultúrának

magának kezdetben túlságosan is erős ellennyomása fedett el és szorított háttérbe.

VII

Az ember mint történeti lény

Egy gondolat az eddigiek során mindig ott lappangott a háttérben, anélkül, hogy azt szavakba foglaltuk volna. Ha azt mondtuk, hogy az ember a természettől létrehozott állapotában még nem egész, hanem még magának kell önmagát teremtetleg befejeznie, akkor az nem jelentette tágabb értelemben azt, hogy e befejezés mintájaként már eleve egy képfeleség jelenék bennünk és a mi feladatunk csak abban állna, hogy ezt a képet megtaláljuk és megvalósítsuk. Ha ez így lenne, akkor kreativitásunk egyáltalában nem lenne igazi kreativitás, hanem azt korlátok közé szorítaná egy idealiter már előtte meglévő norma. Újra meg újra megkíséreltek kieszelni kulturális formákat, melyek szükségszerűen folynának magából az emberi lényegből. Így pl. „természetes államról“, „természetes vallásról“ és ehhez hasonlókról beszéltek. Valójában a „természetes kultúra“ e gondolata ellentmond önmagának. Az ember természete csak a kultúrának mint olyannak a *létét* írja elő, a mikéntjét azonban nem. „Az ember természetét a csináltság teszi ki“ (Burke). Az, hogy nekünk kell magunkat befejeznünk, nem azt jelenti, hogy egy bennünk eleve adottan létező befejezett állapotot mindössze ki kellene fejtenünk burkából. Azt jelenti, hogy tartalmát tekintve is magunknak kell azt kigondolnunk és meghatározni. Eleve bennünk csak az van adva, hogy szükségszerűen egy befejezés mint olyan felé tendáljunk. Hogy az miként nézzen ki, azt illetően a kezünk szabad.

Ezért nem helyes azt mondani, hogy az ember létrehozza a kultúrát. Nem *a* kultúrát hozza létre, mint ahogy nem *a* nyelvet beszéli, nem *a* szokást követi, hanem mindenkor létrehoz *egy* kultúrát, kultúrákat hoz létre. Abban, hogy egyáltalán létrehozhatja őket, bennfoglaltatik, hogy mindig másként hozhatja őket létre, hogy a legkülönbözőbbeket teremtheti meg. Az egyik népnél fekete és csönd a gyász jele, a másiknál fehér és lárma.

Ahogy a kultúrák különbözőek, úgy különböző, a kultúrák visszahatásától megformálódva, maga a mindenkor bennük élő ember is. Minden más kultúrában ő is újfent más ember. Semmiképpen sem vonatkozik a kultúrától való megformáltság a felszínre csupán, míg az ember egy lényegileg azonosnak megmaradó milyenséggel rendelkezne, mely valamennyi kultúrán keresztül ugyanolyan maradna. Egy ilyen időtlenül azonos maradó emberi milyenség tévhit, amit a történeti tudatnak le kell rombolnia. Ez közös tévhite a naturalizmusnak, mely ezt a milyenséget alulról, a biopszichikai szubsztrátum felől, és a szupernaturalizmusnak, mely azt felülről, az ész vagy az istenadta lélek felől akarja értelmezni. Mai meggyőződésünk szerint ezzel szemben a változó kultúrák befolyása kiterjed a maga részéről a nem kevésbé változó ember legbenső magváig. Csak ezen keresztül válik ő azzá, amivé mindenkoron válik. Innen az, hogy az

ember mint kultúrlény egyben a történelmi lény is: az időbeli helyzet, ahol találja magát, számára nem külsődleges és esetleges, hanem konstitutív. A történelmi variabilitás az a radikális sors, amely osztályrésze.

Nem törik ezzel szét az emberlét egységessége? Nem, mert amiben variálódunk, az csak a tartalmi oldal, amivé mindenkor formáljuk magunkat. Ezt alatt mégiscsak ott rejlik olyasvalami, amit az ember tartósan maradandó lényegének nevezhetünk, mégha ez a lényeg persze inkább egy strukturális princípium, ti. az, hogy az embernek feladata az s megvan a képessége is ahhoz, hogy létrehozza önmagát. Minden egyes értelmezés mellett, melyet magának ad, ott állnak más értelmezések is, és amíg csak a manifesztté vált értelmezésekhez, a homo hominatushoz tartjuk magunkat, az ember mindezek révén szertefoszlik; azonban éppen az, hogy ő egyáltalában a nem-egyértelmű létező, melynek értelmeznie kell magát, hogy egy homo hominans teremtményével rendelkező csírasedjét zárja magába, az alkotja kitörülhetetlen karakterét.

Az ember az a nyitott valami, mely önmagát zárja le, az a probléma, mely önmagát oldja meg. De nemcsak egy megoldása van, hanem ezrei a megoldásoknak. Próteuszként a megoldásoknak egyszer ezt, egyszer azt az alakját ölti magára és mindig csak egy már történelmileg specifikált alakban lép elé. Hiszen csupaszon, mint puszta probléma nem képes létezni; a probléma magában hordozza felszámolásának szükségszerű voltát. Ha tehát valami általánosat kell róla kimondanunk, ha azonosként megmaradó formáját kell feltárnunk, akkor valamennyi megoldáson ismét át kell törnünk egészen az önmaga meghaladására törekvő problematika ösközétéig. Mint ahogy minden metafizikai rendszer mögött csak néhány gondolkodásbeli impulzus áll és a metafizikát eredményei felől csak akkor érthetjük meg, ha eredményeit ismét e gondolkodásbeli impulzusokra fejtjük szét, analóg módon áll a helyzet az embernél is. Az „emberképek“ tartalmi antropológiájának helyére, mely az emberlét történelmi alakulatait még öröknek vagy ideális alakulatoknak tekintette, ma a mélyantropológia lép. Ez foglalja el a felületi antropológiától eddig elfoglalt helyet. Csak azokkal a maradandó előfeltételekkel és erőkkel van immáron dolga, melyek valamennyi „emberkép“ mögött meghúzódnak.

Az, hogy nem létezik egy a természettől szándékolt vagy racionálisan kikövetkeztetett monopóliumhelyzetet élvező kultúrnorma, hanem mindaz, ami kultúrtermék, szükségképpen csak többemagával együtt léphet fel, és hogy valamennyi történelmileg sarjadt kultúrforma elvileg egyenrangú, ez olyan felismerés, melyre az akkori racionalizmus elleni visszahatásként már a Goethe-korban sor került. A teremtményével rendelkező lény egyben a történelmileg változó lény is. Nem véletlen, hogy a 18. század ugyanazon második felében, amely felfedezte a kreativitást, alakult ki a történelmi érzék is. De ebből az inkább csak történetfilozófiai felismerésből még nem vontak le antropológiai következtetést. Ez a következtetés csak így hangozhat: ha az embernek nem egyetlen kultúrforma rendeltetett, ha neki a kultúrformák közül számtalan egyaránt megfelel,

akkor az ember maga nyilvánvalóan nincs legutolsó részletéig meghatározva, akkor nem más, mint egy nyitott program, melyet a különböző kultúrák sokaságában ő maga tölt meg nem kisebb számú tartalommal. Sokaságuk csupán külsődleges következménye az ő benső többértelműségének. Ez azonban pontosan az az emberkép, melyhez egészen más – nem történetfilozófiai – úton a modern antropológia is eljutott. Abban ugyanis, hogy az ember feladat önmaga számára (Gehlen), hogy minden róla mint tárgyról tett kijelentésnek csődöt kell mondania (Jaspers), hogy nála egzisztenciáját semminő lényeg nem előzi meg (Sartre), ebben csúcspontot ki modern tudásunk az emberről. A Goethe-kor történetfilozófiai felismerése és a jelenkor antropológiai felismerése mint két kéz kulcsolódnak egymásba s adnak egymásnak szilárd tartást. Ugyanaz az alapfelismerés, ami akkoriban történetfilozófiává vált, válik ma antropológiává.

A KULTÚRANTROPOLÓGIA ÖT DIMENZIÓJA

I

Teremtőerő

Egyike az antropológia legrégebb, már Arisztotelésznél fellelhető felismeréseinek, hogy az ember specializáltság híján van. Ez szerveinél abban nyilvánul meg, hogy azok nemcsak egy meghatározott feladat elvégzésére alkalmasak, az ösztönöknél viszont abban, hogy csaknem teljesen elkorcsosultak. Az ösztönösség – determináltság, az ösztönök elkorcsosultak – szabadság. A szabadság azonban itt nemcsak választási szabadságot jelent eleve meglévő lehetőségek között, hanem szabadságot azt illetően is, hogy önmagunkat teremtő módon mi határozzuk meg. Mivel már nem ösztönök irányítják az ember magatartását, ezért neki magának lehet és kell magatartását megfontolnia és kialakítania. Az állat már természeti lényként tökéletes. Mindössze adottságait kell valós élettel megtöltenie. Az ember viszont természetét tekintve tökéletlen. Abba a hézagba ezért, melyet nemlétező ösztönei hagynak, szükségképpen saját teremtőereje lép. Teremtőereje miatt az „anthropin hézag“ nem hézag a szó voltaképpen, negatív értelmében. Mint hézag csak akkor tűnik jelentékenynek, ha az embert felületesen hasonlítjuk össze az állattal. Az ember centruma felől nézve a hézag ehelyett teremtőerejének szükségszerű korrelátuma. Nem arról van szó, hogy a teremtőerő (naturalisztikusan) egy elsődlegesen meglévő hézagot tölt ki, hanem (a tartalmi logika értelmében) azért kell hézagnak léteznie, mert létezik teremtőerő.

Az embert homo sapiensnek nevezték el. De tudása teremtőerejének áll szolgálatában. Ezért helyesebben homo creatornak kellene nevezni. A teremtőerő nem néhányak előjoga. Amit Sartre a szabadságról mondott, az áll itt is: az ember egyáltalában nem képes teremtőerejének útjából kitérni, teremtőerőre van ítélve. Önmagában kihívással szembesül. Csak teremtőleg tud e

kihívásnak megfelelni.

Ebben veszély is rejlik. Ami magasabb rendű, az veszélyeztetettebb. Mint ahogy a megismerés magában foglalja a tévedés lehetőségét, az erkölcsiség a bűnét, az ember, mivel életmódja fölött maga rendelkezik, ezért adhat önmagának egyfelől magas szintű formát, másfelől éppoly könnyen alacsony szintűt is. Az állat mindig az marad, aminek a természet szánja. Az ember elfajulhat.

Az állat csupán nemének eszméjét konkretizálja. Ezért nála egy meghatározott nem egyedei nagyon hasonlóak. Az embernél ezzel szemben, magának az emberi nemnek a rendeltetése alapján, minden kultúra és az egyes kultúrákon belül még minden egyed is meghaladja azt, ami a nem eszméjében [tartalmilag!] le van fektetve. Ezért helyezkedik el az embernél az individualitás más ponton, nyúl le mélyebbre. Az individuumok nemcsak mennyiségileg különböznek egymástól [mint az egy fajtához tartozó állatok: az egyik majom például vadabb, a másik kevésbé vad], hanem szubsztanciálisan. Az ember szabad önlejárása mindig más-más irányba tendál. Épp ezért a lényegét tekintve teremtőerővel rendelkező lény szükségképpen egyben a leginkább individualizált lény is.

Tény azonban, hogy az egyes ember individualitásának határt szab a kultúrák individualitása. Az egyes kultúrák már eleve bizonyos magatartási formákat alakítottak ki s tagjaiktól elvárják, hogy azokat be is tartsák. Csak a görögöknél, a reneszánszban és a Goethe-korban lép az egyes ember jobban előtérbe: felbátorítják ugyanis arra, hogy merjen saját szerű lenni. Az individualitás egyrészt a nemtől diktált anthropinon, másrészt azonban mégis csak történelmileg kap erőre. Ez nem jelent ellentmondást. A történelem csak aktualizálja azt, ami potenciálként már eleve adva volt. Egy emberi ösadottság csak későn jut el az intenzitás fokáig.

II

Kulturalitás

Nem egy dolog abból, amit az ember megteremt, csak a pillanat szolgálatában áll. Más dolgok viszont az élet folyamatának formáivá szilárdulnak, így a szerszámok, a művek. A creatio legmagasabb rangú termékét a kultúra képezi. Az imént azt mondtuk: annak a helyére, amivel a természet felruházta az állatot, az embernél a teremtőerő lép. Éppennyi joggal mondhatnók, inkább objektíváló fordulattal élve azt is: a kultúra lép. A pillanat igényeinek megfelelő szerszámot a csimpánz is feltalál. Csak az embernél válnak az ilyes találmányok a közösség tartós birtokává.

Az ember azonban nemcsak a kultúra létrehozója, hanem annak visszahatása folytán az attól létrehozott lény is. „A körkörös okiság hatalmas rendszerében“ (Kroeber) ő formálja meg azt és az formálja meg őt. Történeti, genetikus szemlélet alapján az elsőbbség itt az aktív

létrehozatalt illeti meg. Ez alkotja az első felvonást. Az egyes ember felől szemlélve ezzel szemben a passzív létrehozottságé az elsőbbség. Mindannyian mindenekelőtt kultúránktól megformált lények vagyunk és csak ez után esetleg kultúraformálók is.

Mind képességünk arra, hogy kulturális *teljesítményt* hozzunk létre, mind pedig – s ennyiben a feljebb mondottakat ki kell egészítenünk – képességünk a kultúra *befogadására* azt a „hézagot“ tölti ki, melyet szerveinek specializálódás-nélkülisége és ösztöneinek redukáltsága folytán az ember az állattal összehasonlítva felmutatni látszik. Kreativitás az egyik oldalon, modellálhatóság a másikon: ezek *ketten* képezik azt az erőt, melynek révén a „hézag“ minden, csak nem az. E kettő a két alap-anthropinon, polárisan egymással szemben helyezkedve el, épp ezáltal azonban egymást kiegészítve és egymást kölcsönösen feltételezve. Az, hogy az emberiség kettős történeti tudatban él, hogy hol fiatalnak, hol öregnek tűnik önmaga szemében, hol a dolgok kezdetén, hol a végükön látszik állni, annak a gyökere ebben keresendő. Mind a kettő igaz: még most is – teremtőként a jövő számára – fiatal, már mindig is – a múlttól meghatározottként – öreg.

Nem minden szituáció jelent kihívást teremtőkészségünk, individualitásunk és új alapokat vető eredetiségünk számára. Legtöbbször elég az, hogy egyszerűen átvegyük a korábbi teremtőerő eredményeit. Abban a kedvező helyzetben találjuk magunkat, hogy egy kész rendszerben mozoghatunk, melyet már hosszú idővel mielőttünk mások alapítottak meg és építettek ki egyre jobban. Nemcsak azokkal az adottságokkal jövünk világra, melyekben mint egyes emberek részesülünk, hanem egyben beleszületünk egy kultúra „külapparátusába“, melynek összetevőit őseink halmozták fel és adták a mi korunkig tovább. A velünkhözott szubjektív szellemhez hozzájárul az objektív szellem tőlük kapott ajándéka. A számunkra rendelkezésre álló, tőlük megnyitott utakra a mi életünknek már csak rá kell lépnie. Ennyiben életünk csupán újra aktualizál már itt talált életrendeket, követi a lét és a magatartás minden területen már eleve meglévő normáit.

Csakis ezáltal tudunk e világon életben maradni. Mérhetetlenül magasabb szintre jutunk így, mint amire az egyes ember egymagában valaha is fel tudna kapaszkodni. Az, amit ő a maga rövid élete során, sőt amit akár egy egész generáció ki tudna gondolni és objektíválni tudna, az relatíve kevés. A kultúrában viszont a tapasztalatok és a találmányok teljes gazdagságára támaszkodhatunk, melyekre egy egész nép, mi több: az emberiség számtalan generációk folyamán tett szert, illetve hozott létre és őrzött meg. Mindannak is hasznélvezői vagyunk, ami csak szerencsés körülmények és egyesek zsenialitása révén jött létre. Munkánkat ez az előmunkálat könnyebbé teszi. Differenciáltabb kiindulási szinten veheti az kezdetét.

A testi-lelki váz, melyet az ember születésekor magával hoz, nála még korántsem minden. Csak az alapot képezi. Amilyenként világra jön és amilyené kizárólag egymaga teszi magát, olyanként még hiányzik belőle valami. Teljes egészében csak akkor ragadjuk meg, ha e

tulajdonságokhoz hozzávesszük az objektív szellemtől neki nyújtott támaszt, természetes adottságaihoz a kulturálisan megszerzetteket, ahhoz, ami nemének változatlan örökrésze, mindazt, ami ugyan szintén a nem elkerülhetetlen tartozéka, ami azonban tartalmát tekintve egyik néptől a másikig, egyik korszaktól a másikig más és más, és ami nem testileg öröklődik, hanem történelmileg adódik tovább. Minden emberi individuum csak azáltal válik azzá, ami, hogy belenő a kultúra individualitás feletti, öröktől való, egy egész embercsoporttól megosztott közegébe. Csak annak öt beborító atmoszférájában képes mozogni és helyét megállni. Annak az intézményei és irányelvei át- és átfonják, sőt lényének szerves alkotórészét képezik. Ezt az érhálózatot persze szubjektivitásának kell a maga vérkeringésével megtöltenie. A nyitott sémákat az élet valóságával kell telítenie. A kultúra nem léteznék az öt fogatosító ember nélkül. Ám éppennyire elképzelhetetlen lenne az ember is amaz nélkül. Mint ahogy a kultúra az embernek örökös leválaszthatatlan funkciója, úgy az ember is a maga részéről a kultúrának. Csak gondolatilag, a szemléletes ábrázolás kedvéért lehetséges, a valóságban azonban lehetetlen ebből az egységből kioldani e két, benne egymásba kapcsolódó tagját.

III

Társadalmiság

A pszichikum (minden történelmi változékonysága dacára) része az ember természet adta alapjának. A kultúrák sorozatán keresztül is relatíve azonos marad önmagával. A szociológikum ezzel szemben mint olyan, pusztán létét illetően ugyan a természet felől szintén szükségszerű, formáját illetően azonban már a kultúra szférája. Minden kultúrában más-más alakot ölt. Ha tehát az embert mint társas lényt fogjuk fel, akkor ezzel már kultúrlényként is felfogtuk.

A közösség azonban nemcsak külön kultúrszféra, hanem egyúttal az összkultúra megőrzője és továbbadója is. Ezért nevezték a nyelvet, a szokásokat stb. „objektív társadalmi alakulatoknak“. Ahhoz tehát, hogy a kultúrát a maga egészében magunkévá tegyük, egyúttal és azt megelőzően közösségi lényeknek kell már lennünk. Ezért mondhatjuk, hogy az ember a leginkább közösségi lény. A közösség nála még egy más funkciót is betölt azokon a funkciókon túl, melyekkel az állatoknál is rendelkezik. Ez nem mond ellent annak, hogy egyben a leginkább individualizált lény is. Társadalmiságra mint a kultúra teremtményének van szüksége, individualításra mint a kultúra megteremtőjének.

Sok állatfajta is csoportosan él. De egy állat, amely fajtestvéreitől elválasztva fajától idegen nevelőszülőknél, például embernél nő fel, ennek ellenére általában úgy fog viselkedni, mint egy normális körülmények között felnövekedett állat. A fajra jellemző ösztön spontánul utat tör magának. Az állatszülők kicsinyeiket inkább *fel*nevelik, semmint *meg*nevelik (de pl. a madaraknak a repülésre meg kell tanítaniok fiókáikat és a pinty csak akkor énekel úgy, mint egy

pinty, ha egyáltalában hallotta ezt a hangot életének egy meghatározott, fogékony stádiumában). Az ember ezzel szemben csak akkor válik teljes értelemben vett emberré, ha egy bizonyos tradíciót hordozó fajspecifikus, tehát emberi csoportban nő fel. Kulturális fele csak ezáltal alakul ki. Ha elszigetelten nő fel (ami mind a természetben elfordul, mind kísérlet tárgyát is képezte), akkor szellemileg gyermek szinten marad. És ha farkasoknál (farkaskoldusként) vagy medvéknél nő fel, akkor még itt is oly erős benne a környezete utánzására irányuló impulzus, hogy átveszi ezeknek az állatoknak a szokásait. Sőt Linné az ilyen farkas- és medveembereket, amilyenek szórványosan újra meg újra fellelhetők és akiknél ő a két lábon járás hiányát és a némaságot emeli ki, mint külön emberi válfajt (*homo ferus*) sorolja fel.

Azt is mondhatnánk: az ösztönök helyett az embernek csak egy ösztöne van: gyerekként utánózni azt, amit a nagyok az ő jelenlétében tesznek és mondanak. Az ember „majomabb a majomnál“ (Arisztotelész). Társadalmiság nála azt is jelenti, hogy tanít és tanul. Épp ezért az a lény, melynek leghosszabb az ifjúkora (Adolf Portmann).

Mivel a társadalmiság nem (csak) cél, hanem eszköz (is), elégtelennek bizonyul, ha az embert elsődlegesen társadalomba ágyazottsága felől próbáljuk megérteni. Ezzel ugyan közvetve helyes dolgot *is* gondolnánk, de a hangsúlyt helytelenül helyeznők el. Az, hogy társadalmi struktúrák tagjai vagyunk, önmagában véve még nem az, aminek a révén ember voltunk bennünk kiteljesedik. Ez csak azáltal következik be, hogy részt kapunk a kultúra társadalmon kívüli javaiból is. Mármint persze a közösségek azok, amik a kultúrát mint egészet felénk közvetítik. A kultúra részeseivé tehát azáltal válunk, hogy részei vagyunk a társadalomnak. De az utóbbi az előbbi számára csak előfeltétel (már amennyiben maga a társadalom nem egyike a kultúra *szektorainak*). Antropológiailag szemlélve a dolgot, társadalmivá kell válnunk ahhoz, hogy ezen túlmenően kulturáltak lehessünk. Ezért a szociálintropológia elébe lö a célnak. Csak a kultúrantropológia képes telitalálatra.

IV

Történetiség

Ismét másik irányban a kultúrantropológiát a történeti antropológia teszi konkrétábbá. Ennek a révén itt a kifejezettség szintjére emelkedik, ami az eddigiekben csak bennfoglaltatott. Azt, hogy az embernek hiányos benső meghatározottsága folytán szabadon lehet és kell végső formát adni önmagának, most oda kell pontosítanunk, hogy a történelem során (és ez azt is jelenti: a Föld különböző országaiban) mindig újabb és újabb formát kölcsönöz, hogy a változó formák végtelen sokféleségét kölcsönzi önmagának. A népek és korszakok kulturális önmegformálása szükségszerűen mindig individuális arculatot hoz létre. Az ember kulturalitása tehát magában foglalja történetiségét. A történetiség nem más, mint nagy dimenziójú

individualitás, a népek individualitása. A szubjektív szabadságból objektív sokféleség fakad. Minden nyúl – ezt már Poszeidóniosz is tudta – odvát egyazon módon teszi biztonságossá, az ember a szövöszékét mindig másmilyenen. Ahogy kultúrlény, úgy történeti lény is. És ez is kettős értelemben: egyszerre van hatalma a történelem felett és függ is tőle, meghatározza a történelmet és az is meghatározza őt. De történelem feletti hatalmának a *tudata* és az *akarata* e hatalom kifejtésére kétségkívül csak igen későn alakul ki benne. Közkinccsé mindkettő csak a felvilágosodás során válik.

A kultúrák nem heterogén elemek véletlenszerű halmazai. Mindegyiküket egy sors-eszme uralja, ahogy ezt Spengler nevezi, egy speciális értékirányultság, így a cultural anthropology. Egy jellemző visszatérő minta (fókusz, alapeszme) integrálja az egyes elemeket mindig különböző, de a részek között kivétel nélkül összefüggést teremtő „konfigurációvá“. Erich Rothacker a kultúrákat „életstílusoknak“ nevezi: ezek határozzák meg, hogy mi az, ami a világ jelenségei közül egyáltalában meg- és felismerhető és a konkrétság mely szintjén ismerhető meg (az eszkimóknak számtalan szavuk van a hófajok egyes árnyalatainak jelölésére, míg másrésről egy nép azt, ami életmódja számára nem releváns, alig is észleli); ezek az életstílusok szabják meg az össz-„beállítódottságot“ és azon keresztül az érdeklődést, a világnézetet és az ethoszt. Azáltal, hogy a különböző képek és szimbólumok, melyekben az élet tükröződik és kifejeződik, az életre magára visszahatva azt tovább formálják s önértelmezésének eszközeivé válnak, a kölcsönös fokozódás e körforgásában a kultúra egyre konkrétabb stílusú szintre tesz szert. Ha egy kultúra idegen kultúrából vesz át valamit, akkor megszüri azt és átformálja. A kazualisztikus hatáskutatás időszakában egy latinista ujjongásba tört ki, ha rábukkant egy római szöveg görög eredetijére. Ma azt kérdezi: hogy olvastották ezt be a római kultúrába?

A történetiséget mindenütt félreismerik, ahol feltételezik, hogy létezik valami, ami mintegy természetes kultúrtermék lenne – az állam ideája, lényege, a „természetes vallás“ stb. –, s ami időtlen aprioriként bennfoglaltatnék az ember lényegében. Vannak, akik ezt a természetes kultúrát naiv módra a maguk nézeteivel és szokásaival azonosítják, mások (a humanizmus, a reformáció) úgy vélik, ez csak a múltban valósult meg, vagy pedig, mint a felvilágosodás exponensei, ezt csak a jövő során megvalósítandó ideálnak, ill. egy arisztotéleszi telosznak tartják. Ha ez így lenne, akkor minden kultúrateremtés előtt az a feladat állna, hogy *megtalálja* az objektíve szükségszerű és egyedül helyes természetes kultúrának ezt az apriori képét és azt valóra is váltsa. A kultúrát ez esetben csak felfedezni kellene, nem feltalálni. Csakis negatív értelemben lehetnének teremtők: amennyiben *a* kultúrát elhibáznánk.

Egy ilyen természetes kultúra az emberiség régi álma és téveszméje. A platonizmus és a racionalizmus tovább szövögetett ezen. De már a szofisták megcáfolták a természetességbe vetett hitet. Tudták, hogy a kultúra dolgait az emberek maguk tételezik, maguk alapozzák meg. A kultúrát lehet radikálisan akár mint a történelmileg variábilis létezőt definiálni, mint azt, ami

mindig nagyszámú, egymástól eltérő alakot ölt. Ami velünk emberekkel velünk születik, amit a kultúrára vonatkozó apriorinknak lehetne nevezni, az nem a kultúra már eleve meglévő normája, hanem valami funkcionális: csak a képességünk arra, hogy kultúrát tervezzünk meg és iparkodjunk megvalósítani. Tartalmilag viszont e képesség alkalmazásánál nem vagyunk megkötve. Teremtőerőnk nem korlátozza semminő ősidők óta létező és tőlünk csupán felismerendő cél; teremtőerőnk totális. Még a cél koncepciója is az ő hatáskörébe tartozik. Előre nem látható módon tartalmilag maximálisan különböző kultúrákat képes magából kitermelni. A teremtő potenciál kimeríthetetlen bennünk. A kultúrák különbözősége ugyan egész bizonyosan a fajok és az egyes emberek individuális adottságain is alapszik, továbbá a földrajzi, valamint a gazdasági és társadalmi előfeltételeken; de a kultúrák ennek ellenére sohasem valami belső adottság pusztán kifejlései avagy külső adottságoktól kiváltott, azokat tükröző reakciók, hanem szabad alkotások, „teremtő válaszok“ (Toynbee). Éppen ebben áll a történelem feletti hatalmunk.

Mégis történelem azonban kísérletek arra, hogy az empirikusan ezerarcú kultúrákat ne mint valami végsőt fogják fel s hogy megmentse az Istentől és a természettől koncipiált egyetlenegy kultúrába vetett hitet. A történelem lefolyását, melyen belül a kultúrák egymást váltják, történetfilozófiai alapon s a tapasztaláson erőszakot téve úgy értelmezték, mint a haladás egyenes vonalú folyamatát az említett egyetlenegy igazi kultúra felé (avagy mint az eltávolodást attól vagy pedig, így a ciklikusság elméletében, mint a kettő kombinációját – minek kapcsán „a“ kultúra a közepén foglalna helyet). Ezt a folyamatot lehet úgy elképzelni, hogy az az emberiség történetében csak egyszer játszódik le, vagy úgy, hogy minden népnél megismétlődik. A kultúrák sokféleségét ugyan ilymódon az elmélet részévé teszik, de azt teljesen negatívként fogják fel. Az ideális kultúrával ez ugyanúgy áll szemben, mint a tévedések sokfélesége az igazsággal.

Mindezen mitsem változtat, ha a történelem folyamatát még pontosabban egyes szakaszokra bontják. Egy régi (már Morgantól átalakított s később Eduard Hahntól megcáfolt) elmélet szerint minden népnek át kell mennie a gyűjtögetők és vadászok, a pásztorok és a földművelők gazdasági fokain s Wilhelm Wundt szerint az animizmus, a fétiszizmus és totemizmus s az istenek korszakának vallási fokozatain. Még Lamprecht, Breysig és Spengler is finom különbségeket véltek felfedezni az összkultúrán belül lezajló fázisok egymásutánjában. Ez a látszólag pluralisztikus történetfilozófia a hibát igazából csak még nagyobbá teszi. Nemcsak az állítólag megvalósítandó ideális kultúrformát gyökereztetni végpontként az ember lényegében, hanem azokat a kultúrformákat is, melyeknek épphogy nem kellene lenniök, mi több: ezeket nemcsak tartalmilag, hanem még számukat, sorrendjüket és esetleg időtartamukat illetően is. Még az állítólag negatív értékű kultúrák sincsenek teremtőerőnk szabad döntésére bízva. Csakúgy, mint az, ami helyes, a helytelen is természetesen eleve megformálva készen áll bennünk. A népeknek újra meg újra ugyanazokon az állomásokon kell átviharzniok, anélkül, hogy útvonaluktól valamennyire is eltérhetnének. A kultúra minden lehetőségét fix adottságokként már

eleve magukban hordják és azokat a kifejlés sztereotip ritmusa szerint mint valami leckét le kell darálniok.

Már a Goethe-kor történelemmel foglalkozó gondolkodói, Herder, a romantikusok, a Történeti Iskola, felismerték ezzel szemben, hogy az ember a kulturális szféra megformálásában elvileg szabadsággal rendelkezik, hogy sem tartalmi, sem értékbeli norma nem köti és hogy ezért nem létezik *egy* abszolút és sok relatív kultúra, hanem az abszolút kultúrák pluralitása. A különböző kultúrák, az egyes kulturális területek különböző megformálódásai nagyon is rendelkezhetnek egyenjogúsággal. Kétségtelenül továbbra is különbséget kell tennünk magaskultúra és primitív kultúra, kulturális forradalmak és üres korszakok között. Az immamens értékmérők korántsem szolgáltak ki. Elvileg megengedhetetlen azonban az a mindezideig tapasztalható gyakorlat, hogy például egy korábbi vagy idegen művészetet a magunk stiláris normáján vagy a művészet valamiféle ideálján mérjük. Mindaz, ami a maga történelmi pontján valóban szükségszerűen, „organikusan fejlődött ki“, végső értelmét önmagában hordozza és ennyiben hasonló jellegű kultúrtermékekkel azonos fokon áll. Csakis ez a történetfilozófiai meggyőződés tette mind a haladás, mind a ciklikusság elméletét túlhaladottá s emelte egyidejűleg a történeti kutatást, az idegen kultúra termékeibe történő szeretetteljes elmélyülést az intenzitásnak azóta is jellemző fokára. A történettudomány csak azután válhatott naggyá, hogy a korábbi történetfilozófiák érvényüket veszítették. Csak most a történelmi empiria alapján ismerjük fel ugyanis bizonyos dolgok sajátlagos értelmét, amely felől az ész semminő apriorija nem világosíthat fel minket. „Ha az arisztokráciát akár valamennyi praedicatumával egyetemben állítod is magad elé, sohasem támadna bármi fogalmad sem Spártáról“ (Ranke). A teremtőképességnek mint radikális és legfőbb erőnek a felfedezése s a más kultúrák iránti történeti érzék párhuzamosan lép fel. Ugyanarra a dologra vonatkozik mind a kettő, csak hogy azt más-más oldalról szemlélik.

A Goethe-korbeli felismerés azonban a kultúrák legitím pluralitására vonatkozóan, az odaadó foglalkozás ezzel a pluralitással, mint egyfajta kinyilatkoztatással, akkoriban még híján volt az antropológiai megalapozásnak. Ezt a megalapozást, melyet az említett felismerés kétségtelenül már előkészített volt, csak az emberről alkotott mai képünk teszi igazából lehetővé, mint oly lényről, amely a természettől meghatározott pszichofizikai adottságainak birtokában még befejezetlen s melynek ezért önmagát egyre újabb kulturális teremtmények révén szükségképpen épphogy magának kell befejeznie. Igaz ugyan, hogy már a Goethe-kor tudott – még világosabban, mint bármely megelőző kor (csak a szofisztikával és Pico della Mirandolaival előfutárként) – az emberben rejlő, már akkor méltán ünnepezt teremtőerőről, de azt főként a művészi zsenialitásra szűkítette le. Csak a mi korunk bővítette azt ki, a történelemtől és az etnológiától tanulva, alapvető antropológiai és kultúrfilozófiai princípiummá. Az abszolútum, amit eddig mindig a kultúra objektivitásában, mégpedig egyetlenegy kultúrában reméltek –

sikertelenül – megtalálhatni, igazából a minden kultúrában egyként megnyilvánuló szubjektív teremtőerőben keresendő. Minden kultúrában ez nyilatkozik meg teljes érvényű módon.

Mint feljebb mondtuk, az embert sohasem értjük meg pusztán öbelöle magából, abból, amit a természettől kapott hozományként magával hoz, hanem csakis a tőle magától (azaz az egyént megelőző nemzedékektől) megteremtett kultúra öt támogató és öt mintegy pórázon vezető adottságai alapján. Mivel azonban sohasem kultúrát mint olyant teremtünk, hanem mindig történelmileg specifikált kultúrát, ezért ennek ránk gyakorolt visszahatása minket is mindenkor más-más módon történelmileg specifikálttá tesz. A kultúra révén való megformáltság pontosabban szólva a történelem révén való megformáltságot jelent. Feljebb arról szóltunk, hogy az ember a történelemmel szemben szabadsággal rendelkezik, hogy hatalma van a történelem felett. Ennek azonban a másik oldal felől, ezt ellensúlyozva megfelel függőségünk a történelemtől, az, hogy belé vagyunk ágyazva. A produktivitást az egyik oldalon kiegészíti a másikon testvéri erőként a plaszticitás, a megformálhatóság. Ha a kulturális kontextus variálódik, akkor variálódik a benne foglalt ember is. A példaképként minket körülvevő kultúra összstílusa nem kevésbé hatja át a tőlünk létrehozott dolgokat, min azt utánzó aktusainkat. Annál, amit a faj, a diszpozíció adottságaiként (*nature*) magunkkal hozunk, intenzívebben határoz meg minket az, amit környezetünkben magunkba szívunk (*nurture*). Erich Rothacker példáival élve: Bachnak egy egyiptesjü ikertestvére idegen kultúrkörben nem lett volna Bach-há; egy Japánban felnövekedő, festői talentummal megáldott európai japán módra fog festeni. Más-más múltat és szituációt átveve magunk is másokká leszünk. Minden kultúra, miután eredetileg emberek formálták meg, rájuk visszahatva a maga részéről is embereket formál, úgyhogy közvetett módon azok benne magukat formálják meg. Egyes kultúrákat gyakran ilyes című, antropológiai szemszögből írt könyvekben ábrázoltak: „A hellén ember“, „A gótikus ember“, „A protestáns ember“ stb.

Mint ahogy a kultúrának nincs örök érvényű mintaképe, éppúgy nincsen az embernek sem. Azzal, hogy az ember történetileg mindig más alakot ölt, korántsem tér el holmi egyetlen, legmagasabb rangú, ideális alaktól, ami valójában nem is létezik. Mint ahogy a variabilitás a kultúra jellemzője, úgy az övé is. Variabilitásán alapszanak a maga variációi. Nem hordoz magában egy mindig azonosnak megmaradó, érinthetetlen szubsztanciát, mint valamit szentet és sérthetlent, míg a történetiség csak az akcideneciák, esetlegességek síkján zajlanék. Mindig is azt hitte és még a historizmus után is legszívesebben azt hinné, hogy magatartása „természetes“. Valójában ez a hit a hosszan tartó megszokás és a zárt közösségen belüli kölcsönös megerősítés révén jön csak létre. Még arra vonatkozóan is, ami látszólag független a történelemtől, amire Isten tanította, amit a természet követel, amiről szívesen hinné, hogy spontánul tör ki belőle, még az is tőle létrehozott és mulandó példaképekhez igazodik. Még ezeket illetően sem rendelkezik cselekedeteinek hogyanjára nézve bárminő örök érvényű támponttal. Legbenső magváig ki van szolgáltatva történelmi változékonyságából folyó sorsának. Az ember alapvető nyitottságát csak

ama mindenkori történelmi hely zárja egyértelmű formává, ahol éppen leledzik. Az, amit csak a történelem csinál belőle, nem kevésbé azonos vele, mint az, amivé már a természet eleve tette. Sőt, emez csak a keretet alkotja, amaz azt, ami ezt a keretet kitölti. „Az embernek nincs természete, csak története van“ (Ortega y Gasset). E kettő azonban nem jelent ellentétet: Demokritosz megfogalmazása szerint a nevelés az ember átstrukturálásával maga is ismét természetet hoz létre (*füszioipoiei*).

Ha azonban az ember ennyire feloldódik a változékonyságban, miben áll akkor változatlan lényege? Képesek vagyunk-e még öt egyáltalában definiálni? „Az ember mint típus feloldódik a történelem folyamában“, így Dilthey. „Hogy mi az ember“ – vonja le ebből a következtetést, – „azt nem azáltal tudja meg, hogy mibenlétén töpreng, hanem kizárólag a történelmen keresztül.“ Mivel a mindenkori ember csak történelmileg specifikáltként körvonalazódik s más formában nem is létezik, ezért Dilthey szerint számunkra nyilvánvalóan nem marad hátra egyéb, mint az, hogy a történelem tanúbizonyságaihoz tartsuk magunkat, mely kitergetti előttünk az ember specifikációinak kimeríthetetlen palettáját. A történelem nyitott könyv, mely az ember lényegében rejlő erők történetét beszéli el. Valami egyébről, mint amit tőle tanulunk, tudomásunk nincsen. Egy általános filozófiai antropológia ezzel szemben, melynek megállapításai az emberre mint olyanra nézve lennének érvényesek és mely így az emberről szóló történelmi tudományoknak, mint azokat megalapozó tudomány, elébe lenne rendelve, mindezek alapján nem látszik lehetségesnek. Mint ahogy a romantika óta az objektív kultúra vizsgálatában a történelmi tudományágak léptek a szisztematikus helyére – a poétikából irodalomtörténet lett –, úgy adja át a helyét az ember magát illetően is a szisztematikus szemlélet a történelminek. *Quae philosophia fuit, historia facta est.* Ahogy az egzisztencia filozófiájában az „éppen-énramvonatkozás“ [*Je-Meinigkeit*] szembefordul az emberrel mint olyannal, ugyanúgy fordul vele szembe Diltheynél a történelem.

De ahogy manapság az irodalomtörténet mellett újra létezik poétika és általában a „szellemtudományi szisztematika“ – most ugyan formalizáltabb szinten, mint korábban – ismét megjelenik, ugyanígy áll a helyzet a filozófiai antropológia terén is. Annak ellenére, hogy az ember megjelenési formái a történelem során sokrétűeknek, sőt ellentmondóknak bizonyulnak, valamennyiük alapját mégis egy azonosként megmaradó lényeg képezi, mely valamennyiüket egybefogja. Minden történelmi arculat, melyet a sors az embernek ad és melyet ő ad önmagának, természetesen mulandó és elvben kicserélhető. Aki egyet közülük mint az embernek egyedül megfelelőt tünteti fel, ahogy az az etnocentrizmusban rendszerint megtörtént („bantu“ ,ember‘-t jelent: minden más nép nem ember!) és ahogy azt még a historizmus előtti racionalizmus is teszi, azzal szemben joggal lehet az életformák sokféleségére és egyenrangúságára utalni. Az ember azonosítása egy lehatárolt megjelenési formával (a héber és a latin mint *a* nyelv, az egynejűség mint *a* családforma) történetileg gondolkodó korunkban hitelre már nemigen számíthat. De az,

hogy az ember végső soron egyáltalában amorf és hogy ezért mindig önmagának lehet és kell kontúrokkal ellátnia magát, ez az egybefonódottsága annak, hogy a) nincs teljességgel megformálva, hogy b) megformálása örök van bízva, és hogy e feladat megoldhatóságának feltételeként c) megformálhatónak kell lennie, nemcsak önmaga, hanem az őt környező világ és a következő generációk részéről is, – ez egy minden változáson keresztül következetesen önmagával azonosként megmaradó anthropinonnak, fundamentális anthropinonnak bizonyul. Ami a tartalmakat illeti, melyeknek a meghatározásáról filozófiailag lemond, mihelyt nem köti már le magát egy meghatározott kultúra mellett, most ezeknek a létrehozatalát megmagyarázandó, tudatossá is válik benne az a benső hatalom, mely minden kultúra létrejöttének előfeltétele (Plessner). A jelenségek világában észlelhető homo *creatus* történeti, a homo *creator* teremtő csírasejtje történelem feletti. Az embernek is van tehát mégiscsak – hogyan is lehetne másképp – időtlen lényege, „természete“: csak hogy azt nem szabad az eredményekben keresni, hanem kizárólag az azok „előtt“ meglévő strukturális törvényben, az eredményeket létrehozó folyamatban, mely az ember eredendő lezáratlanságát hivatva van lezárni.

Az ugyan, hogy ez a folyamat egyáltalában *valamiféle* eredménybe torkollik, szintén és megkerülhetetlenül tartozéka az embernek. A kulturalitás is fundamentális anthropinon. De a lezárás módjai történelmileg változók. Csak a lezáratlanság és a lezáró folyamat maga ismétlődik meg azonos *forma* gyanánt. Az ember fenotípusa tartalmilag mindig meghaladja genotípusát. Csak azáltal tudja az utóbbit konkretizálni, hogy hozzáfűz valamit, ahogy Christian Wolffnál a lehetőségnek ahhoz, hogy valósággá váljék, egy complementumra van szüksége. Az út az egyiktől a másikig a kreatív közbülsön vezet keresztül. Az ember struktúrája nem úgy viszonylik realitásához, mint a platóni eidosz, melynek a valóság tükörképe, hanem mint a Goethe-féle ösnövény, ami az a princípium, melynek alapján a növények végtelenül sok fajtája jöhet létre.

A történelmi alakok *alatti* struktúrából az antropológia levezeti, a) hogy miért szükségszerűek e történelmi alakok, és b) hogy miért éppily szükségszerűen sokféléknek és változékonyaknak kell lenniök.

V

Tradicionalitás

Az ösztönök, melyek az állat magatartását irányítják, nemének természetadta tulajdonát képezik. Ezek, éppúgy, mint testi tulajdonságai, a biológiai alapú szaporodás révén *átöröklődnek*. Az emberi magatartást ezzel szemben az embertől magától valaha tulajdonává tett kulturális formák irányítják. Mivel csak történetileg hozták őket létre, ezért nem öröklődhetnek át, miként az állat ösztönei. Ennek ellenére ezeket is meg kell őrizni s tovább kell adni: az, amit az ősök

(talán csak a szellemi ősök) felleltek és szabályokba foglaltak, hadd válják az a későbbi nemzedékeknek is javára. Az öröklés helyét ezért itt, ahol a megörzendő tartalom maga is szellemi jellegű, a megörzésnek más, szellemi formája foglalja el. A megörzés e más formája a *tradíció*. Ennek a révén az ismeretek, a készségek, az intézmények nemzedékről nemzedékre továbbadódnak s egyfelől példaképek és oktatás segítségével, másfelől az utánczás és a tanulás folyamatain keresztül a korábbiak közvetítik őket a későbbiek felé.

A történelemtudományon belüli visszaemlékezés esetében a múlttól az időbeli távolság árka választ el bennünket, esetleg még e távolság mérvéről is van tudomásunk. A tradíció esetében viszont az elmúltak hathatósan belenyúlnak a jelenbe. A jelen megismétli őket. Ezért nem is szoktuk tudni, mily régi egy bizonyos tradíció. Minél korábbi szinten áll egy nép, annál inkább csak tradíció formájában él benne tovább, ami korábban volt. Ami megörzendő, az beletagolódik ebbe; ha a mindennapi életben nem talál helyet, akkor azáltal, hogy egy ünnepet intézményesítenek, a korábban történtet minden évben megismétlik, ismét eljátsszák.

Az egyes embernek környezete kulturális tradícióit külön aktusként magáévá kell tennie, „át kell vennie“, „interiorizálnia kell“ (amibe persze még nem szabad Kierkegaard-t behallanunk!). Ama konkrét kultúrának a gazdagságát és nívóját, melybe beleszületett, az idő folyamán el kell sajátítania. Vegyük példaként a nyelvet. Amit az ember e téren adottságként magával hoz, az csak a beszélnitűdás, a Chomsky-féle „kompetencia“. A történeti, individuális nyelv azonban, melyet környezetében beszélnek, olyasvalami lévén, ami csak történelmileg jött létre, nem tartozhat természetszerű adottságai közé. Azt receptív módon kívülről kell magába fogadnia. Ha más környezetben nőne fel, akkor más nyelvet beszélne. Ha nem lenne körülötte senki sem, aki követendő példaként egy bizonyos nyelvet beszélne előtte, akkor veleszületett beszédkészsége ellenére is vagy néma maradna vagy egy új nyelvet kellene kitalálnia a maga számára. Annak, hogy az ember egyfelől a kultúrjavakat maga hozza létre, megfelel tehát másfelől az, hogy a mindenkori utód ezekhez a javakhoz hozzá kell, hogy idomítsa magát.

Sok mindent nem kell *tudatosan* megtanítanunk és megtanulnunk. A fiatalabbak ezeket a dolgokat a Tarde-féle „lois de l'imitation“ alapján spontánul reprodukálják, de teszik ezt azért is, mert csak így nyerik el az idősebbek elismerését. Más mindenre viszont kifejezetten s gyakorta nem kis vesződséggel rá kell őket nevelni. Hosszú ideig tartó folyamat során bele kell őket kényszeríteni a tradícióba. Miután a kulturális javak létrejöttek, a nevelésnek kell arról gondoskodnia (s a nevelés ily módon semmiképpen sem csupán bába, „a kibontakozás elősegítője“), hogy azok ne merüljenek ismét feledésbe. A tradíció magába zárja az edukációt. Ez is anthropologicum.

Az egyes ember, még a zseni is, mindig sokkal kevésbé alakít a kultúrán, mint amennyire az alakít rajta. Összehasonlítva azzal a roppant mérvű előre-megformáltsággal, melyet kultúrájának köszönhet, mely számára már eleve alapul szolgál s melyből egy életen keresztül

merít, az, amit ő maga teremt meg, csak lényege legbenső rekeszének vagy egyfajta tartaléknak tűnik végszükség esetére. Noha az ember, úgy tűnik, természete felől eredetiségre hivatott, a tradíció következtében, melybe belenő, ő is készen kapott társadalmi és magatartásbeli sémák betöltőjévé válik: ugyan nem, mint az állatok, természet adta sémakévé, hanem elődeitől kialakított kulturális sémák betöltőjévé, melyek ilymódon az eredetiség princípiumát az utódoknál korlátok közé szorítják. Ezért Erich Rothacker a Scheler-féle ellentétet a környezetéhez kötött állat az egész világ felé nyitott ember között átalakítja, mégpedig abban az értelemben, hogy az ember is otthonossá válik a maga „másodlagos környezetében“, ezeket azonban széttörheti és túlléphet rajtuk. Az ember képessége arra, hogy individuálisan döntsön és válasszon célt a maga számára, valamint az, hogy ugyanakkor rá van egy tradícióra utalva, melyen belül a döntések terén mások őt már megelőzték s ezeket csupán reprodukálja, – e két dolog kizárja egymást: mindig is csak vagy az egyikre vagy a másikra kerül sor. Rendszerint elfedi az embernek a kultúra révén történő lezárása mint anthropinon az autonóm önlezáras anthropinonját s az utóbbinak csak csekély kibontakozási területet hagy meg. Ez az antinómia az ember felépítési tervében gyökeredzik és nincs az a kívánalmaktól táplált harmonizmus, mely ezt nem-létezővé tehetné.

A kettő közötti ellentét nem jelent azonban szükségképpen konfliktust. Mind a két anthropinon úgy van megformálva, hogy egymással együtt létezzenek és együttműködjenek. Azáltal, hogy mindenki egy kulturális tradícióba beágyazottként ébred tudatára önmagának, számosabb és magasabb szintű kulturális javakat használhat fel, mint amit egymagában valaha is kieszelhetne. Ennek ellenére marad még hely a tradícióban arra, hogy újat alapítson meg, sőt ezt el is várják tőle. Az egyes ember végső soron távolságot tart a tradícióval szemben – mégha ez a távolság csak a görögök és az újkor óta lép erőteljesebben előtérbe; e távolságtartás révén elfogadhatja vagy elvetheti azt. Ha érzelmeinek, szándékainak már nem felel meg, akkor érvényen kívül helyezheti és saját termékével helyettesítheti be.

Az új felismerés, amire szert tettünk, a találmány, ami bennünk ötlött fel, a magatartási mód, amivel mi élünk elsőként, maradhat csak az adott pillanatra, az egyes emberre korlátozódottan és eltűnhet vele együtt. Vagy pedig részévé válhat a tradíciónak és így mindenkinél vezethet valamiféle átalakuláshoz. Noha a tradíció ereje épp a megőrzésben nyilvánul meg, ennek ellenére flexibilis marad. Mivel maga is emberi teremtőerő terméke, ezért az új teremtő aktusokból eredő gazdagítás és módosítás utat talál hozzá. Elemei régebben sem jöttek létre egyik napról a másikra. Individuális vívmányok sokasága halmozódik fel benne. Ez az összeadódási folyamat még ma is zajlik, sőt ma még inkább, mint valaha is. Mint ahogy Georg Simmel kimutatta, az egyes ember a mi korunkban már nem képes mindazt magába fogadni, amit az objektív kultúra elébe tár, nem tudja azt már szubjektív kultúrává változtatni, noha úgy tűnik, az objektív kultúra értelme mégiscsak ebben áll. S míg fokozatosan új mozzanatok járulnak a

tradícióhoz s utána az továbbadja őket is, más mozzanatok viszont átalakulási folyamaton mennek keresztül és ismét mások elhálnak. Testiekben, ahol az átöröklés törvénye az úr, még legtávolabbi őseinktől sem vagyunk – viszonylagosan beszélve – különbözőek. Ezzel szemben szellemileg minden század más és más képpel szolgál.

A tradíciónak nem minden változása megy tudatosan és szándékoltan végbe. A nyelvek, a stílusok stb. immanens törvények alapján fejlődnek, anélkül, hogy e fejlődés kivitelezői azt akarnák, sőt történhet ez akár még akaratuk ellenében is: az embereket lerohanja saját termékeik változásának logikája (Marx, Simmel). Még ahol egy ilyen akarat nem marad kihatás nélkül, még ott sem kell annak hordozói számára tudatosnak lennie. S éppen ezért nem is kell az újítóknak egyénekként fellépniük. A fejlődés voltaképpen alanya lehet egy közösség (noha a romantikus „népi szellem“ pusztá kivetítés). Ahogy a fejlődés végbemehet szándék nélkül (vagy nem tudatos szándék alapján), úgy anélkül is, hogy egyáltalában észrevennék. A tradíció láncának minden tagja vélekedhet szubjektíve úgy, hogy azt pontosan olyan formában adja tovább a későbbieknek, ahogy az eljutott hozzá. Ténylegesen azonban ennek során mégis átalakul. Minimális lépések egymást követő szintézise révén hosszú időszakok folyamán valami új jön létre. Az újfelnémet már nem középfelnémet. De csak ott, ahol korábbi dokumentumok fennmaradtak, tehát elsősorban írásos kultúrákban, válik a változás láthatóvá.

A változás e „hideg“ formája mindenekelőtt az emberiség hajnalán uralkodó. Minél egyszerűbb egy nép, annál kegyeletteljesebben ragaszkodik hagyományaihoz. Ezek a tisztelettel övezett ősök, sőt az istenek hagyatékeként s a közösség tulajdonaként (Durkheim) szentnek számítanak. Mindmáig beváltak. Minden eltérés tőlük kivívhatná a démonok haragját, a törzset szerencsétlenségbe taszíthatná. Ezért a tradíció megsértését mint vétket megtorolják. Ezen a fokon csak olyan változások történhetnek, melyek vagy nem emelkednek a tudatosság küszöbe fölé vagy amelyek arra hivatkozhatnak, hogy egy eleddig nem létezett helyzet őket parancsolólag követeli meg. Csak a magas kultúrák kora óta s még kifejezettebben a görögök óta veszt a tradíció a maga merevségéből. Igaz ugyan, hogy az írásbeliség előtti kultúrák nyelvei képesebbek voltak a változásra, míg az íráson keresztüli objektíválódás emlékeztet a korábbi nyelvhasználatra s azt ezáltal rögzíti. Általánosságban azonban a *contrainte sociale* (Durkheim), melyet a tradíció az egyes emberre gyakorol, a történelem során mindennek ellenére csökken. Az egyén vele szemben játéktérre tesz szert és kibontakoztathatja a benne rejlő teremtő készséget. A teremtőerő ugyan egy az *anthropinok* közül s így általánosan emberi, de elfogadása, *ethosza* történetileg fiatal. Most lép fel a változás „forró“ formája. A nagy egyéniségekben, akiknek a műveit csodálattal veszik körül és akik új utakra lelnek, melyeken az eljövendő élet zajlani fog, az emberiség voltaképpen önmaga teremtő tehetségét tiszteli. Ők az emberiség reprezentánsai (Emerson).

A logika alapján azt gondolhatná az ember: kezdetben voltak még a legkevesebb dolgok

kulturálisan megteremtve, akkor tehát a leginkább volt szükség teremtőerőre s ezért akkor volt az a legtermékenyebb. Minél gazdagabb már viszont a kultúra, annál kevesebb alkalmazási területre lel. Emiatt vissza kell fejlődnie. Valójában azonban tradicionalisztikus kényszerein keresztül épp a kezdeti idő korlátozza leginkább a teremtőerőt. Akkoriban még nem is talál elegendő előmunkálatot és kombinációs lehetőséget a maga számára. De a már megteremtett dolgok igen magas száma sem szorítja vissza kevésbé a teremtőerőt, mégha erre egyéb okokból kerül is sor. A megteremthető dolgok potenciálja egy bizonyos korban akár ki is merülhet. Ahol hiányzanak a nagy, szükséges feladatok, ott a produktivitás a játékoság s az önkényesség útjára tévedhet. Legakadálytalanabban és leginkább értelmes módon a teremtő individuum nyilván egy kultúra középső korszakában bontakoztathatja ki magát. Az átmeneti korszakok, melyekben egy régi világberendezkedés már szétesőfélben van, de az individualizmus még nem fajult el, képezik számára a legkedvezőbb időt.

AZ EMBER TÖBB, MINT TEST ÉS LÉLEK

I

A tradíció és az ész harca az ember fölötti uralomért

Kezdeti időkben a filozófia korántsem akar csupán érdek nélküli bölcsesség lenni. Csak akkor jön létre és csak akkor *tud* létrejönni, amikor az egyén kezd leválni a tradíciókról, melyek mindaddig egyedül határozták őt meg és melyeknek mintegy bérlője volt. Az egyénből jött ugyan létre, de visszahatva rá, nyomban elkezd annak egyén voltát még intenzívebbé tenni. Azáltal, hogy a filozófia az egyén legtöbb hatalommal rendelkező szövetségeseiként az egyén mellé áll, bátorságot és fogódzót ad neki ahhoz, hogy még jobban függetlenítse magát a tradíció vele szemben támasztott igényeitől, sőt akár szembe is szegüljön azokkal. Csak a filozófia klasszikus megjelenési formájának köszönhetőleg, melynek alapját a görögök vetették meg és melynek értelmében fogták fel a filozófiát még a felvilágosodás 18. századi hívei is, csak ennek köszönhetőleg tesz szert az egyén minden fenntartás nélküli hitre önmagában és saját önállóságában.

A filozófia ezt a hitet azáltal ébreszti fel az emberben, hogy bizalmat ébreszt benne az esze iránt. A benned magadban világító ész, ezt kiáltja felé, jobban tudja ezt, mint ahogy a tradíció tudta, és ezért nyugodtan hagyatkozhat az eszedre, ezzel azonban csakis önmagadra. Láthatatlanban, erre tanítja az embert, ne vegyél át a tradíciótól semminő igazságot: vizsgálj meg az állítólagos igazságot, mégpedig úgy, hogy saját megismerő képességeddel magára a dologra irányulsz, és igyekezz is ily módon új igazságra tenni szert. Ne cselekedj pusztán úgy, ahogy azt a szokások előírják: döntsél úgy, ahogy azt önmagad felől, a jóról alkotott érzéseid felől,

lelkiismereted felől helyesnek tartod, járd a magad útját.

A filozófia megjelenése tehát eredetileg egy meghatározott helyhez köthető az emberiség és az emberi szellem történetében. Funkcióval rendelkezik abban a nagy individualizálódási folyamatban, mely a magas kultúrával egy időben veszi kezdetét és a görögöknél csúcsosodik először ki. Meg akarja mutatni az egyénnek az utat afelé, hogy önmagából kiindulva éljen: s az képes is erre, amennyiben az eszéből kiindulva él. Pontosan ezért azonban a filozófia, mely mindig is úgy vélekedett önmaga felől és azzal dicsekedett, hogy számára kizárólag a tiszta és minden egyéb cél nélküli megismerés a fontos, valójában érdekelt fél: kezdettől fogva pártját fogta az önerejéből megújuló észnek az ősidők óta szentesített s uralkodó erővel szemben. Ezzel egyben az egyénnek fogta pártját. Aktivizálja az ésszt a célból, hogy az individualitás fokozódjék és felszabaduljon. Ezért viseltetik oly nagy bizalommal az ész rangja és ereje iránt. Az ész a filozófia számára az ember legbenső, legmagasabb rangú, öntörvényű és – idealiter – irányító ereje; az ember csak az ő révén éri el individualitása csúcsát és emancipációját.

A filozófia ezzel már mint olyan magában foglal egy antropológiai elődöntést. Magától értetődőként eleve feltételez egy egészen specifikus emberképet. A megismerés és a cselekvés, az igazságról szóló tan és az etika értelmezését e felől az emberkép felől koncipiálja. Ha tehát emberképéről bebizonyosodik, hogy módosításra szorul, akkor azzal együtt a hagyományos igazságtant és az etikát is módosítani kell.

Ez a módosítás először akkor tűnt aktuálisnak, amikor az ész helyett „irracionális“ erőkről tételezték fel, hogy az ember meghatározói: az érzelemről és az akaratról tette ezt fel Rousseau és Schopenhauer, Nietzsche szerint a hatalmi ösztön a domináló bennünk, a tudattalanból lélegzünk a pszichoanalízisben, a szorongásból az egzisztencia filozófiájában. Pszichológusok és szociológusok azon dolgoznak, hogy az intellektus felületi hullámvetését mélyebb életfolyamatokra vezessék vissza. Míg azonban az ész-antropológia meginog, az individuálanropológia meg nem rendítetten áll a maga helyén. Az individuumot ugyan e módosított felfogás értelmében az észnél elementárisabb tényezők mozgatják, de még mindig benne magában működő tényezők. Ha az individuálanropológiát kétségbe vonjuk és támadjuk, akkor ez nemcsak azt jelenti, hogy egy évezredek folyamán belénk gyökeredzett gondolkodási szokással szegülünk szembe, hanem ezenfelül még az ember egy dédelgetett hajlamával, a számára szent és sérthetetlen öntúlértékeléssel is. És mégis fel kell adnunk az individuálanropológiát, mely magas fokon kezdi el az ember jellemzését s ezért csak részleges érvényű marad, – s ezt meg kell tennünk, hogy szabad kitekintésre tegyünk szert az emberlét egésze felé.

Különösen nehéznek tűnik a filozófiai emberképébe azt az erőt méltányosan illeszteni be, melynek ellenfeleként jött létre a filozófia és mellyel azóta, születése órájától fogva fel nem hagyó ellentétben állt: a tradíció erejét. És mégis: a tradíció nemcsak az ősbibb erő, hanem minden

időkre az erősebb is. Még azután is, hogy a filozófia kiadta a maga jelszavát, a legtöbb ember – mivel, Arisztotelésszel szólva, az észből csak annyiban részesülnek, amennyiben a másokét ugyan hallják, de maguk nem rendelkeznek vele –, sőt lényének széles rétegeiben még maga a filozófus is filozófia előtti és nem-filozófikus módon él: nem a maga valójából kiindulva éli le az életét. A filozófia csak egyik felünket tartalmazza; amikor az ő életútját követjük, még mindig és mindennek ellenére a régebbi életutat járjuk. Az igazságot, amely a birtokunkban van, legnagyobb részében nem mi kutattuk ki, hanem olyasvalami az, amit a mielőttünk volt és a minket körülvevő világ ültetett belénk; még azt is, amit innovatívan gondolunk el, megfestette az, ami ránk hagyományozódott, és belül marad tradíciós terünk lehetőségein. Ugyanígy a tőlünk végrehajtott cselekedetek terén: mellettük rendszeresen nem azért döntöttünk, mert mi magunk beláttuk egy bizonyos erkölcsi norma érvényét, hanem azért cselekszünk éppen így, mert körünkben így szokás cselekedni és mert tőlünk ezt várják el. Sokkalta kevésbé vagyunk tehát önálló egyének, mintsem azt a filozófia ethosza tőlünk elvárja és mint ahogy az hiúságunknak hízelegne. Valójában gondolkodásunk és cselekedeteink mindig is a kulturális tradíciók előreszántott barázdáiban mozognak. Rendszerint csupán ismételjük és újra konkretizáljuk azt, ami tradícióinkban általános típusként és követelményként már készen áll a számunkra. Reprezentánsai és termékei vagyunk ama kultúrának, melybe beleágyazódtunk. Életünk annak ábrázolata.

A szociológia területén ez a tétel a szerepelmélet és a cultural anthropology révén közkeletűvé vált. A státusz és a szerep, Linton és Parsons nyelvén szólva, az egyes ember számára mint olyan már eleve adva van. Csak azáltal, hogy átveszi és magáévá teszi, „internalizálja“ őket, válik épp ezzé a meghatározott emberré. Csakhogy ezt a helyes felismerést még túl szűken értelmezték s ezért általában nem is vált elégséges mértékben az antropológia részévé. Nemcsak a társadalmi szerepek vannak számunkra előre megformálva: egész viselkedésünk, sőt gondolkodásunk és érzelmeink is – ha nem is kizárólagosan – előre megformált módon zajlanak. Ahelyett, hogy pusztán szocializációról beszéljünk, általánosabban kulturalizációról kellene beszélnünk.

Ez a gondolat persze kézenfekvő és önmagában nem jelent újítást. Csakhogy nemcsak az a fontos, hogy valamit tudjunk, hanem az is, mennyire intenzíven tudjuk. Mindig a filozófia feladata az, hogy bizonytalan, homályos vagy jogtalanul magától értetődőnek tartott ismereteket a teljes és megtisztított tudatosság szintjére emelje (míg az élet maga a tudattalanítás ellenkező tendenciájának van alávetve). Egy felismerés továbbá maga is mássá válik attól függően, hogy a tudás összrendszerében mely helyen áll, és az, ami eddig felszínes vagy mellékes volt, a maga horderejéről és termékenységéről csak akkor tesz tanúbizonyságot, ha központi pozícióba helyezik (mi lett elvégre a testalkat-típusok népszerű megkülönböztetéséből Kretschmer kezei között!).

De tudásunk arról, hogy az embernek a kultúra a támasza, mindmostanáig nemcsak minden hangsúly nélküli tudás volt, hanem még külön háttérbe is szorították és el is homályosították. Szembenáll elvégre legmerészebb, a filozófiától felbátorított törekvésünkkel arra, hogy csak individuális valónkra bízunk magunkat Csak akkor vagyunk igazán emberek és csakis úgy érünk el igaz valónkhoz, s ezt a hitet osztjuk a filozófiával, ha független individuumok vagyunk. És amennyiben nem vagyunk azok, akkor ezt éppen ezért úgy értelmezzük, mintha rendeltetésünknek nem felelnék meg, más szóval gyengeségként és kudarcként. Legalábbis életünknek ezt az önmeghatározásunkon kívül eső területét nem becsüljük különösképpen. Hogy ahol nem élünk individuálisan, ellenkező oldalról nézve voltaképpen a kulturális hagyomány javait testesítjük meg, ezt az egybevetést, melynek révén a hiány az új nézőpont felől szemlélve hirtelenül gazdagságba csap át, – ezt tehát kezdetben még nem ejtjük meg. A filozófikus, individualitást favorizáló emberkép uralma alatt a kulturalitásnak önmagában véve nagyon is meglévő tudata még nem érvényesítheti teljes antropológiai jelentőségét. Bármennyire magas is az emberek véleménye a kultúráról a maga általánosságában, mihelyt az egyes emberről esik szó, csak személyiséget, szabadságot és döntést várnak el tőle. Ahhoz, hogy kultúrába helyezetségünk gondolata az emberkép számára termékennyé váljék, másként kell elkezdenünk gondolkodni. Gondolkodásunk e revideálása fedi csak fel előttünk, 1. hogy amiként a kultúra csak az individualitás előtti életben lel hordozóra és „anyagra“, úgy az individualitás előtti élet is a maga részéről, mint a kultúra reprodukálója, nem csupán negatív és közömbös valami, hanem nagyon is megvan a maga szükségszerűen magas rangja, és 2. hogy az individualitás előtti élet princípiuma az emberlét számára nem kevésbé konstitutív, mint az individualitás princípiuma.

II

A kultúra mint harmadik strukturális tényező

Az individualisztikus antropológiából, mely szerint az egyes ember létrejöttének kezdete öbenne magában keresendő, ered az a gondolat is, hogy az ember testre és lélekre osztandó fel. Esze, talán még érzelmei és akarata is, de mindenképpen csakis saját benső világ irányítja és határozza meg őt.

Ez a felosztás nem kielégítő, mivel, mint ahogy láttuk, az igazságok, melyekhez az ember igazodik, a formák, melyek cselekedeteit alakítják, már régesrég kialakultak előtte s így számára eleve adottak. Rendelkeznie kell ugyan azzal a képességgel, hogy magáévá tegye őket, és amennyiben magáévá teszi őket, annyiban lelkének is birtokává válnak. Csak abból kihatva gyakorolják hatalmukat felette. De nyilvánvalóan mégiscsak maguk ezek az igazságok és a tudatos élet menetének formái gyakorolják ezt a hatalmat, nem a lélek mint olyan, amely valójában csupán ezek besűrűsödésének közege, az a pont, amelyen nyomatékukat kifejtik. A mi

szubjektív szellemünk egyben az objektív szellem működési területe. A kultúra az élet megkönnyítésével és megformálásával, a maga objektíváló, kifejezésteli képződményeivel és az általa közvetített tudás kincseivel nem áll pusztán kívülről származó járulékként az ember mellett, aki őt ugyan felhasználhatja és ennek során magasabb szintre fejlődhet, de aki már ennek előtte és enélkül is az lenne, ami. Az individuálintropológia minden formája mellékesnek tartja azt, ami döntő módon az embert emberré teszi, amennyiben a kultúrát emberképébe nem eléggé központi helyen illeszti be. A kultúra éppannyira bennünk is él, amennyire kívülünk, sőt a benne rejlő lehetőségeket csak akkor teljesíti ki, csak akkor ölt testet, ha bennünk él, ha átjár bennünket és belülről lesz a miénk. De éppígy az ember is csak ezáltal teljesül ki: az embernek teste és lelke mellett a kultúrával még egy harmadik strukturális alkotórésze is van. A kultúra olyan, mint a régi zsidó hasonlat szerint a frigyláda: hordozza azokat, akik őt hordozzák.

Mint ahogy Platón szerint minden dolog részesedik a maga ideájában és csak e részesedés révén válik anyagi voltán túlmenően önmagával azonosná, úgy az ember is csak akkor azonosul önmagával, ha részese lesz valaminek, ami általánosabb nála és túlmegy rajta, ami azonban ennek ellenére csak benne konkretizálódik s válik az emberlét alapját képező tartóoszloppá. – Az ember és a kultúra úgy viszonylanak mintegy egymáshoz, mint az individuális szonett és a szonett sémája: minden egyes szonett ugyan mindig egy kicsit másként tölti ki a sémát és ennyiben annak egy variánsát képezi, a sémán belül azonban még mindig talál elegendő szabad teret, melyet az nem szab meg számára; mindazonáltal a séma körülírja a konkrét szonett külső lehetőségeit és határait: csak azáltal lesz abból szonett, hogy megfelel a séma követelményeinek s önmagán keresztül nyilvánvalóvá teszi azt, és csak e séma felől lehet ezért mint szonettet meg is érteni. – Mint ahogy Athéné istennő segítőként Akhilleusz mellett áll annak Hektorral vívott párharcában – „... ha majd ,mi‘ Hektort agyonütjük ...“ (22/218) – és ez hősiességén mégsem csorbít egy jótányit sem, hiszen semmi sem történik isteni segedelem nélkül s mindig egy magasabb hatalom aktivizálódik az emberen át, úgy aktivizálódik rajta keresztül és belőle kiindulva a kultúra, mellyel ő egységet alkot és melyet önmagában megismételve válik ő csak egésszé.

III

A kultúra révén történő megformálódás és a kultúrát formáló erő

Ahhoz, hogy a kultúra az emberbe belenöni, ereiben keringeni és belőle szólni tudjon, minden egyes embernek tanulás útján környezetéből magáévá kell azt tennie. Az állatnak semmit sem kell megtanulnia vagy legalábbis csak keveset. Amire életének szüksége van, az veleszületik. Az embernél ellenkezőleg azt mondhatnók: az, ami veleszületik, az még nem az ember. Életre képesítő ellátottság helyett valami egészen mást lel önmagában: a képlékenységet, a

nevelhetőséget. Ennek a révén képes mindenekelőtt arra – s ezért is ő a leghosszabb fiatalkorral rendelkező lény –, hogy magába fogadja a közössége által már korábban kialakított s nemzedékről nemzedékre hagyományozott kultúráját. Embervolta csak ezáltal teljesedik ki.

Persze ahhoz, hogy a kultúráját magunkba fogadhassuk, azt előzőleg létre kellett hozni. A receptív képességhez a magasabb egész szintjén hozzátartozik a produktív képesség, sőt ennek az előbbivel szemben elsőbbsége van. A formálhatóságot kiegészíti a formáló erő, és ahogy amannak a révén társadalmilag vagyunk meghatározva, úgy emennek a révén öntevékenyek és önmagunktól megszabottak vagyunk. A kultúra per definitionem az, amit az ember nem hoz már eleve magával a természet jóvoltából, hanem amit önmagának köszönhet. Az állatoktól eltérően, amiknek a természet, mint mondottuk, mindazt, ami nekik szükséges, útravalóul velük adja, az embernek fel lehet és fel is kell építenie egy világot a maga számára s e világgal egyetemben saját magát is: az ember önnön műalkotása. Nála az állat képességeihez nemcsak egy új, magasabb képesség járul, hanem az ember mint egész egy más elven, a kreativitás elvén alapszik, melynek révén otthonossá válik egy második, tőle meghódított földrészen. A természet az embernek csak egyik felét és létének alapjait teremti meg. Ez nem elegendő a számára, ő túllép ezen. Mint ahogy a szökőkútnál a víztömegek a természetes nehézkedés ellenében a magasba emelkednek, úgy az ember léte is *supernaturatio continua*, állandó túlemelkedés a természetben.

Ami az évszázadok során csendben növekedett vagy amit akár tudatosan hoztak létre, az a közösség oltalma alatt egyre inkább lavinává duzzad. Az egyes ember, aki mindig is már utószülöttként ébred léte tudatára, éppen ezért a sok-sok teremtő előd örököséiként mindenekelőtt az átvevő fél. Teljesen eltekintve erejének korlátozott voltától, a ráhagyott kultúra állagán, még ha akarná is, csak keveset gyarapíthat, keveset változtathat. Minden változtatás a részéről másodlagos valamiként a tradíció már eleve meglévő, régebbi talapzatából magaslik csak ki. Ezért kellett a kultúra révén történő *megformálódás* jelenségét mint nyilvánvalóbbat és kiterjedtebbet e fejezet élére állítanunk. Ahhoz azonban, hogy az utód az átvevő fél lehessen, egész nemzedékeknek kellett a kultúrállagot még öelötte felhalmozási folyamat útján gyarapítaniok. A genesis logikája alapján tehát a kultúra *megformálásának* jelensége áll az élen. Ugyanazon erő az új létrehozatalára és a szabad önkialakításra, amely legfejlettebb késői formájában a görögöknél az autonóm individuum megszületéséhez vezetett, gyengébben és sokféle módon elfedve már mindig is mozgolódóban volt.

Ez által az erő által nem vagyunk soha passzívak befogadókként sem, hanem kiválaszthatjuk a tradíció rajtunk megtörő folyamából azt, ami nekünk megfelel, s módosíthatjuk azt kívánalmainknak megfelelően. Eleven korokban minden tradíció csak „megtört tradíció” (Tillich), mert a jelen spontán ereje és kritikája átalakítja. Gyakran úgy tűnik, mintha a tradíció készakarva csak azért lenne oly szigorú, hogy megalázza az egyént. A valaha tartalommal gazdag rutin üres rutinná fajul: ilyenkor a hűtlenség magasabb rendű erény a hűségénél. Igen könnyen

hajlanak a népek arra, hogy hagyományaikat túlságosan is megszilárdítsák és megmaradjanak mellettük a mozdulatlanság állapotában évszázadokon át. Innen az, hogy oly gyakran a zárt életformákba kívülről betörő és még alacsonyabb kultúrszinten álló barbárok írják történelmet. Ezek mozgásba hoznak. Épp mivel kevesebb múlttal rendelkeznek, még több a jövőjük.

Minden pillanatban összetalálkozik az, ami már megformált és ami még megformálódásra tör. Ezek ketten alkotják létünk kettőshangzóját. Mindig is egyszerre „determinált és determináló alakzat“ vagyunk (Goethe). De míg a determináltság azonos marad önmagával, már magától értetődővé és hús-vérré vált bennünk, a determinálás az e pillanati hatás, az aktualitás és az újszerűség előnyével bír. Ezért hajlamos az ember arra, hogy a töle magától létrehozottat – melyet a görögök és az újkor óta vonzóbbnak is tart, mivel individualitása nyilvánul meg benne – , azt, amit aktíve ő fűz a hagyományhoz és ami által megkülönbözteti magát elődeitől, túlértékeli, noha a nagyobb hangsúly mindig a már meglévő van. Az ember úgy áll a dologgal, mint a Föld forgásával, amit – mivel annak maga is része – nem észlel, ezzel szemben minden más mozgás, mely ahhoz képest csak elenyésző, feltűnik neki.

IV

Kultúra és történelem

Ahogy az ember népről népre, korszakról korszakra kultúráját mindig másképpen formálja meg, úgy azzal együtt – önmaga létrehozójaként – magának is más-más formát ad. Ez nemcsak így van, hanem így is kell, hogy legyen, és jó, hogy így van. Csak e formák váltakozásában tudja kinyilvánítani és hathatossá tenni formáló lendületét és individualitásainak sokaságát. E formákon belül vannak ugyan rangkülönbségek, de nekünk nincs fogódzónk ahhoz, hogy előnyben részesíthessünk akár egyetlen egyet is az összes többi rovására. Nincs az ember lényegében olyan örökségként veleadott célkép, amelyet ugyan csak ritkán ismerne fel és még ritkábban érne el, ami felé igyekezni azonban ő mégiscsak elhivatott lenne. A természet teremtményeitől eltérőleg az ember végtelen sok különbséget felmutató módon létezhet. Ő a radikálisan variálódható és variálódó lény. És a variációknak ez a skálája számára nem marad külsődleges, míg egy élesen körvonalazott mag benne minden kultúrán keresztül állandóként és önmagával azonosként megmaradna. Az emberlét váltakozó formái módosító hatással vannak legbenső lényére, még arra is, amit mint leginkább magától értetődöt igaznak tart és amiről cselekedeteit szemlélve úgy véli, annak érvénye abszolút. A történelem nem csupán egy közömbös keret, amin belül oly események zajlanának le, melyeket ő lényegileg nem befolyásol és melyek egy velejűkben töle függetlenül létező, valami örökkévalótól meghatározott életnek lennének az eseményei. A történelem a mi totális sorsunk. Nem esünk szét egyrészt egy történelmileg megszabott és másrészt egy a történelemből kiemelt, történetfeletti benső zónára,

amelyben minden közvetítés nélkül mi magunk lennénk és semmilyen idegen hatalomnak nem lennénk alávetve.

Kultúrlényként az embernek ilymódon egyúttal történeti lénynek kell lennie. Történeti lény, *mert* kultúrlény. A kulturalitás anthropinonjától függ a történetiség anthropinonja. Nem az emberlét örök platóni ideája jellemzi, melyet bármennyire is félreismerne és melyhez bármennyire is hűtlenné válnék, az mégis elveszíthetetlenül fölötte lebegne, hanem épphogy történelmének változékonysága és kontingens volta jellemzi, melyért ő maga viseli a felelősséget.

A filozófiai antropológia ezért csak történeti antropológia lehet. Amit ma egzisztenciáléknak neveznek, az semmiképpen sem az emberi lénynek mint olyannak időtlenül mindent átvészoló öröksége, valójában ezek is váltakoznak kultúrák és korszakok szerint, melyek átviszik az egyes emberekre a mindenkori egzisztenciált. Saját egzisztenciáléi vannak a római kornak vagy a barokknak. Lelkünk transzcendentális alaprétege, melyből minden származik, nem valami azonosnak megmaradó legvégső valóság, hanem még nála eredendőbb kiindulóponttal rendelkezik a történelemben. A transzcendentális alany már maga is származéka a még transzcendentálisabb mindenkori kultúrának.

Erich Rothacker ezt a gondolatot könyveiben és előadásaiban egy életen keresztül ismételte. Ki figyelmeztetett rá? Nem is akartak figyelmeztetni rá, mert – mint egy szakadéktól – visszariadtak a historizmus végső konzekvenciájától, a történelem változásaiban ugyanis még mindig meg akarták őrizni a változhatatlanság menedékét. Stat crux dum volvitur orbis! [Áll a máglya, de mégis forog a Föld!] Mégis ki kell mondanunk: az abszolútumról bebizonyosodik, hogy időn *belüli*.

Ami a történelem alatt helyezkedik el mindent átvészoló emberi struktúraként, az csak a történetiség: az a feladat s az az erő, hogy diszpozícióinkat mindig újabb tartalommal töltjük meg, ill. hogy ne akadályozzuk meg feltöltődésüket. Az ember struktúrája inkább előfeltételekből áll, semmint végső beállítódottságokból.

*

A görögök úgy vélték, az embert az ész irányítja, mely egy úgyszólván történelmen kívüli pontról mindig és mindenütt ugyanazt az időtlen igazságot látja meg. Ez az irányítás lenne hivatva a történelmi tradíciók, az időn belül létrejött hagyomány révén zajló irányítás felváltására. Ezért van az is, hogy hisznek „az“ emberben, aki néptől és kortól függetlenül léteznék. Egészen másként állt a helyzet a rómaiaknál: ők mindig is tudatában voltak annak, hogy azt, ami bennük legértékesebb, a múltjuk táplálja, s épp ezért helyeselték és hangsúlyozták is, hogy a jelen az „origines“-ből [az eredetekből] vezetessék le (Varro). Nemcsak az ősök képmásait állították fel házaikban, akik ilymódon elevenen maradó mérceként utódaik életét állandóan mintegy szemmel tartották: szívósan lelkiismeretes folyamatossággal ragaszkodtak öröklött intézményeikhez, a mos maiorum-hoz [eleik erkölcséhez] annak valaha rájuk maradt

formájában. Egész hasonlóan tapadnak a zsidók is megkerülhetetlenül és a megmerevedés veszélyét vállalva a világ korai idejében velük közölt törvényhez s „atyáik szokásaihoz“, melyek belenyúlnak egészen a mába s annak őket hordozó alapzatát képezik. „Dícsérjük a híres férfiakat és atyáinkat, egyiket a másik után! ... Az emberek az ő bölcseségükről szólnak s a hitközség dícséretüket hirdeti“ (Jézus Szirách, 44. fej.). Miként a rómaiak jól tudják: *consuetudo altera natura* [a szokás második természet], úgy Philonnál is ez áll: „a szokás a legerőszakosabb dolog a világon“, „hatalmasabb a természetnél“. A „szokás“ szót „tradíció“-val is behelyettesíthetnénk. Ez az eleven élő történeti tudás talán azzal függ össze, hogy a rómaiak és a zsidók *alapított* népek s ezért, hogy azok maradjanak, amik, mindig is alapító dokumentumukra támaszkodva kell élniök.

Ugyanígy tudja a keresztény, hogy nem lenne ugyanaz az ember. ha Krisztus előtt élt volna, aki meghalt érte és megváltotta. Személyes létértelmezése történelemértelmezésén alapszik: tagja az Ádám miatt elbukott, Krisztustól ismét felemelt s az utolsó ítéletet váró emberiségnek. A történelem tehát itt az egyes ember számára, mint ahogy fogalmaztak, „a megváltás szempontjából relevánssá“ válik, úgyhogy történelme nemcsak tényszerűen megalapozója, hanem a tudás történelméről éltetője is.

Csakhogy a rómaiak, a zsidók és a keresztények nem adtak antropológiai formát annak, ami számukra a maguk különletét illetően teljességgel tudatos volt, hogy ti. az történelmileg meghatározott volt. Nem jutottak el azon általános felismerésig, miszerint az ember egyáltalában a történelem terméke. Ezért tudásuk filozófiai szinten nem vehette fel a versenyt a görögök emberképével. Ez csak akkor lehetséges, ha azt szintén filozófiai szintre emelik.

MÁSODIK RÉSZ

AZ EMBER ÉS OBJEKTIVÁCIÓI MINT KÖRKÖRÖSEN VISSZAKAPCSOLÓDÓ RENDSZER

AZ EMBER MINT AZ OBJEKTÍV SZELLEM HELYE

I

Az objektív szellem mint jelenség. Annak kétrétüisége

Az emberi szellem nemcsak arra képes, hogy befogadóként ismeretekre tegyen szert, a szépséget szemlélje vagy attól, ami szent, megrázkódtassék. Teremtő szellem is. Képes arra, hogy dolgokat saját ötletei alapján formáljon meg, hogy olyan képződményekkel gazdagítsa a világot, melyek az ő bélyegét viselik és örökre tanúskodnak. Ami eddig csak az alany oldalán, az emberi szellemben létezett, az most egy anyagi szubsztrátumban jelenik meg, melyben lecsapódott és szilárd alakot öltött. A szellem önmagából kiindulva átvándorol a tárgyak, az objektumok világába. Az objektív szellem formáját ölti magára.

Az objektív szellemnek van egy területe, mely itt igen egyszerű példaként szolgálhat: a szerszámoké. Lehetséges, hogy eredetileg az ember kezének élével választotta szét a dolgokat. Később erre éles köveket használt fel. Azután a köveket mesterségesen még élesebbé tette. Ily módon a szétvágás gondolatából megszületett, mint eszköz, a kés. E gondolat már eleve valami anyagira célzó gondolat volt. Egy szellemi képzet az eszközben reális valamivé alakult át, objektíválódott benne. Így az eszköz minden külső realitás ellenére is magán hordja a szellem nyomát. Objektívvá vált szellemi tartalom ez, objektív szellem.

A képesség az objektív szellemre az ember alapképessége. Ha az objektív szellem egy képződményére bukkanunk, akkor az éppoly csalhatatlanul jelzi az embert, mint ahogy fizikai megjelenése vagy lelke jelzi. A „szervkivetítés“ (Alsberg) egy önálló képződménybe az állatnak csak igen korlátolt mértékben sikerül. Létezik egy régi kérdés: min ismernénk fel egy idegen bolygón élő lényekről, hogy velünk mint emberekkel rokonok, noha esetleg egészen másként néznének ki? Volt, aki azt válaszolta: azon, hogy ismernék a matematikát. Hans Jonas: azon, hogy festeni tudnak. Egy más válasz: az objektív szellemen.

A szellemi objektívációt hordozó szubsztrátumnak semmiképpen sem kell mindig az emberről leválasztottnak, világszerűnek lennie, mint ahogy a felhozott példa alapján hihetnők. Az ember gondolkodásával és magatartásával maga is szubsztrátuma lehet az objektív szellemnek. Csak az a döntő, hogy az a szellemi tartalom, melyre velük irányul, a maga részéről le legyen választva az alanyok aktusszerű szellemiségéről, hogy az felőlük nézve önálló legyen. Az objektív szellem nemcsak a szerszám, hanem az azt illető helyes eljárási mód is, melyet mindenkinek el kell sajátítania, aki azt alkalmazni akarja. Nemcsak a műalkotás az, hanem az a korra jellemző specifikus stílári hagyomány és a vallás is, melyből származott. Vagy tegyük fel – Hans Freyer egy példáját követve –, hogy egy embercsoport elhatározza, egyszer böjtöl egy napot. Amíg csak ennyit tesznek, a maguk szubjektív szelleme irányítja őket. Minden évben azonban megismétlik a böjtnapot. Eredetileg ez is elhatározáson alapszik. De az idők folyamán a böjti nap annyira meghonosodik náluk, a csoportnak oly tartós és magától értetődő intézményévé válik, hogy most már nem azért böjtölnek, mert így döntöttek és mert böjtölni akarnak – magától talán egyiküknek sem jutna ez eszébe –, hanem azért böjtölnek, mert az már intézményesített lett, mert „az ember“ e csoportban hagyományyszerűen böjtöt tart ezen a napon. Most tehát az ember már nem csak saját akaratát valósítja meg, hanem – esetleg akaratával ellentétesen – általános szokáshoz igazodik, eleget tesz egy az adott csoportban uralkodó formának, hagyományos életmódnak. E perctől kezdve objektív szellemmel van dolgunk – teljesen függetlenül attól, hogy emberi alanyoknak [tehát nem valami emberen kívülinek, szűkebb értelemben véve: objektívnak] kell a szóban forgó szokást elfogadni ahhoz, hogy az érvénnyel rendelkezék, és nekik kell azt végrehajtása folyán gyakorolniok.

Ezzel megkülönböztettük az objektív szellem két alapformáját. De az objektív szellem minden formájában közös egy dolog: ahhoz, hogy egy szellemi tartalom egy itt és most gondolkodó szubjektív szellemről leválva létezzék e világon, kell, hogy legyen egy szubsztrátuma, amelyhez kötődhessék. Csak ez a szubsztrátum teszi számára a leválást lehetővé. Az objektív szellem tehát minden formájában két rétegből áll. Szétesik egy előtérre és egy háttérre, vagy [függőlegesen elképzelve] egy érzékletes alapzatra és egy ettől hordozott voltaképpen szellemi emeletre. Vegyük például a nyelvet. Minden szó bázisát egy hangsor képezi. Ez az érzékelhető valami azonban nem minden. Valójában felszólít ez bennünket arra, hogy megértsük a vele tartós hozzárendeltség révén összekötött *jelentést*. A pontosan így és nem másként megformált érzéki rétegnek – ennek a hangsornak – megfelel azok számára, akik e hozzárendeltséget megtanulták, egy pontosan meghatározott *értelem*. A „kézzel fogható“ [anyagi, kiterjedt] forma utal a kézzel nem fogható értelemre.

Szervezeti formák, így az állam és az egyház, társadalmi alakulatok és technikák, intézmények, mint a parlament, gazdasági rendszerek, mint a kapitalizmus, képződmények, mint a szerszámok és a műalkotások, valamennyien rendelkeznek sajátos létmóddal és

törvényszerűséggel. Igaz, hogy a szubjektív szellem teremti őket meg és továbbra is az hordozza őket. De mielőtt létrejöttek, ennek ellenére bizonyos mérvű önállósággal és szilárdsággal állnak vele szemben. Az ember mint már mindig eleve meglévővel kerül velük szembe, éppúgy, mint a külső természet tárgyaival, s éppoly kevésbé tud valamit is változtatni rajtuk, mint azokon. Eleget kell tennie a követelményeknek, amiket azok állítanak fel vele szemben. Az istenségnek a tiszteletet előírt szertartás szerint kell megadni, a nyelvet helyesen kell beszélni. Lehetséges még az is, hogy az együttélés társadalmi formái és erkölcsi szabályai az egyes emberre kényszerként nehezednek, velük szemben azonban akarata ellenére is tehetetlen. Az, hogy őket valamikor emberek határozták meg, hogy a közösség mint egész elvben ismét hatályon kívül helyezhetné őket, nem csökkenti érvényük meggingathatatlanágát és sérthetetlenységét, már ahol és ameddig éppenséggel érvényesek. A konfliktus pusztán lehetősége köztük és az egyes ember között maga is bizonyítéka objektivitásuknak. A valóság gazdagságának félreismerését jelenti, vaktságot a léttel szemben, ha kizárólag lelkiekre vezetik őket vissza.

II

Részterületek és felosztások

Az objektív szellem jelentős területeit a magatartási szabály fogalmával foglalhatjuk egybe. Az, amit teszünk és ahogy azt tesszük, legtöbbször nem spontánul fakad belőlünk, noha gyakran ezt tételezzük fel, hanem velük egy már mielőttünk megvolt és régen kialakított formát töltünk ki, melyet csupán meg kell valósítanunk. Adva vannak annak a formái, ahogy a dolgokkal bánnunk kell: a gazdaság és a technika; ahogy embertársainkkal szemben viselkednünk kell: az illem és a szokás, másféle módon a nyelv is; ahogy azzal, ami felettünk lakozik, közlekednünk kell: a kultusz.

De az objektív szellemhez tartozik az embercsoportok társadalmi felépítése is, rétegződésük uralkodókra és szolgálókra, tagolódásuk alcsoportokra, felosztásuk funkciók szerint. Ez a felépítés is emberektől meghatározott forma, melyet továbbadunk és a későbbiek átvesznek. De ez nem annyira magatartási, mint inkább stabil forma. Elemi adottságként már megelőz minden egyedi magatartást.

Irányító formáknak azonban nemcsak magatartásunk van alávetve, hanem gondolkodásunk és érzelmi világunk is. Azt, ahogy a dolgokat felfogjuk, összekapcsoljuk és értékeljük, nem mi magunk dolgoztuk ki. A világnézetet és az értékrendszert már készen kapjuk. Benső életünk is az adott időben és helyen szokásban lévő, eleve megszabott vágányokon halad.

Külön problémát jelent mindennek kapcsán a közösség tudásanyaga. A közösség ezt is az idők folyamán szerzi meg és bővíti ki, ezt is átveszik a későbbiek és csupán felhasználják mindenkor jelenükben. Ennyiben nem húzódoznánk attól, hogy a tudásanyagot is az objektív

szellem egyik területének minősítsük. De nagy különbséget jelent mármost az, hogy a szokásokat, szerszámokat stb. kitaláljuk, ismeretekre viszont felfedezések útján csak szert teszünk. Azokat kidolgozzuk, ezekkel megismerkedünk. Ha mármost az objektív szellemhez azt soroljuk, ami az emberi szellemből ered, amit az hozott létre, akkor úgy tűnik, a tudásanyag kihull e definícióból. Az embernek ugyan meg kell erőltetnie magát ahhoz, hogy kivívjon magának igaz felismerést, de ennek ellenére azt voltaképpen nem maga teremti meg, hanem rátalál, osztályrészeül jut. A különbség a következőben is megmutatkozik: a tudásanyag is variálódik ugyan népek és korok szerint, de míg ezt a variálódást minden más kultúrterméknél mint valami végsőt elfogadjuk és pozitívnak tartjuk, a tudásnál csupán átmenetinek és meghaladandónak. A tudás afelé tendál, hogy globálisan elterjedjen és végleges formát öltjön, az igazság ugyanis *egy*. A tudás tehát alkalmasint csak részben tartozik az objektív szellem területéhez, más vonásaival túlnyúlik azon. –

Mostanáig az objektív szellemnek csak azt a felét tárgyaltuk, mellyel az az élet folyamatának egyik formáját alkotja. De mint ahogy már egy kezdeti megkülönböztetés során utaltunk rá, emellett létezik még az anyagilag lecsapódott és rögzített objektív szellem is. Az életfolyamat formájának esetében úgyszólván az emberi élet maga, a mi gondolkodásunk és cselekedeteink képezik az anyagot, melyre a szellem ráépül. A szokások csak annyiban élnek, amennyiben elismerjük és foganatosítjuk őket. Ezzel szemben a világ dolgaiba bevonult szellem sokkal inkább csupán önmagára van szorulva. Ugyan ennek a rendeltetése is az, hogy az emberek ismét magukba fogadják. De az ember ennek nem szubsztrátuma, hanem csak végső vonatkozási pontja.

Lehetne önállótlán és önálló objektív szellemről beszélni. Az önállótlán az, amelyik életfolyamati formaként az őt hordozó és megvalósító életre van utalva. Vele szemben az önálló objektív szellem a maga anyagát önmagában hordozza. Azt is mondhatnók: élt és materializálódott objektív szellem. Vagy: az életfolyamat formája és képződmény.

Bizonyos átfedések kétségkívül addódnak abból, hogy a folyamati formák is rögzülhetnek: pl. a jogi gyakorlat rögzülhet jogszabályokban. Az írás feltalálása óta minden kodifikálható: egy nyelv pl. szótárakban és lexikonokban. Míg egy nyelv általában elhal, mihelyt senki sem beszéli, az írásbeliség révén „holt nyelvként“ még tovább létezhet. Létformája ez esetben hasonlatos a materializálódott képződményéhez, noha magában véve csak folyamati forma. A tudás is – melynek különleges helyzetével már foglalkoztunk – eredetileg folyamati forma [az ismeretszerzés és ismerettudatosítás tudati folyamat!] s részben az is marad; a tudomány révén azonban annyi tudás halmozódik fel és rögzül könyvekben, hogy végül is legitím helye, úgy tűnik, már nem a tudással rendelkező személyben keresendő, hanem ezekben a könyvekben s így a materializálódott szellem oldalára kerül át. Egy tudományos könyv a műalkotáshoz hasonlóan önállósággal rendelkezik.

A materializálódott szellemen belül – Freyert követve – eszközök, művek és jelek között tehetünk különbséget.

III

Önállóság és visszakötődés az emberhez

Mint ahogy más említettük, az önálló objektív szellem lényege magának az életnek a megformálásában áll. Ebben bennfoglaltatik az, ahogyan valamit csinálni kell, ahogy gondolkodni és amiben hinni kell. Az egyes ember abban a közösségben, melyben felnő, ezeket a megformálódásokat mindig is mint kollektív tulajdont, mint tőle függetlenül létező és rá készen váró dolgokat leli fel. Éppoly kevésbé tud rajtuk változtatni, mint ahogy létre sem ő hozta őket. Mint valami objektívval kerül szembe velük.

Ezen objektivitásuk ellenére sem lebegnek azonban a távoli elszigeteltség állapotában felette, hanem éppúgy szükségük van rá, mint ahogy neki rájuk. Csupán üres formák, melyek csak annyiban léteznek, amennyiben az ember számára érvényük van s amennyiben az eleven tartalommal tölti meg őket. Teljes értelemben vett létezővé csak az által válnak, aki aktualizálja őket, meghatározó hatásuk alá kerül és keretükön belül él.

A folyamati formák önálló objektív szelleme a dolognak mintegy csak egyik felét alkotja, melyet az életnek még ki kell egészítenie. Ezzel szemben az önálló objektív szellem a maga önállóságát épp azzal bizonyítja, hogy képződményei az őket a létezés állapotában megtartó anyaggal nem csak kívülről egészülnek ki, hanem azt, emberen kívüliek lévén, már eleve magukon hordják. Magukban véve is léteznek, részei a világnak, függetlenül attól, hogy tárgyai-e egy ember szemléletének és az belevonja-e őket a maga életébe. Ők is hozzá vannak ugyan rendelve az őket magába fogadó emberhez s értelmüket is csak ebben találják meg. De az ember csak immár készként fogadja őket magába. Az, hogy ez az emberek részéről megtörténik, nem alkotja létezésük részmozzanatát.

A folyamati formákat ezért állandóan szubjektív folyamattá kell változtatni, újra meg újra reprodukálni kell őket. Mivel nem egyes emberek dolgát képezik, hanem egész, korszakokon keresztül fennmaradó népekét, ezért ők is viszonylagos tartamra tesznek szert. De ha nincsenek olyan emberek, akik állást foglalnak mellettük és megvalósítják őket, akkor feledésbe merülnek és elvesznek a világ számára. Ezzel szemben a világ anyagában megformált képződmények fennmaradása független attól, hogy van-e ember, aki magáévá teszi őket. Saját maguk megszilárdult volta a támaszuk. Ezért egyik hajtóereje az alkotónak a megörökülésre irányuló emberi törekvés. A műalkotás a pillanat számára maradandóságot biztosít.

Márvány s királyi arany oszlopok

Nem élük túl hatalmas versemet

(Shakespeare: 55. szonett. Szabó Lőrinc fordítása)

De nemcsak a szentélyben kultikus tisztelettel övezett szobor tart tovább évezredeknel, hanem a törmelékekben meghúzódó szobor is. Ezért élhetnek meg a képződmények reneszánszokat: ha hosszú időn keresztül nem ügyeltek is rájuk vagy akár eltűntek is, az ember hirtelen ismét felfedezheti és újra megértheti s csodálhatja őket. Mint ahogy a fáraósírból származó búzaszem még ma is csírászni kezdhet, úgy az objektív szellem hosszú lappangási idő multával is újfent életre kelhet.

A képződmények azonban az élettől különböző távolságban helyezkednek el. Az eszközöket, mint a fegyvert vagy a kocsit, teljes anyagi önállóság jellemzi. Ember nélkül is *vannak*. De ennek ellenére nélküle valahogy félbemaradtaknak tünnek. Önállóak ugyan, de nem teljes léteznek. Egész struktúrájuk és feladatuk alapján önmagukban még nem elégségesek, hanem túlmutatnak önmagukon egy emberi cselekvés irányában, melynek fel kell használnia őket. Csak alkatrészei ennek a cselekvésnek, mely mint alapra rájuk épül s céljai szolgálatában maga helyett dolgoztatja őket. Csak az őket igénybe vevő cselekedettel együtt alkotnak egészet. Mi egy ház, amiben senki sem lakik, egy ruha, amit senki sem visel? Minden anyagi megszilárdultságuk dacára voltaképpen nem többek olyan szokásnál, melyet senki sem követ.

Az eszközzel hasonlítsuk most össze a műalkotást (minek során pillanatnyilag figyelmen kívül hagyhatjuk, hogy eszközök is lehetnek művészi alkotások). A mű is az ember kedvéért létezik, aki is szépségét megérti és élvezi. Emberre vonatkoztatottsága azonban mégis más jellegű, lazább, nem elsődleges, mint az eszköz esetében, hanem csak másodlagos. Aki egy művet magába fogad, nem ugyanabban az értelemben felelteti meg azt rendeltetésének, ahogy a ruhát az, aki felveszi, rendeltetésének megfelelővé teszi. Nem helyezi olyan összefüggésbe, amely egyedüli előfeltétele annak, hogy értelme kiteljesedjék. Az ember egy műalkotáshoz mint műalkotáshoz nem cselekvőleg viszonyul, hanem szemlélődőként. A szemlélődés a mű számára csak olyan, mint egy érintő, mely a körhöz kívülről hozzátevédik, de mit sem ad hozzá. A műalkotás értelmét sokkal inkább önmagában hordja, elegendő önmagának, kívülről nem szorul kiegészülésre. Nem nyer semmit azzal, hogy valaki megcsodálja, és nem is vesz semmit, ha senki sem méltatja figyelemre, ha csupán egy Balzac-féle chef d'oeuvre inconnu. „Saját magában üdvözülni a szép“! (Mörrike: *Egy lámpára*. Szabó Lőrinc fordítása.) Ha a legnagyobb elragadtatást váltja is ki, ha valaki egészen belefeledkezve él, még akkor is távolság van mindig közte és az adott ember között, mindig megmarad vele megközelíthetetlenül szembenállónak. Soha nem tagolódik be eszközként az élet összefüggéseibe, mindig kívülről marad az emberi gyakorlatnak és a minden közvetítés nélküli valóságnak.

A műalkotás illetően értelmezése ellen felhozható lenne, hogy csak a képzőművészetre áll. Egy képpel vagy szoborral szemben egy költemény semmiképpen csupán szemlélődést követel meg. Csak akkor ébred igazi valójára, ha felolvassák, ha hangvarázsa hangot is kap. Ugyanígy

szükségeli a színdarab, hogy színre kerüljön, a zenemű, hogy el is játsszák. A papíron lévő hangjegyek csak képzetszerűen léteznek, csak ha hangszereink vagy hangunk hangzást kölcsönöznek nekik, segítjük őket hozzá teljes realizációjukhoz, segítjük világra a jelből azt, amit jelez. Ennyiben mégiscsak tevékenységünkre apellál a műalkotás is, magára irányítva az élet egy folyamatát. Sőt, erre az életfolyamatra még jobban rá is van szorulva, mint az eszköz. Az eszköz ugyan kétségtelenül csak felhasználása révén nyer értelmet, de már önmagában is teljes értelemben vett létező. A zenedarabok és a színdarabok ezzel szemben csak azáltal válnak teljes értelmű létezőkké, hogy előadjuk őket. E vonatkozásban ismét csak jobban hasonlítanak a folyamatok formákhoz, mint amilyenek például a szokások, amik is teljes értelmű létezővé csak akkor válnak, ha itt és most követjük is őket.

Döntő különbség rejlik viszont abban, hogy egy szokásnak semmi egyéb célja nincsen, csak az, hogy életünkben kövessük, hogy éljük őket, míg a zenénél az, hogy eljátsszuk, nem cél – a célja már önmagában van –, hanem csak előfeltétel, lehetővé tétel. Ha követünk egy szokást, akkor a szokás emberi létünk szolgálatában áll; ha viszont zenét adunk elő, akkor megfordítva magunkat állítjuk a zenemű szolgálatába. Élünk a szokásokkal, mert azok az életnek irányt, tagolódást, támaszt adnak; a zenét ezzel szemben mint kívülálló valamit adjuk elő. Nem az eljátszás mint cselekvés kedvéért játsszuk el, hanem ez csak segédeszköz, hogy a mű elhangozzék és így célját megvalósítsa. A zene voltaképpen hozzárendeltségi pólusa elvégre nem is az, aki játssza, hanem aki hallgatja (még ha az egyben azonos is lehet a muzsikálóval). A zene hallgatója számára azonban a zenedarab éppúgy transzcendens, éppoly kevésbé érinti a darabot az, hogy részt kapunk belőle, mint bármi más műalkotást. Az, hogy végső megvalósulásának az előadás is tartozéka, éppoly kevésbé változtat ezen, mint ahogy a zenejátás bizonyos alkalmakkor, csakúgy mint előadásának módja is „szokássá” válhat.

Tény azonban, hogy minden transzcendentalitás ellenére a legobjektívabb szellem, a műalkotásé sem közömbös ugyanabban az értelemben azzal szemben, hogy felfogják-e vagy sem, mint ahogy a természet közömbös a maga megismertségével szemben. Annak, hogy önmagának elegendő, az szab határt, hogy mégiscsak arra van teremtve, hogy érthető legyen, hogy meg is értsék, és ha már nem lehetne megérteni, akkor értelmét vesztené. Ahogy az objektív szellem a szubjektívől származik, úgy ismét be is akar abba hatolni s azt kívánja, hogy az fogadja vissza magába. Georg Simmel ezt a szubjektív szellem diadalának nevezte az objektív felett. Mi ugyanis egy piramis értéke fellahok között, akikre monumentalitása és rejtélyessége hatni már nem képes? Mit érnek hieroglifák, melyeket már senki sem tud megfejteni? Mit ér Baudelaire joyau enseveli-je, eltemetett ékszere? Valamennyiük léte mintegy megváltatlan. Elvileg azonban a későbbben élők által újra megválthatók, akik is a rejtett kincset felfedezik és kialakítják magukban a megértéséhez szükséges érzékenységet. De mi történnék akkor, ha az egész emberiség elpusztulna, míg művei közül sok továbbra is megmaradna? A hegyek és a tenger nem veszítene

akkor semmit, azok a művek azonban gyökerként lógnának a levegőben s célpontjukat elvesztették volna.

Egyfelől tehát az objektív szellem e világhoz tartozó valami, materializálódottként önálló s a műalkotásokban még elégséges is önmagában. Másfelől viszont mindig is rá marad utalva arra, hogy az élet aktualizálja, hogy visszatérjen a szubjektív szellembé. Nem választhatjuk le róla gondolatilag az embert, aki a benne rejlő értelmet ismét világra segíti. Független az embertől és mégis körülveszi őt az emberlét legkülső köre. Az objektív szellem olyan, mint Isten, aki az ens realissimum és mégsem „tud nélkülem élni egy pillanatra sem“. Alkalmazhatnók rá Hölderlin sorait:

denn immer suchen und missen
Immer bedürfen ja, wie Heroen den Kranz, die geweihten
Elemente zum Ruhme das Herz der fühlenden Menschen. (*Der Archipelagus*, V. 59-61)

IV

Az objektív szellem teljesítményei

Az objektív szellem első teljesítménye objektivitásán magán alapszik. Amíg a gondolatok és az érzések csak a lélek mélyén tömörülnek s nyúlnak egymásba, egyfajta formátlanság marad az övék. Csak azáltal sikerül az embernek pontosítani és tagolni őket, hogy azt, ami benne volt, kihelyezi magából s vele szembenállóként szemléli. A kifejezés nemcsak tükörképe a benső életnek, hanem profilt kölcsönző és a képet felderítő tükör. Eltünteti azt, ami napfénynél nem állja meg a helyét, és megérleli, ami kifejlésre méltó. Ezt saját magán is konstatálhatja bárki, ha kimondja vagy papírra veti gondolatait: ezáltal azok egyértelműsége és lekerekítettsége, összefüggő sorrendre tesznek szert, amivel előzőleg még nem rendelkeztek. Csak az objektiválás teszi lehetővé számunkra, hogy gondolatainkat munka alá vegyük s tökéletesebbé tegyük.

Miután azonban ez az objektív oldalon megtörtént, visszahat ez a szubjektív oldalra is. A megtisztulás, melyen a szellem rajtunk kívül keresztülment, jellemzője marad még akkor is, ha bensőnkbe ismét visszatér. A kifejezés nemcsak azt szolgálja, ahogy azt Dilthey vélte, hogy megismerjük önmagunkat, hanem azt is, hogy valónkkal azonossá váljunk. Mivel tisztább képet vetít vissza magunkról, ezért e képnek most már létünkben is meg kívánunk felelni. A kifejezésen át vezető kerülőút révén növekszünk, egyszerre többszólamúvá és egyértelműbbé válunk. Ez áll mind az egyes emberre nézve, mind pedig egész kultúrákra is. Mivel egy kultúrkör tagjait állandóan kultúrájuk művei veszik körül, ezért azok megerősítik őket abban az irányban, mely az övék, s ők továbbfejlesztik azt a „lehető legmagasabb stílusú szintig“ (Rothacker), miáltal saját maguknak is stílust kölcsönöznek.

Az objektív szellem két további teljesítményét már gyakorta kiemelték. Egyfelől

rendelkezik a megőrzés képességével. Amit az emberek egyszer már igazságként felfedeztek, helyesként ítélték meg vagy a gyakorlat számára kigondoltak, az nem tűnik el ismét azon nyomban vagy létrehozójával egyetemben, hanem fennmarad hosszú időn át, elvben vég nélkül. Minden generáció átveszi az öt megelőzőtől és továbbadja az utána következőnek. Még mielőtt szó lehetne bármifajta történeti visszafordulásról a múlt felé, az objektív szellem már eleve a népek memóriáját képezi.

Az objektív szellem megőrző képességéhez felhalmozásra való képessége társul. Az egyes ember, még egy egész generáció is, korlátokkal rendelkezik, ami képzelőerejét és találékonyságát illeti. Az objektív szellemben ezzel szemben összegyűlik az, amit a generációk egész sora hozott létre. Évszázadok és évezredek munkájának felhalmozódott eredménye ő. A felhalmozódás e folyamata elvben soha nem ér véget. Még sohasem késő: mindig felvehető az objektív szellem állagába az, ami új, feltéve, hogy megőrzésre méltónak tűnik. Ezáltal ugyan a régít nagyon is gyakran elfeledik, megsemmisítik, módosítják. Gyakran azonban az új is csak egyszerűen hozzáadódik a régihez. A nemzedékek együttműködése révén, mégha mindegyikük csak egy kis építőkövel járul is hozzá, egy hatalmas, sokféleképpen tagolódó építmény jön ilymódon létre. Jóllehet az objektív szellem emberek műve, a fentiek okából az egyes ember az objektív szellemtől létrehozottal mégsem veheti fel sohasem a versenyt. Igaz, hogy gazdagabbá teheti vagy változtathat rajta, de mivel ő egyedül áll szemben egy egész falanxszal, e teljesítménye mindig is csak vesződséggel járó és nagyon is csekélyke lesz.

Amit az objektív szellem megőrzött és összegyűjtött, az a továbbiakban minden utódnak javára válik. Nem kell egyebet tenniök, csak azt követni, ami abban már eleve megformálódott, s e megismétlés révén azt aktualizálni. Ebben rejlik az objektív szellem roppant jelentőségű ökonómikus és tehermentesítő funkciója. Mindig is támaszkodhatunk már elődeink előmunkálataira, akik felfedezéseket tettek, szavakat alkottak, szokásokat alakítottak ki, stb., s ezekkel nekünk most már csak élnünk kell. Képzeljük csak el, hogy minden szerszámot, melyet használunk, magunknak kellene egyáltalában felfedeznünk és előállítanunk, hogy minden gondolatmenetet, melyen eszünket jártatjuk, magunknak kellene elsőként kiötlönnünk: cselekedeteink és gondolkodásunk ijesztően primitív és egyhangú nivóra süllyedne alá. Effektíve azonban a szerszámok és a gondolatmenetek már készen várnak ránk. Egyáltalában nem kell őket nekünk létrehoznunk, hanem haszonélvezői lehetünk mindannak, ami őseink minket megelőző teljesítménye volt. Értő fejjel pusztán át kell vennünk és magunkévá kell tennünk azt, amit a múlt általnyújt nekünk. Az objektív szellem ezzel a mi saját útunkat végtelenül lerövidíti. Megtakarítja nekünk az újra meg újra előről kezdés fáradsalmát. Sőt mi több: azáltal, hogy egész összegyűjtött gazdagsága a miénk lesz, olyan tartalmakkal ajándékozza meg életünket, amelyeket az a maguk egészében semmiképpen sem tudna önnönmagából meríteni. Száz meg száz dolgot tudunk megtenni és végiggondolni, amire egymagunkban sohasem jöttünk volna rá.

Ez nemcsak mennyiség dolga. Az elődöktől kidolgozott tudás tömegének köszönhetőleg, mely a későbbi élet rendelkezésére áll, ez az élet minőségileg is már mindig magasabb szinten kezd el dolgozni, mint amilyenre saját erejéből felkerülhetett volna. Hozzájön ehhez, hogy az objektív szellem nemcsak azzal lát el bennünket, amit mi ugyan hosszabb idő alatt, de mégiscsak szintén kidolgozhattunk volna, hanem olyasmivel is, amikhez sohasem juthattunk volna el. A pusztán gazdaságos, tehermentesítő funkció mellett van fokozó, magasabbra emelő funkciója is. Olyan dimenziókat nyit meg előttünk, amilyenekbe nélküle sohasem kerülhettünk volna be. Sok megoldásában és alkotásában oly mérvű éleseszüség, kombinációs készség s a megézés olyan mélysége és kifinomultsága nyilvánul meg, mely az átlagos individuum önmagán alapuló képességeit messze meghaladja. Nemcsak annak a gyűjtömedencéje az objektív szellem, ami amúgyis az emberiség útja mentén várt felszedésre, hanem annak is, ami valószínűtlen kegyelem volt. Még az sem marad számunkra teljesen ismeretlen és idegen, ami zseniális, mivel objektívalva az immár rendelkezésünkre áll. Azáltal, hogy a szellemi és lelki szintet, amire saját magunk erejéből fel nem lendülhetnénk, mások már előttünk elérték és formát is adtak neki, az ő útjuk követése mi magunkat is az ő szintjükre ragad fel. Ahelyett, hogy köznapiságunkkal meg kellene elégednünk, magasabb igény áll előnkbe. Lehetővé válik számunkra, hogy megnyíljunk a múlt teljesítményei előtt és részeseivé váljunk azoknak.

Az ílymódon elért nívóra nemcsak kívülről, passzivitásra ítélve tolódnak fel. Nemsokára természetessé válik számunkra az, hogy ezen a szinten mozogjunk, s ez most már a nekünk megfelelő szintnek tűnik. Az, amivel megajándékoztak és amit átvettünk, benső tulajdonunk, saját létünk alakját ölti magára. Ezért az is, amit most magunkból kiindulva teremtünk meg, immár differenciáltabb valami lesz, mert az elemibbnek és a durvábbjának létrehozatalát mint feladatot a korábbiak már levették vállunkról s mi építhetünk a tőlük lerakott alapokra. Az objektív szellem tökéletesedése ilyenformán visszahatva részesíti abban a szubjektív szellemet is. Noha amaz ebből származik, az objektívalódás révén mégis szert tesz a gazdagság és a kimunkáltság egy fokára, mely az objektív szellemet a szubjektívnek fölébe emeli, csak most váltja ezt meg s teszi teljesebb önkifejlését lehetővé.

A kultúra, így Georg Simmel, a lélek útja önmagához; a lélek csak azáltal talál rá önmaga kultúrájára, hogy megnyílik a kikristályosodott külső kultúra előtt és keresztülmegy azon. Másfelől viszont az objektív kultúra is célját és mércéjét abban leli meg, hogy a lelket „kulturálttá“ teszi.

Mint már azonban említettük, a szubjektív szellem azt, amit az objektív szellem vele művelt, a maga számára természetesnek érzi. Ez az érzés odáig megy, hogy elfelejti, mennyire csak az objektív szellemnek köszönheti azt, s úgy véli, mindez spontán kifejeződésként belőle magából tör csak fel. Hogy az ember épp így táplálkozik s öltözködik, hogy így és nem másképp viselkedik másokkal szemben s tiszteli isteneit, mindez, amire történelmileg tett csak szert és ami

csak speciális történeti formát képvisel, neki minden konkrét esetben annyira magától értetődőnek tűnik, mintha egyáltalában nem is lehetne másképp. Mivel kezdettől fogva a legtermészetesebb módon egy bizonyos kultúra veszi körül, nem vet számot azzal, hogy csak az vezeti és vezette el mostani normáihoz, és azt képzei, hogy azok az ő saját biológiailag örökölt normái. A maga teremtőerejét túlbecsüli, mert a már „előregyártott“ alkatrészeket, amiket csak felhasznál, sohasem veszi számításba kellőképpen jelentős tényező gyanánt. Hagyja, mint ahogy már Schiller gúnyolódott, hogy egy megformált nyelv költsön és gondolkodjék helyette, s eközben elhitei magával, hogy ő a költő. Sőt egyesek ahelyett, hogy hálásak lennének a már bevált tradícióból adódó útmutatásokért, amik jóakaratóan megóvják őket mindazon ostobaságoktól, melyeket teljesen magukra hagyva elkövetnének, s ahelyett, hogy még több ilyen útmutatást kívánnának maguknak, legszívesebben valamennyit felszámolnák és megint a dolgok elejére állnának, hogy ismét spontánul alkothassanak s csak magukat követhessék.

V

A visszaható megformálás a szubjektív szellem részéről

Mint már láttuk, nem tudjuk bárhogy is megérteni az objektív szellemet, még a leginkább „autonómnak“ tünőt sem az ember nélkül, akiben kezdettől fogva gyökeredzik és akire egész létét tekintve egyedül irányul. Kettejük mindegyike magában foglalja a másikat. A szubjektív és az objektív szellem csak egymás háttérül szolgálva válnak teljes egészükben láthatóvá.

Nemcsak úgy áll ugyanis a helyzet, hogy mi mindenkor is egy adott társadalmi formációba, erkölcsi rendszerbe, világnézetbe, stílári hagyományba, sőtobbibe születünk bele, amit el kell fogadnunk és aminek a törvényeit respektálnunk kell. El kell fogadnunk és respektálnunk kell a külső természetet is. Valójában mindez életünkbe látens lehetőségként olyannyira bele van fonódva, hogy szinte egész magatartásunk nem egyéb, mint azok állandóan megújuló aktualizálódása. Egyáltalában nem élünk eredendően mi magunkból, hanem pusztán megütjük az objektív szellem billentyűit, húrjainkon felcsendítjük dallamait, hangja gyanánt hozzásimulunk az ő formájához. *Termékei vagyunk saját termékünknek.* Noha genetikusan szemlélve, eredetileg a szubjektív szellem teremti meg az objektívet, megfordítva azonban később mégis az objektív szellem teremti meg a szubjektívet. Az ember úgy éli le a maga életét, hogy az objektív szellemet úgyszólván újfent szubjektívvé teszi, hogy a nyitott sémákat, melyeket az kifeszít előtte, valósággal tölti meg. *Az ember titka abban áll, hogy az objektív szellem, visszahatva rá, formát ad neki.*

Az ember nem testből és lélekből álló lény, melyet mindenekelőtt mint ilyent kellene

meghatároznunk és mely csak másodsorban tenné magáévá az objektív szellemet. Nem úgy áll a dolog, hogy teste és lelke ugyan a sajátja lenne, az objektív szellem viszont kívülről érkezne hozzá. Ez a különválasztás erőltetett és utólagos. Éppen úgy, ahogy természetes örökséget hordunk magunkban, hordozzuk az objektív szellem örökségét is. Amint a természet tesz minket azzá, amik vagyunk, úgy és nem kevésbé áll ez az objektív szellemre nézve is. Nemcsak kívülről befolyásol bennünket, hanem életteli hatékonysággal költözik belénk és válik lényünk részévé. Bárhol legyen is dolgunk az emberrel, akár már legkorábbi fejlődési fokain is, teremtménye ő az objektív szellemnek.

A nézetnek, mely szerint az objektív szellem kevésbé közvetlenül tartozik hozzá, kedvezhet az, hogy az ember minden egyéb előtt mint test és lélek jön a világra. Csak ezután, e kettőn mint előfeltételt képező alapzaton részesül az objektív szellem az ember részéről fogadtatásban és gyúrja őt át a maga képére és hasonlatosságára. Csakhogy pusztán azért, mert e behatás később veszi kezdetét, korántsem mondható kevésbé lényegszerűnek. Aki e behatásnak nem lenne alávetve, nem válnék a szó teljes értelmében emberré. Mint ahogy a nevelésben az apai nevelés felváltja az anyait, de mindkettőre egyaránt szükség van, úgy a természet mintegy az anyáknak s az objektív szellem az apáknak tekinthető. Mivel azonban minden más lény is természeti lény, az objektív szellem viszont csak az ember sajátja, ezért ez a *differentia specifica* képezi definícióját.

Láttuk már, hogy az objektív szellem fejlődik; minden népnél más arculattal rendelkezik. Amennyiben tehát formálólághat az emberre, mindenkoron újra meg újra másként formálja őt meg, történelmileg sajátos valamivé formálja. Mint az objektív szellemtől jellemzett lény, az ember egyúttal a történeti lény is. Csakis történelmi variációi alapján fedezzük fel azt is, hogy mennyi minden, amit naivul gondolkodva természetes adottságának tartanánk, igazából kulturálisan meghatározott. Tudjuk, hogy a különböző népek muzikalitása maga is különböző; de még észleleteik felépülése is más és más. Egy érzelem, mint a féltékenység, mely úgy tűnik, elemi erőként, spontánul tör ki a megcsalt szerelmi partnerből, korántsem általánosan emberi; sok nép nem ismeri. A szégyenérzet ugyan mindenütt fellelhető, de nem mindig vonatkozik ugyanarra: keleti nőknél sokkal inkább az arcra irányul, mint a testre. Az undor az emberhústól, az irtózás a rokonok közti házasságtól; a meggyőződés, hogy az ember magasabb rendű lény az állatnál, hogy test és lélek benne két különböző dolog: mindez természetesnek tűnik, noha nem velünk született, hanem történelmileg fiatal szerzemény, másoknál hiányozhat is és ismét leépíthető. „Minden korszak megteremti a maga pszichéjét“ (Vierkandt). Ezért kell még a pszichoanalízist is, mely pedig, úgy tűnik, a kultúra előtti ősrétegeket tárja fel, Japánban átalakítani, mivel a japán psziché másfajta, mint az európai. Az objektív szellemtől szükségszerűen, általánosságban végrehajtott megformálás csak a mindenkori történelmileg sajátosságossá váló megformálásban lesz konkrétta.

Az egyes embernél, aki egy korszak és egy nép megformáló erejének volt alávetve, éppoly kevésbé tudunk eltekinteni attól, amit ez nála okozott, mint attól, amit ő a természet hatásaként hoz magával. Ahogy a kultúrába mint olyanba való beágyazottság az embert mint olyant jellemzi, úgy jellemzi az egyes embert az, hogy egy meghatározott történelmi szituációba van beágyazva. Az ember kultúrlény, az emberek történelmi lények. Miként az ember mint természeti lény és mint kultúrlény nem vágható ketté, éppoly kevésbé vágható ketté kultúrlény volta és történelmi lény volta. Az, hogy épp ezeknek a történelmi behatásoknak van kitéve és nem másoknak, korántsem ad még hozzá valamit a már állítólagosan kész általános-ember voltaéhoz, hanem mindenki csak e behatások révén válik emberré, azáltal tehát, hogy ezek épp ezzé az egyszeri egyeddé formálják. Ezért ostoba játék az, ha gondolatban egy személyiséget a maga történelmi környezetéből egy másikba plántálnak át s például azt mondják, hogy II. Frigyes császár a maga korát 500 évvel megelőzte, vagy azt a kérdést teszik fel, vajon mi lett volna Raffael tehetségéből Ausztrália bozótjaiban. Az effajta eljárásnál téves módon kitörülhetetlen jellegnek minősítik az egyéneknél azt, ami náluk valójában az objektív szellem behatása volt. –

Az eddig itt megörzött perspektívát meg is lehet fordítanunk. E megfordítás talán valami alapvetőbbnek a felfedezésére képesít. Ám bárhogy legyen is ez, csak a két perspektíva együttese tárja elénk a teljes képet. Az objektív szellemből kiindulva, annak az emberhez füződő viszonyát kezdtük taglalni. Arra a megállapításra jutottunk, hogy az objektív szellem építi fel az embert. De mondtuk már kezdetben azt is, hogy még eredendőbbben az ember építi fel azt, hogy tehát az objektív szellem az emberből származik. Ez a felismerés ugyan kézenfekvőnek látszik. Az átlagember tudatában azonban mégsem jut egykönnyen érvényre, legalábbis nem hatja azt át oly mélyen, ahogy kellene. Arra hajlunk, hogy a minket körülvevő és meghatározó szellemi tradíciót „természetesnek“ vegyük (az, hogy az az istenektől származik vagy az ész követelményeinek felel meg, csak más megjelölés ugyanarra). Örök adottságként fogadjuk el. Mivel rendíthetetlenül szilárd, ezért úgy véljük, mindig is az volt.

A kulturális formákat illető felfogás hasonlatos a biológiai fajokat illetőhöz. A mindennapos tapasztalat csak arra tanít meg bennünket, hogy minden élőlény reprodukálja saját fajtáját s hogy annak tipikus jellegét egy sem veszítheti el. Ezért hittek az emberek azelőtt a fajok változhatatlanságában. Csak Lamarck és Darwin mutatták ki elsőként széleskörű tapasztalataik és gondolkodásuk új stílusa alapján, hogy a fajok létre is jönnek és változnak is. Ugyanígy látjuk általában csakis azt, hogy minden új generáció egyazon kulturális formát vesz újra át, és ezért ezeket szintén változhatatlannak tartjuk. Csak a differenciált gondolkodás számára válik világossá, hogy a kulturális formáknak is valamikor létre kellett jönniök s hogy állandóan tovább is fejlődnek, méghozzá az őket megteremtő embereknek köszönhetőleg, s hogy látszólagos változhatatlanságuk és örökkévalóságuk is nagyobb távolságból szemlélve szétoszlik és cseppfolyóssá válik. Igen gyorsan vagyunk készek a teremtetőerő magasztalására, ha költői

alkotásokról vagy technikai találmányokról van szó; de hogy másrésről nézeteink és intézményeink, hogy a tulajdonjog és a monogámia is emberek teremtményeire hozott művei – „csak“ emberi művek –, ennek ellene szegül bennünk valami s ezt csak akkor látjuk be, ha kifejezetten tudatosítjuk magunkban. S mégis tény, hogy minden kulturális formához éppannyira hozzátartozik az, hogy megteremtették őket, mint az, hogy tartósan fennmaradnak.

Az objektív szellem filozófiájának két oldala van. Amennyiben tárgyat önmagában szemléli, annyiban kultúrfilozófia. De amennyire az objektív szellem izolálható, ugyanannyira egyben az emberlét dimenziója is, az ember terméke és az ember megteremtője. Ha a filozófia ezt veszi tekintetbe, akkor antropológia. Hogy ezt megkülönböztessük attól az antropológiától, mely az embert például biológiai lényként vagy észlénnyként kívánja megérteni, ezt kultúrantropológiának nevezzük (mely egyben történeti antropológia is). Akár úgy fogjuk fel az embert, hogy őt az ész vagy az érzelem s az ösztön uralja, akár úgy véljük, hogy legbenső lényegét a tudattalan alkotja vagy az egzisztálás: mindez még mindig ugyanabban a körben mozog, mivel itt mindenütt csak mint egyes ember és csak mint alany lép látóterünkbe. Hogy mennyire egyetemességbe ágyazott, mennyire az adott objektív szellem birtokolása az, ami őt hordozza, és ő maga mennyire annak gyarapítója, ezt az embert az objektív oldal felől kiegészítő aspektust csak a kultúrantropológia veszi figyelembe.

Csak ez képes arra is, hogy a szellemtudományok számára filozófikus alapul szolgáljon, melyet azok régebben a pszichológiában kerestek – hasztalanul. A szellemtudományok a kultúra területeit és történetét kutatják; a kultúrantropológia feltárja az emberben azt, ami a kultúra „lehetőségének feltételét“ képezi. Az objektív szellemet, melynek fogalmát azok eleve feltételezik, a kultúrantropológia visszavezeti eredetére és funkcionálásának értelmére.

VI

Inkongruenciák és konfliktusok

Mindezideig az objektív és a szubjektív szellem közti viszonyt harmónikusként fogtuk fel. Az objektív szellem azonban a szubjektívnek nemcsak békés uralkodója, hanem zsarnoka is lehet.

Az objektív szellemnek nagyon is sikerülhet az, hogy a szubjektívét a maga már eleve egyengetett útjaira terelje. Ez esetben mindkettő egy húron pendül, sőt a szubjektív szellem azt is hiheti, hogy amit amaz plántált belé, endogén alapon belőle magából fakad. Mármint viszont kettejük közt sor kerülhet elidegenedésre is. A párhuzamosságból divergencia lesz. A szubjektív szellem most már csupán az objektív szellem szükségszerűségeinek végrehajtója, anélkül, hogy ezeket még a magáénak érezné. Inkább az objektív szellem felől él, mint önmaga felől.

Ennek az eltávolodásnak két oka lehet. Vagy az történik, hogy a szubjektív szellem a

tradicionális formák kérge alatt más irányba fejlődött. Ezek a formák ma immár megváltozott szükségleteinek és igényeinek nem felelnek meg. Nemsokára esetleg szét fogja őket törni és magából új formákat fog a világba helyezni.

Vagy pedig az objektív szellem az, ami immanens logikájának megfelelően a maga részéről továbbfejlődik és végül is, ámbár eredeti hivatása az volt, hogy az emberben találjon funkcióra, épp az emberek szükségleteit és képességeit figyelmen kívül hagyja (Georg Simmel). Már a görögöknél s egyre inkább a reneszánsz óta a kultúra egyes területei, a gazdasági élet és a tudomány, az állam, a művészet stb. autonómiára tett szert. Míg mindazideig valamennyien egy vallási központtal rendelkező összstruktúrába voltak beágyazva, mely mindegyiküknek kijelölte a maga helyét, most önállósulnak. Ez azonban egyúttal azt is jelenti, hogy mindegyikük végső célját immár csak önmagában pillantja meg s már csak a maga sajátlagos racionális törvényének megfelelően alakítja önmagát. Noha valamennyien az ember termékei, egy bizonyos ponttól kezdve kiszakítják magukat a kezéből és önálló életet kezdenek.

Ebbe a sajátlagos életbe azonban a továbbiak során bevonják követőjüként az embert is. Ő most már csupán azon objektív kultúrszféra képviselője, melynek szentelte magát, már csak annak az érdekében és annak a tökéletesítésén fáradozva cselekszik. Ahol elidegenedést várnánk, kétszeres azonosulás veszi kezdetét. Ahogy Nagy Frigyes magát az állam első szolgájának nevezte, úgy állunk valamennyien az autonómmá vált objektív szférák szolgálatában, melyekről már régen elfeledtük, hogy valaha önekik kellett *nekiünk* szolgálniuk.

Ennek a folyamatnak az ember felől nézve megvan a maga jó s a maga rossz oldala. Jó oldala annyiban, amennyiben a maguk sajátos racionális tökéletesítésére törekvő területek pontosan ezzel valami újat követelnek meg s ezáltal áttörnek a korai idők szigorú tradicionalitásán. Az embert, aki erőit az ő rendelkezésükre bocsájtja, produktívvá teszik. Egyben egyénítettebbé is teszik annál, amilyen eleddig volt, mert most már nemcsak a hagyomány és kortársai várnak el tőle valamit, hanem az objektivitás is, ami ezzel egyedüli tényezőként erőt és bátorságot ébreszt benne ahhoz, hogy merjen másmilyen lenni. Csak a kulturális területek autonómiája teszi az egyéneket is autonómmá. Ezzel együtt azonban nagy veszély is utat tör magának, mivel most már az ember nem a maga emberi életét éli többé, ahogy az belőle magából a felszínre tör, hanem ezeknek a területeknek az életét. Idegenné válik önmaga számára, csak hogy azoknak megfeleljen. Feláldozza magát nekik s ennek során maga elsivárosodik.

Vegyük például a tudóst, aki a tudománynak szenteli életét. Igaz, hogy már belülről is kutatásra képesítő tehetséggel és arra való hajlammal kell rendelkeznie. De mihelyt belép a tudomány területére, nem követheti már szabadon a maga érdeklődését. Amivel a tudományon belül foglalkozik, saját érdeklődése helyett a tudomány pillanatnyi állásából adódik. Ki kell töltenie a hézagokat, melyek abban mindezt megmaradtak, a még parlagon heverő parcellákat kell megművelnie. Hogy éppen ezekkel szemben rokonságot érez-e magában, avval

senki sem törődik. Aminek őt érdekelnie kell, azt kívülről diktálják neki. Ha teljesen maga dönthetett volna, talán sohasem jutott volna arra a gondolatra, hogy épp ezzel a területtel kezdjen el ily intenzíven foglalkozni. Most viszont egész életét feláldozza neki és aszkézissal törekszik arra, hogy kimondhassa erről az utolsó szót.

Az etika arról beszél, hogy „az erkölcsi törvényt *magamban*“ találok meg. A pszichológia el szeretné hitetni velünk, hogy cselekedeteinket szükségleteink, jellemünk, vonzalmaink határozzák meg. Igazából azonban indítékaink kívülről származnak (Gehlen), a kultúra világából. Motivációinkat annak objektív tartományaitól kapjuk.

Akit egy törzs törzsfőnökké választ, az meg kell, hogy feleljen a törzsfőnökség fogalmának. Talán egyáltalában nem személyének lényegéből serked ez s lehetnek pillanatok, amikor mindenhez van kedve, csak a törzsfőnökiességhez nem. De társadalmi státusza kötelezi; játszania kell az egyszer magára vállalt szerepet és ki kell tartania e szerep mellett. Hogy benső feszültségét enyhítse, magáévá teszi a szerepet bévülről is, az attól diktált célokon keresztül maga is fejlődésen megy át és megkísérli, hogy a törzsfőnököt ne csak játssza, hanem az is legyen.

Egy másik példa (Rivers nyomán). Korai korszakokban egy család tagjai minden valamelyikükkel szemben elkövetett sérelmet vérbosszúval szoktak megtorolni. A pszichológiai (és egyben naturalisztikus) magyarázat erre az lenne, hogy bosszúvágyóak. Valójában azonban nem bosszúvágyból cselekszenek így, hanem azért, mert hagyományuk része az, hogy az ember megbosszulja magát. Természetük felől esetleg nem is bosszúvágyóbbak a későbbi állapotok embereinél, amikor is az állam már átvette a megtorlás jogát és kötelességét s a személyes bosszút egyenesen meg is tiltja. Mindazonáltal ott, ahol a bosszú az adott kultúra intézményeinek része, ez az objektív intézmény az egyes emberben felébreszti a bosszúsomjat is. Csak akkor fogják az emberek a bosszút megfelelően végrehajtani, ha lelkükben is lobog a bosszúvágy érzése. De nem azért állnak bosszút, mert bosszúsomj hajtja őket, hanem azért somjaznak bosszúra, mert kötelességük, hogy megbosszulják magukat. A vérbosszú társadalmi intézménye, ha nem is ébreszti fel bennük a bosszúvágyat, de mégiscsak ébrentartja és felerősíti azt. – Itt fel lehetne vetni a kérdést, vajon akár kezdetben is a vérbosszú intézményének megalapításakor az érzelem volt-e az, ami abban objektíválódott. Létrejöttét talán mágikus, vallási vagy hasznossági megfontolásoknak köszönheti. Az érzelem ez esetben nemcsak a későbbben születetteknél lenne másodlagos, hanem már kezdetől fogva is.

Éppoly kevésbé, mint a bosszúvágyat, tekinthetjük a féltékenységet *fait premier*-nek vagy akár a monogámia gyökerének. Sokkal inkább megfordítva a monogámia az, ami a féltékenységet megteremti. Más népeknél, akik más házassági rendszerekben élnek, ez ismeretlen. Az, ami társadalmi és kulturális, alkotja a kiindulópontot, a pszichikai jelenség csak következmény.

Hogy mily kevésbé cselekszünk pszichikai hajlamaink sugallatára, az abban is

megnyilvánul, hogy gyakran a mindenkori szituációtól függően egészen ellentétes módon viselkedünk, pl. békeidőben szelíden, háborúban kegyetlenül. A primitív etika becsületességet csak a törzs többi tagjaival szemben ír elő, az idegent szabad, sőt be *kell* csapni. Az etika és a pszichológia, melyek az ember magatartását bensejéből, a „becsületesség“ vagy a „becstelenség“ maradandó tulajdonságából akarják levezetni, itt korlátaikba ütköznek. A változó külső konstellációk egyszer ezt, máskor azt a magatartást provokálják és váltják ki az emberből. A magatartás mögött rejlő „tulajdonság“ nem több konstrukciónál.

Egy intézmény szolgálatában nem csupán azon törekvések élnek tovább, melyek eredetileg hozzá vezettek. E törekvések objektíválása valami újat helyez a világba, ami rajtuk túlmenően jogot követel magának. Egy vállalatot szerzési hajlamból kiindulva alapítanak. De mihelyt létrejött, nem szabad azt egy emberhez hasonlóan csak eszközként kezelni, hanem egyben célnak is tekintendő. Azok az emberi és szervezési feladatok, melyek egy vállalat vezetésével kapcsolatosak, az ismeretek, amik elsajátítandók, a szerzésre irányuló törekvéssel már csak nagyon közvetve függenek össze. A vállalkozónak egyáltalában nem kell homo oeconomicusnak lennie s ennek ellenére testestül-lelkestül elkötelezheti magát vállalatának .

Egy objektív kulturális terület a maga szükségszerűségei alapján még olyasvalamit is megjövethet az egyéntől, amit az magától nemcsak, hogy nem tenne meg, hanem ami őt személyileg akár vissza is taszítja. Erre a legismertebb példa az „államérdek“, ahogy ezt értelem szerint már Machiavelli kifejtette: az állam ügyének előlmozdítására a fejedelemnek néha büncselekményt is el kell követnie. Az, ami politikailag hasznos, etikailag lehet nagyon is gonosz. Ha az ember azonban belebocsájtja abba, hogy politikusként működjen, akkor ezzel meg kell alkudnia. Az állam elnyomja bennünk a másként gondolkodó magánembert, a maga eszközévé téve őt. *Akarja-e* vajon Agamemnon feláldozni a leányát? Senkinek sem vérzik a szíve emiatt inkább, mint neki, de ezt meg *kell* tennie! E „kell“-ben benne rejlik azonban az ő igazolása is. Voltaképpen nem ő cselekedett itt, hanem rajta keresztül az állam. Mint ahogyan van általános államérdek, úgy megvan az egyes tisztségeknek és funkcióknak is a maguk külön érdeke. „Egy pápa nem lehet ghibellin.“

Ezzel a példával valami mást is megmutathatunk. A különböző önmagukban véve diszparát kultúrszférák autonómokká válnak. Az embernek azonban, még akkor is, ha elsősorban csak egynek kötelezi el magát, meg kell felelnie mindegyikük igényeinek. A politika embere egyben etikus ember marad, a hívő e világ gyermeke is, stb. Ezáltal az ember mintegy kettéhasad. A kultúrszférák dologi konfliktusa lelkében is konfliktushoz vezet. Immár egyáltalában nem egységbe fogott emberként viselkedik, hanem csak lényének egyetlen oldalából kiindulva, jelesen abból, amelyik az őt mindenkor elkötelező kultúrszférának éppen megfelel. Egyéb oldalait ez nem érinti. Azokat máskor más szférák kötelezik majd el.

A társadalmi érintkezés terén sem kerül az egész ember szembe egy másik egész

emberrel. Csak egy részleges funkció beszél belőlem egy részleges funkcióhoz a másikban. Távolkeleten, ahol ez a fejlődés nem ment végbe, az embernek, ha felkeres egy tisztviselőt, még mielőtt előadná a maga ügyét, érdeklődnie kell annak felesége és gyermekei iránt. Nálunk az ember eltekint mindattól, ami nem tartozik a „dologhoz“; csak dologi szinten kerülünk ilyen esetben embertársainkkal társas kapcsolatba. Ezen alapszik az a társadalmi jelenség, amit Tönnies szoros értelemben vett „társadalomnak“ nevez. Ebben más emberekkel csak közös és változó célok révén vagyunk kapcsolatban.

AZ OBJEKTIVÁCIÓ MINT ÖNKIALAKÍTÁS (Szisztematikus rész)

A kultúra mint az ember útja önmagához

Az emberlét minden formája két polárisan egymás ellen ható és egymást kiegészítő erőre épül. A hiányzó ösztönösség „anthropin hézagjába“ 1. a *kreativitás* nyomul, melyen keresztül az ember cselekvésének hogyanját (magasabb szinten a tényét is) maga tervezi meg. A régebbi antropológiától tévesen élre állított, magasabb szintű megismerő képességként értelmezett „ész“ az összstruktúra felől szemlélve a kreativitásnak csak szükségszerű eszközét, receptív előfeltételét képezi.

Az azonban, amit egyszer már felleltek s ami be is vált, nem tűnik ismét el. Minden közösség megőrzi a felismerések és készségek bizonyos kincsét s továbbadja azt a következő nemzedéknek. Ez okból a kreativitáshoz 2. alapvető erőként a *modellálhatóság*, a tanulékonyság társul. Tanulékonyságának köszönhetőleg az ifjú ember átveszi társadalmi környezetétől a hagyomány neki általnyújtott ilyenén javait, amik az embernél a biológiai átöröklés helyébe lépnek. Az ember ezáltal a) az „objektív kultúrától“ jellemzett lény. Egyben b) a tradíciótól jellemzett lény is, aki e kultúrát nemcsak létrehozta, hanem tartósságot is kölcsönöz neki, továbbítja és magába fogadja azt. c) Ez öt egyéb és hatékonyabb értelemben, mint bárminő más lényt, társadalmiságra utalja. d) Mivel a hagyomány állaga közösségről közösségre s átalakulása révén korszakról korszakra is mindig mássá válik, ezért az ember egyben a történeti lény is.

Vannak tehát alapvetőbb és kevésbé alapvető anthropinonok. A kreativitásból levezethető az ember kognitív adottsága; modellálhatóságából a kulturalitás, a tradicionalitás és a történetiség. De lehetséges lenne az is, hogy a kulturalitásból vezessük le a modellálhatóságot és a többieket.

Azáltal, hogy a teremtőerő mindenkoron már eleve szilárd formában megteremtett dolgokat kap örökségül, odafordulhat immár új és nehezebb dolgok felé. Ilymódon a megteremtett dolgok tömege egyre inkább felszaporodik és egyre tökéletesebbé válik. Igaz

ugyan, hogy a teremtőerőt a maga korábbi termékei legtöbbször elfedik és gátolják. Csak a görögöknél és az újkorban juttatja az magát ezekkel szemben intenzívebben érvényre. Ilyenformán birkózik egymással a két alapvető erő, a kreativitás és a modellálhatóság. [A már meglévő termékektől ui. egyfelől akár modellálódhatunk is, másfelől azonban túl is akarhatunk lépni rajtuk.] E kettőt valaminő viszonyba helyezni egymással mindig megújuló feladatot képez mind a különböző korszakok, mind az egyes emberek számára. Az, hogy az ember kettős gyökérből táplálkozik, mindig problémát is jelent a számára.

Helmuth Plessner a régi kognitív antropológia kérdésfeltevésére jobb megfogalmazást és magyarázatot talált. Erich Rothacker felismerte, hogy a történeti, kulturális szokások még érzékelésünk struktúráját is befolyásolják és hogy az embertől létrehozott alakulatok öt magát is továbbformálják. Arnold Gehlené az érdem, hogy annak, amit ő „intézménynek“ nevez, antropológiailag központi helyet biztosított. Adolf Portmannak sikerült összekapcsolnia az intézményekre irányuló receptivitást az ember biológiai fejlődésének ritmusával. Mindezen antropológiák elmulasztják azt, hogy kellőképpen kiemeljék a tőlük ugyan már eleve feltételezett kreativitást. Túlhangsúlyoznak *egyes* anthropológokat, ahelyett, hogy azokat a maguk sokrétűségében juttatnák érvényre és kimutatnák a köztük fennálló függőségi viszonyokat. Az eddigi antropológia egyfelől nem ismerte fel az emberlét lehetőségének két korrelatív előfeltételét mint olyant, másfelől egyáltalában nem volt eléggé polifón sem.

I

Az ember mint saját termékének visszahatás alapján megformált terméke

Úgy tűnik, a kultúrfilozófiának az antropológiai tudományágak struktúrájában csak a második hely jut osztályrészül. A kultúra ui. az embertől megteremtett valamiként már eleve feltételezi az embert mint alapokát. Már minden kultúra előtt az ember lényege meghatározottnak látszik: akár természetfölötti módon öt mint Istentől kegyelmet váró lelket fogjuk fel, platónikusan mint az idea szemléljét és a jó mellett voksolót, akár naturalisztikusan mint vitális ösztönlényt vagy egzisztencialisztikusan mint olyast, aki a hamisítatlanság és a létvesztés két területe között ide-oda ing: a kultúra mindezen esetekben számára külsődleges marad, azonosnak megmaradó szubsztanciális lelényegébe nem avatkozik mélyen bele. Az ember ugyan nyilvánvalóan rendelkezik a kultúra létrehozatalára irányuló képességgel, de az nem határozza meg lényegét.

Ezzel ellentétben itt azt a tézist állítjuk fel, hogy az embernek ilyen, a kultúrát megelőző, változatlan megmaradó lényege nincsen. Az ember faji jegye éppen ellenkezőleg abban áll, hogy egyfelől kreatív, másfelől modellálható lényként végletesen képlékeny, növekedésre hajló, megformálható. Rászorult arra, hogy megformálódjék, s lényege csak azon keresztül teljesedik

ki. Viszont ami formát ad neki, az éppen saját kultúrája. A biológiai alap és az ész mellett, melyek csak részlegesen határozzák meg, a kultúra nála felépítésének további szükségszerű tényezőjét képezi. Amennyire az embert objektivitás jellemzi, melynek segítségével megismeri a világot, éppannyira jellemzik őt az objektivációk, amiket magából kihelyez a világba. Nem létezik semminő embernek nevezhető, eredendően természeti lény, ami csak később teremtene kultúrát magának. Azzal, hogy objektivációkat formál, azok révén saját magát is formálja. Nem a biblia Istenéhez hasonlatos, aki mint már maga is kész lény teremt meg a világot, hanem a kabbala Istenéhez, aki mindent megteremtve, azzal egyben magát is teremt.

Pontosabban: ahogy az ember a kultúrát alakítja, úgy és aközben az, ellenkező irányba fordulva, visszaáramlik hozzá s a maga részéről alakítólag hat rá. Az ember egyúttal ok és okozat, saját termékének visszahatás alapján megformált terméke. Az emberi szellem nem transzcendentális pont, amely – ő maga a keletkezésen és az elmúláson kívül állva – minden egyébnek lényegét és alakot kölcsönözne s ezért azokkal összehasonlítva magasabb, mindenfajta világhoz való viszonyulást megelőzőként eredendőbb létbéli méltósággal rendelkezne. Sem mint a világ megismerője, sem pedig mint a kultúra megteremtője nem az. Az ember és a kultúra ehelyett, tegnapi nyelven szólva, egymással az egyenjogú, ugyanannyit adó és kapó partnerek párbeszédét folytatják; vagy mai nyelven: közösen oly rendszert alkotnak, melyben mindkét pólus dinamikus visszakapcsolódás révén szakadatlanul egymást alakítja. Az objektív szellem megalapozó hatalma nem csekélyebb a szubjektívénál. Valamit ki kell helyeznünk a világba, hogy abból – magunk új életre kelve – ismét visszanyerjük önmagunkat. „We build our institutions and then they build us“ (Churchill). Feedback-be vagyunk belevonódva.

Ahogy a régebbi antropológia abból indult ki, hogy a lélek, mint egész, természetünkénél fogva adott és konstáns valami, ugyanúgy indult ki a klasszikus népgazdaságtan az emberrel veleszületett, azonosként megmaradó szükségletekből. Ezzel szemben Marx felismerte, hogy az ember le egészen szükségleteiig épphogy nem természeti lény. Jobb áruk révén szükségletei kifinomulnak, sőt új árukkal létre is hoz szükségleteket. Ahogy a műalkotás maga hívja egyáltalában életre a maga mindenkori publikumát, úgy hívja életre a termelés a fogyasztást. „A termelés tehát az előbbeni, nemcsak tárgyat termel ki az alany számára, hanem alanyt is a tárgynak.“ Látszólagosan létező természetünk a magunk spontán tevékenységének eredménye.

II

A kifejező mozdulatok visszahatáson alapuló teljesítménye

Az, hogy az alanyból kifelé irányuló megnyilvánulás őt megváltoztatva visszaáramlik hozzá, úgyszólván alany és megnyilvánulásai körmozgásszerűen kölcsönösen befolyásolják egymást, már minden élőlény elementáris kifejező mozdulataival és kiáltásaival is illusztrálható.

A kifejezés értelmét kutató kérdést ma már ugyan másképp tesszük fel, mint régebben, mivel számunkra – H. Plessner és F.J.J. Buytendijk után – egy élmény testi oldala annak nem pusztán másodlagos jelensége, hanem integráns része. Csakhogy mégha nem gondolunk is Descartes módjára rögvest metafizikus dualizmusra, tényként mégiscsak megmarad a lélek és a láthatóvá tétel (ill. a hallhatóvá tétel) kettőssége, ha nincsenek is ezek kettémetszve, s ez problémát vet fel. Az expresszivitást, amely – vegyük példaként az elpirulást – nem célirányos, hanem önmagában célját már elérte és ezért első pillantásra biológiailag nem tűnik hasznosnak, a 19. században ennek ellenére úgy igyekeztek értelmezni, hogy az a vitális folyamat célszerű mozzanata, így például a rémület kifejezése a menekülési reakciót indítja el. Darwin szerint az expresszivitás hajdani célirányos cselekvéseknek az élet komolyságától tehermentesült maradványa: a dühös arckifejezés egy támadó mozdulat legyengült képe.

De a kifejező gesztus természetes funkcióját abban is kereshetjük, hogy benne bizonyos heves indulatok, amiknek az élőlény különben ki lenne szolgáltatva és amiktől megszabadulni nem tud, levezetődnek s így az élőlény indulatai felett ismét úrrá lehet. Először ugyan az, akinél a düh taglejtéseiben és hanghordozásában is megnyilvánul, az eddiginél még dühödtebbé válik (a James–Lange-féle elmélet szerint csak a testi kifejeződés alakítja ki igazából az indulatot, az tehát korántsem csupán okozat, hanem maga is oki tényező: bizonyos mértékben indukálja az indulatot). A kifejeződés még fokozza, kulmináltatja az érzületet. Épp ennek azonban megvan az a pozitív oldala, hogy ezáltal az érzület csúcspontján túl is lép s ismét lecsillapodik. A belső feszültség feloldódik, az élőlény egyensúlyba, a belső nyugalom állapotába lendül vissza.

Az izgalom e lelohadása egyfelől azon alapszik, hogy az ilyenkor már nem belül duzzad fel egyre inkább, hanem mivel felszabadulva testi motorikában van módja levezetődni, energiáját felemészti. Másfelől pedig azon alapszik, hogy a kifejező gesztus az érzületet valami lelken kívüliben objektiválja. Ahelyett, hogy az indíték a maga célja felé nyomakodnék s abban kielégülne, tehát egy életfolyamat részmozzanataként pályáját egyszerűen befutná, félúton mintegy megáll és autonóm megnyilvánulásra tesz szert. Gesztusainkban, mimikánkban és hangunkban saját dühünket látjuk, érezzük és halljuk meg. Immár nem csupán bensőnkben leledzik, hanem egy megformált, világszerű valamiként, ami azt egyben ábrázolja és magában foglalja, szembe kerül velünk. Ezen elidegenedés révén saját bensőnket fokozott mértékben tudatosítjuk. [Hegel hasonlót ír a siratóasszonyok funkciójáról (*Vorlesungen über die Ästhetik*, Einleitung, III. 3. Zweck der Kunst. c. alpha): Amennyiben az én fájdalommból valami látszólag a siratóasszonyokba plántálódott ki, annyiban és annyival „kevesebb“ marad meg énbennem. A ford. megjegyzése.] A kifejezést a maga eltávolító ereje rokonítja a reflexióval s reflektálásra a kifejezés maga is ösztönöz minket [például: mit jelent vajon ez a gesztus?], sőt a reflexiónak a kifejezés voltaképpen alfaja [nyilván a „reflexió“ szó fizikai értelmében: a kifejezés „visszatükrözi“ a bensőt, csakúgy mint a reflexió, a tünődés azt, amin eltünődünk]. Egy bennünk

lévöböl velünk szemben lévő lesz s ezt most bizonyos távolságból szemlélhetjük és róla ítéletet kell alkotnunk. Ez a távolság az, ami a még egészen a lelkünkben leledző érzésnek minket teljesen uraló börtönéből kiszabadít. Azáltal, hogy a kifejezéshez úgy viszonyulunk, miként egy tárgyhoz, mi magunk józanabbá és meggondoltabbá válunk. Legalábbis az érzés most már nem fenyegető betolakodó többé, nem második személymag bennünk, hanem énünknek uralmunk alatt álló tagja. Külsővé válása lehetővé teszi, hogy belül meg tudjunk birkózni vele.

A legegyszerűbb kifejezés, már akár az állati kifejezés is ily módon véghezviszi ugyanazt, amiért Goethe [*Werther*-jére utalva] a kifejezés legmagasabb szintjét, egy élmény képpé és irodalommalá változtatását egyenesen felmagasztalja: ennek a révén az élmény vihara után megnyugodott, azt önmagában lezárta, a gyónás megmentette.

III

A lefolyási formák és az alkotó megformálások visszahatáson alapuló teljesítménye

Az objektivációk és a megformálások visszahatáson alapuló teljesítménye még az említettnél is magasabb fokú, ha nem szorítkozik saját testiségünk csak félig kihelyezett és viszonylag szegényes anyagára, hanem egész életünk lefolyási formájává válik, mint a szokások és a hagyományok esetében, vagy pedig a világ tőlünk független anyagát használja fel, mint pl. az eszközök, a jelek, a műalkotások, melyek a rájuk formálóló irányuló emberről leválnak. S ezen esetekben nemcsak érzelmek és indulatok válnak objektívvé, hanem szellemi s általában differenciáltabb tartalmak is.

A népek, így Herder, lassanként nemcsak megtanultak a gondolkodáson keresztül beszélni, hanem „csupán a nyelven keresztül tanultak meg gondolkodni“ is. Ha az ember gondolatait nem tudná hangokkal összekapcsolni, akkor nem léteznék gondolkodás. Az ész – nyelv: ezt már Hamann tudta volt s Humboldt megismételte: az ember csak a nyelv eszköze révén ember. A nyelv a gondolat alakító orgánuma. Az ész *logos endiathetos*-a [rendező gondolkodása] – hogy az Új Akadémia fogalmait használjuk – a szó *logos propherikos*-ára [megnevező gondolkodására] támaszkodva fejlődik ki.

1. Az ember nem hordoz már eleve képzeteket és gondolatokat magában, melyeket rájuk utaló jelek révén csak utólag rögzítene és tenne közölhetővé, hanem e külső jelek segítségével tesz egyáltalában szert belső tulajdonra és látókörre. A szellem önmagát a nyelvben dolgozza ki. Humboldt szavaival élve: „Azáltal, hogy a nyelvben a szellemi törekvés ajkunkon keresztül utat tör magának, terméke visszatér fülünkbe. A képzetet tehát hamisítatlan objektivitásba helyezzük ki, anélkül azonban, hogy kivonnánk ezzel a szubjektivitás köréből.“ Csak azáltal, hogy a nyelv a szellemet szembeállítja önmagával s azt így a maga számára tárgyszerűvé teszi, teszi egyben „a fogalomalkotást s ennél fogva az igazi gondolkodást“ lehetővé. A nyelv megváltoztatja magának

a szellemnek a szubsztanciáját, bővíti és hatékonyabbá teszi azt.

2. A nyelv nemcsak lecsapódása mindannak, amit az ember tőle függetlenül már megismert, hanem egyben a megismerés eszköze is: feltár előttünk olyas igazságokat, melyek nélküle hozzáférhetetlenek lennének. Az ember, így ismét Humboldt, „a nyelvet maga és a természet közé helyezi, egy hangokból álló világgal veszi körül magát, hogy a tárgyak világát ezen keresztül magába fogadja és feldolgozza.“ Világszemléletünkre a nyelv, más tényezőkkel egyetemben, kezdettől fogva alakítólag és rendezőleg hat. Fogalmaink a szóval és a szóban jönnek létre, nemcsak mint a gondolkodás eszközei, hanem objektív képzettartalmukat illetően is: „csak a szó az, ami a fogalomból a gondolatok világában individuumot csinál“, „ami jelentése révén a fogalomhoz hozzáad a magáéból valamit“, s amitől a fogalom ennél fogva „éppoly kevésbé leválasztható, mint amennyire az ember nem válhat meg arcvonásaitól“. Képzeteinkre nem bizonyos velünk született benső kategóriák nyomják rá tudatos közreműködésünk nélkül a maguk bélyegét, mint Kantnál: mi magunk alakítjuk ki képzeleteinket a csak itt helyesen értelmezett spontaneitásnak az alapján, részben saját szimbólumteremtésünk révén, hogy Ernst Cassirer fogalmával éljünk. A fogalom szférájáról is kiderül, hogy részszférája az emberi objektivációknak, melyek mindig új értelemmel rendelkező összefüggést állítanak a természet mellé, s ez az új összefüggés nem azonos a természetben találhatóakkal. A megismerő ember is alakteremtő ember.

A közvetlenül a dologtól inspirált egyedi szón keresztül történő megismeréshez még hozzájönnek a szavak továbbképzése és kombinálhatósága révén szerzett ismeretek. Ezek segítségével saját magunkból is meríthetünk új világértelmezéseket, amiket tehát nem kívülről vagyunk kénytelenek átvenni. A jelek magukból kiindulva produktívak. A „kemény“ melléknévből egy absztraktumot képzünk, a „keménység“-et s ez új gondolkodásmódot és kutatási irányt tár fel előttünk. A már meglévő ismereteken túllépő *ars inveniendi*-vel, mely Leibniz felfogása szerint csak az ö *characteristica universalis*-a és azon matematikával analóg műveletek révén teremthető meg, melyek a *characteristica* jeleivel lennének elvégzendők, a felfedezés e művészetének ajándékával valójában a természetes módon kifejlődött nyelvben is rendelkezünk már, még hozzá nem matematikai utat követve. A költészet, erről már volt tudomása a szimbolizmusnak is, a maga szokatlan, gyakran a racionalitást maga mögött hagyó szókapcsolataival szintén egyfajta szondát alkot, mely mágikus módon egyébként rejtett mélységeket fürkészi ki.

3. A nyelv egyfelől kifejeződése során új fogalmakat teremt, másfelől, ha már kifejeződött, a beléje növekvőkkel azokat közli is: a gondolkodás bizonyos útjai és a tudás bizonyos tartalmi jegyei, melyeket a kialakuló nyelv számtalan tudást gyarapító lépésen keresztül lehetővé tett és birtokába vett, a kialakult nyelvben mint világszemlélet már eleve bennfoglaltatnak és rendelkezésünkre állnak. A később születetteknek ezt a továbbadott tulajdont

csak át kell venniök.

Az állatok és az ún. csimpánzkorú gyermekek képzetei, de az iskolázottság nélküli süketnémákéi és afáziásokéi is hozzávetőlegesebbek, egymásba folyók, összezavarodnak és könnyen feledésbe is merülnek; gondolkodásuk menete asszociatív, szaggatott. Azáltal, hogy a nyelvben a tapasztalásnak és a gondolkodásnak bizonyos már megvont pályáira akadunk, amikre pusztán rá kell lépnünk, azáltal, hogy a világot úgy éljük meg, ahogy a nyelv azt számunkra példaként már mintegy előttünk megélte, logikailag magasabb szintre emelkedünk. A nyelv megbízhatóságának és állandó ellenőrzésének köszönhetőleg meg is maradunk e magasságban. A nyelv az egyes embernek egy már előtte megszöött kategóriahálót ad a kezére, amely gazdagabb és differenciáltabb, mint amire ő magára hagyva valaha is szert tehetett volna. Azt a világfelfogást, ami számára magától értetődőnek tűnik, valójában a nyelv sugallja neki; még azt is, amit a maga saját meglátásának vél.

Mivel azonban „a“ nyelv nem létezik, hanem csak történelmileg variálódó nyelvek, ezért a beljük szervült világszemléletek is variálódnak. Minden egyes nyelv másként tagolja a világ anyagát, más és más fogalmakat alakít ki és hangsúlyoz. A rómaiak *auctoritas* és *pietas, potestas* és *imperium, virtus* és *iustitia* fogalmaival például úgy vagyunk, Dilthey szavaival élve, mintha a tengerből egy új kontinens emelkedett volna ki. Nem lehet őket akár görögül, akár bármely más nyelven megfelelően visszaadni, és mivel a római ember ezeket a maga egész életösszefüggésével megegyezőnek és maga körül már eleve érvényesnek találja s él is velük, ezért ő maga történelmileg összetéveszthetetlen arculattal lép elénk.

4. A nyelv nemcsak már meglévő kincseit adja át nekünk. Akkor is segítségünkre van, ha valami újat dolgozunk ki. Mindenki megfigyelheti ezt saját magán, aki egy gondolatát szavakba foglalni s még fokozottabb mértékben, ha e szavakat írásban rögzíteni igyekszik (a gondolatok ugyanis a hallhatónak láthatóvá, az elszállónak maradandóvá változtatásakor még tárgyiasabbá, még áttekinthetőbbé válnak). Ha a gondolat lelkünk megfoghatatlan mélyéből kiemelkedve a szónak azt világszerűen tükröző anyagában szembekerül velünk, akkor ezen lerögzítő és egyértelműbbé tevő anyagnak a segítségével és támogatásával tovább tudunk munkálkodni rajta, ellenőrizhetjük és korrigálhatjuk. Ami mindeddig elmosódva és kaotikusan hullámozott bennünk, az most körvonalakra és kidolgozottságra tesz szert, olyasvalamiből, ami inkább érzelmi jellegű volt, most racionálissá válik. Csak azzal, hogy a komplex képzetet szavakra, mondattani alakzatokra és mondatokra bontjuk szét s azt ezekből a részmozzanatakból ismét összerakjuk – *solve et coagula!* [oldd fel és szilárdítsd meg!] –, csak azzal, hogy ennek során a központi mozzanatot kiemeljük, a tőle függőket alája rendeljük, csak ezáltal kapcsolódnak a képzet egyes tagjai logikailag átlátható egymásutáná, csak így látjuk azt el éles körvonallal, összefüggéssel, teljességgel, szerkezettel. „I did not fully understand my own feelings about pacifism until I wrote Sergeant Musgrave“ (John Arden).

Ilyenformán a nyelvbe való áttétel a reflexió szerszámának bizonyul, „lendítokeréknek a gondolatok tengelyén“ (Kleist). A kifejezés során világossá válik az, amit ki akarunk fejezni. Mihelyt azonban az ember rájön arra, hogy érzelmei és gondolatai a megformálás közegében mennyivel precízebbé és lekerekítettebbé képesek válni, igyekszik magát most már saját szubjektivitásának alkotó tevékenységében is e nivóra emelni s előtte helyét megállani. Önmagának javított képét, melyet a vele immár szembenálló megformáltság visszatükröz, elkötelezőként fogja fel magára nézve, maga is meg akar felelni ennek a képnek. Ily módon önmagának eltárgyasítása nagystíliú átalakítójává válik. A tökéletesedés, amely eredetileg nem több az objektivitástól felkínált lehetőségénél és attól felállított követelménynél, mihelyt az ember szembekerül vele, maga után vonja az ember tökéletesedését is.

IV

Az objektivitás felfokozó ereje

Ahogy a nyelv ránk visszahatva teremtő módon formál minket, ugyanúgy jár el velünk minden egyéb kultúrtermék is. Az ember már eleve mindig belenő egy régebbi kultúrába és a továbbiakban abból nő is ki. Nincs olyan szféra, amelyben ne az formálná meg őt, amelyen keresztül ne lenne egyáltalán azzá, *ami*. Nélküle élete szegény lenne. Hála neki többretű és magasabb rendű dolgokat tudhat, érezhet, tehet, alkothat. A kultúra alakító ereje kiterjed egészen bensejéig, melyet tévesen időn kívülinek, abszolútnak hisz (így lelkiismeretéig s az istenséghez füződő viszonyáig) és – újra kezdve a kölcsönös teremtő behatás mindig megújuló körforgását – kiterjed produktivitásának mindenkori irányára is.

Hogyan válhat a kultúra, ami eredetileg az embertől származik, utóbb ily mértékben az urává? Honnan az erő benne ahhoz, hogy visszahatva rá a maga részéről azt megformálja és magasabb szintre emelje? A titokzatos tényező, mely erre képessé teszi, nem más, mint a kultúra objektív volta.

A kultúra minden egyes eleme rendelkezik létrehozójától független, relatíve szilárd, csak rá szorítókozó létállománnyal. Mint létrehozójáról levált valami, nemcsak azé, hanem egy egész népé is. Nemcsak a jelené, hanem az ősöktől az unokáig továbbadódva, egész évezredeké. Igaz ugyan, hogy amint keletkezésekor létrehozójára van utalva, úgy fennmaradását illetően is mindazokra, akik hagyományuk részeként életben tartják. Mindig is viszonyul ahhoz, aki őt magába fogadva megvalósítja. Ennyiben máson nyugvó és mástól függő létmód az övé. Ez azonban, Nicolai Hartmann rétegeződési elméletéből tudjuk, nem zárja ki azt, hogy autonómiával rendelkezék s az őt hordozó emberrel szemben a maga sajátos keménységével és sajátos követelményeivel lépjen fel. Autonómiája nem zárja ki azt sem, hogy határtalanul gyarapodjék, mely gyarapodás a szubjektív emberi szellemétől megkülönböztetendő. Amily mértékben a

kultúra egész népekre és korszakokra ráakodik, olyannyira felvevőképes is azoknak a vívmányaival szemben s gyarapodni kész azoknak a révén. Ami a szerencsés helyzetek ajándéka, számtalan nemzedék mindennapjainak apró felfedezése és találmánya, a nagytehetségű és különlegesen érzékeny emberek éleselmjűségének ritka gáttörése s élményeik magasba lendülése, – mindez összeadódik és felhalmozódik benne. Noha tehát a kultúrát emberek alapozzák meg, az mégis messze felülmúlja mindazt, amit az egyes ember létrehozni képes.

A később született egyének azonban az, amit mások már létrehoztak, objektiválódva és a hagyománytól neki objektiváltként általnyújtva már eleve rendelkezésére áll. Azt pusztán elsajátítania és utánzás alapján ismét foganatosítania kell, amennyiben a készen már rendelkezésére álló nyitott sémákat valósággal tölti meg. Az objektív szellem mérhetetlen megtakarítást és tehermentesülést jelent számára, Hans Freyer szavaival élve „eleve elvégzett munkát, halomba rakott termést, összegyűjtött kincset, megnyitott utat“ biztosít az utódnak. Mivel az részt kap e közös tulajdonból és él is vele, ezért az egyes embernek nem kell mindent primitív fokon előről kezdenie. Szerszámokat használhat, gondolatmeneteken mehet végig és százféle dologra támaszkodhat, amire magára hagyva sohasem jött volna rá.

Így hát az emberiség az objektiválódás eszközein és lépcsőin át emelkedik egyre feljebb. Azáltal, hogy az emberiségnek kezdetben az objektiválódott dolgok vonatkozásában egyre nagyobb tökéletességre sikerül szert tennie és e tökéletességet – azt újra szubjektívvé téve – ismét magába fogadja, a maga életét is tökéletesebbé teszi. Az objektív kultúra, hogy Georg Simmelt idézzük, szubjektív kultúrát hoz létre. A nyereség, amit a kívülre helyezés magával hoz, későbbi bévülre helyezése révén saját magunkat gyarapítja és ez a kölcsönhatás a két oldal kölcsönös egyre feljebb fokozásának formájában vég nélkül tovább folyik.

AZ EMBER ÉS AZ OBJEKTIVITÁS

I

Antropológia dióhéjban. A dolgok objektivitása és a létrehozott dolog mint objektiváció

Az állatnál a fajspecifikus átöröklés ösztön formájában előírja életének valamennyi lefolyási formáját. Akkor is, ha külső apparátusként anyagi képződményt [pókhálót, hangyabolyt stb.] hoz létre, ennek megformálási módja eleve adott a számára. Összehasonlítva ezzel, az

ösztönökben szegény ember tökéletlen lény. Ha a tökéletességet keresve, tökélyt megvalósító metafizikákat dolgoz is ki, magának mégis igazabb tükrére talál mindabban, ami tökéletlen.

Annak ellensúlyozásaként azonban, hogy magában tudatosítja e hézagot, az anthropológus a hézagot, azt a feladatot és képességet kapta örökölni, hogy e hézagot bezárja. Az embernek magának kell és lehet saját tervezése alapján kialakítania élete lefolyási formáit, valamint az önálló nagyobb számú, sőt még a szükségeset meghaladóan is szaporítható képződményeit. Ami az állatnál természetétől megszabott magatartás, az nála kulturális tett. Az ösztönösség ellentétét tehát nem ott kell keresnünk, ahová azt a sztoá óta helyezik, ti. a megismerő észben, hanem a kreativitásban. A kreativitással egybefogva, a hézag már nem hiányosság, hanem pozitív valami, hiszen csak ez teszi lehetővé a kreativitást. A teremtőerő, melyet tévesen csak a zseninek tulajdonítanak, méghozzá legtöbbször csak az esztétika peremvidékén foglalkozva vele, valójában az antropológiai alapkategória. Az antropológiának a teremtőerő filozófiájának kell lennie vagy a teremtőerő lecsapódásához kapcsolódva kultúrantropológiának.

Mivel azonban a teremtő alkotás szabadságot implicál – hiszen arra hivatott, hogy az örökölt előírások helyére lépjen –, az emberben időtől és helytől függően egyre újabb formák ötlenek fel, hogy azután azokban éljen, gondolkodjék és alkotson. Az ilyen módon létrejövő kultúrák lényegükből kifolyóan végnélküli sokaságot alkotnak és mindig történetiek. Mivel bennük az ember, hézagát kitöltve, önmagát formálja, ezért a maga formája is variábilis. Az antropológia nem állíthat egy meghatározott, tartalmilag feltöltött emberképet úgy be, mintha az az ember számára kötelező érvénnyel rendelkezne. Csak mint formai antropológia lehetséges. Csak a történetiséggel van dolga, nem a történelemmel. Amennyiben az utóbbit mint az előbbi konkretizációját fogja fel, a formai antropológia egyben történeti antropológia is.

A teremtő alkotás számára a régebben alaptalanul izolált megismerő ész csupán másodlagos eszköz. Az állatnál a receptív sémák, melyek az ösztönökhöz hasonlóan veleszületettek, a világból csak annyit közvetítenek, amennyi az ösztönös funkciók kiváltására éppen elegendő. Miként a magatartás ösztönös irányítói az embernél megszabadulnak az állati viselkedésnek határt szabó korlátoktól, ugyanúgy szabaddá válnak nála a receptív sémák is. Mégpedig az antropológia egésze felől szemlélve azért, mert cselekedeteinek és kultúrtermékeinek önálló felépítése s gyakorlatának a világban való értelmes begyökereztetése céljából mindenekelőtt a világot, annak tulajdonságait és törvényeit lehetőleg minden oldalról ismernie kell. Ez ugyan csak a görögöknél önállósul tiszta elméletté, de az ember eredetét tekintve sem pusztán gyakorlati lény: gyakorlatának specifikus formája mindig is elméleti mozzanatokon alapszik. – Az állatnál a dolgok még a benne zajló vitális folyamat részei, csak az embernél állnak szigorú értelemben szemben vele, amikor is a dolgok az ő számára már nemcsak felhasználhatók, szubjektíve neki hasznot hajtva, hanem egyre inkább érthetővé válik előtte sajátos, objektív lényegük is. A gyakorlat és az elmélet e két dimenziója között az ember

dialektikát foganatosít. A természet tőle elméleti beállítódottsága révén felfedezett objektív jegyeit hasznossá teszi élete lezajlási formáinak, továbbá a különböző jeleknek, eszközöknek s műveknek gyakorlati tevékenysége során létrehozott objektívációi számára. Az ember az objektivitástól és az objektívációktól jellemzett lény s e kettő kölcsönösen meghatározza egymást.

Mihelyt az ember gyakorlati vágányra kanyarodik, visszaesik ő is elmélet-előtti szintjére és a dolgokat csak abból a szemszögből vizsgálja, vajon mennyire használhatók fel céljai számára. A dolgok ily módon tájékozódási jelekké halványulnak [= ez az X arra jó, hogy...]. S ezt a szinte mindig jelenlévő, a gyakorlat érdekében redukáló fázist figyelembe véve, a dolgokat elidegenítő [azokat a maguk teljességében elébünkbe táró] *műalkotásnak* egyik funkciója éppen abban áll, hogy emlékeztesse az embert a dolgoknak eredetileg minden gyakorlaton kívüli, „távlatos“ szembenállására és tőle független sajátos természetére.

A pillanatok alatt elpuffanó teremtőerő mellett ott áll annak továbbra is fennmaradó terméke. A lefolyási formákban és a képződményekben az emberi szellem objektív szellemmé szilárdul. Az objektív szellem, a közösségtől továbbadva, mindig átnyúlik a múltból mifelénk és megjegecesedett teremtőerőként tehermentesíti a jelenben is kifejtendő teremtőerőnket. Amennyire az ember a teremtőerővel rendelkező lény, ugyanannyira a tanulásra és a továbbhagyományozásra is képes lény, aki a korábban megteremtett dolgokat átveszi és meg is határozhatja magát általuk. Titka abban áll, hogy a tőle magától megformált objektívítás visszahatva rá, őt is tovább formálja. A kulturális minták éppúgy a magatartási sémák helyére lépnek, mint ahogy a megismerő ész az állatok recepciós sémáinak áll a helyére. Hasonlóan ahhoz, ahogy az egyes ember korlátokat szab a maga szabadságának, amennyiben igazodik a tőle magától meghatározott rendhez, úgy kötik őt történelmének és közösségének a rendszabályai is. A már megteremtett dolgok dominanciájával szemben az újat teremtő erő általában csak közvetve és ellennyomással küszködve juttatja magát érvényre. Önmagában véve ugyan a teremtőkészség az, ami alapvető erőként elsődleges, de a történelmi valóságban mindig is a megteremtett dolgok rendezkedtek már eleve be és ezek nehezen adnak helyet az újat teremtő erőnek. Mintha e kettő, a teremtőerő és annak termékei, történelmileg egymással birkóznának. Ezek képezik az emberlét két örök, polarizált transzcendentáliáit.

Mindig is nagyobb mértékben vagyunk függőségben az objektív szellemtől, semmint általában gondolnánk. Hajlamunk van arra, hogy a magunk individuális motivációira vezessük vissza azt, amivel valójában csak az objektív szellem utasításainak engedelmességek. Különleges látásmód kialakítására van szükség, hogy felismerjük: mennyire történelmileg megformált mindaz, ami látszólag mibelőlünk fakad.

Magát a teremtőerőt is a már megteremtett dolgok hordozzák. Azok biztosítják számára nemcsak a tőle egyáltalában elérhető nívót, hanem tőlük kapja pillanatnyi feladatát és irányulását,

tehát történelmi komplexióját is.

Az újkorban az állam, a gazdasági élet, a tudomány, a művészet oly mértékben önállósulnak, hogy szinte úgy tűnik, maguktól peregnek tova saját benső igényeiknek s céljaiknak megfelelően és e célok érdekében az egyes ember teljesítő képességét csak eszközként használják fel. Az újkor üzletembere nemcsak a maga személyes szükségleteit kívánja munkájával kielégíteni, hanem aláveti magát az üzem gazdasági követelményeinek s ugyanígy az újkori politikus és hivatalnok az állam érdekének. Csak most hasad az ember ketté magánemberré, aki mint olyan közömbös, és egy adott intézmény képviselőjévé, melynek sajátos törvényét pusztán foganatosítania kell. A dolgok személyen felüli logikájától működtetvén, feláldozzuk spontaneitásunkat és egész voltunkat. Ennek az elidegenedésnek a leküzdése képezi korunk legmesszebbmenő utópiáját.

II

Objektív mércék és értékek

A tőlünk létrehozott objektívációkhoz füződő viszonyunk történelmi változásoknak van tehát alávetve, noha az kezdettől fogva lényegünk tartozéka. Analóg módon áll ez a megismerendő objektivitás vonatkozásában is.

Az objektív mércék minden területen az ember késői felfedezései és vívmányai. Nagy, sok, nehéz: az ilyesmi valaha a szubjektív becslés ítélete volt. Csak a mérték, a szám és a súly bevezetése révén válnak ezek pontoszá és mindenkire nézve kötelezővé. A között, aki azt mondja, „ma meleg van“, és aki azt mondja, „ma 25 fok van“, az emberiség fejlődésében ugrás ment végbe. Ott a tényállás csak saját érzésünk korrelátuma, melyet érzésünkön olvasunk le, itt a tényállást mint olyant állapítjuk meg, melyet az érzés csak követ. Azelőtt eladónak és vevőnek alkudoznia kellett; ehhez viszonyítva a fix ár új fokozatot jelent. Hasonlóképpen ma már nemcsak a sportolók egymással való vetélkedését ismerjük a sportversenyek során, hanem a tőlük függetlenül létező rekordot is. –

Ide tartoznak az objektív értékek is, így mint érték a jog és a rend a társadalom alakítója számára, az igazság mint érték a megismerő, a szépség a művész számára. Ezek az értékek eredetileg nem közvetlenül és a dolgokról leválasztva lépnek az ember elé, hanem objektívációkba tagolódva és ezért azon mindenkori történelmi értelmezésnek megfelelően, amely nekik ezekben az objektívációkban osztályrészükké vált. Kötelező erővel nem az értékek maguk rendelkeznek, hanem a bölcs esetében tanítójának meggyőződései, melyeket ő csak továbbad, a művész esetében a ráhagyományozott stílus, melyben továbbdolgozik. Azt, amit valaki egyszer felfedezett, az emberek vég nélkül ismétlik.

Először a görögöknél válnak ki az értékek a tradícióból és lesznek önálló eszmékké. Az

egy ember, lelki szemeit örájuk szegezve, most már megkockáztathatja, hogy szembeszálljon a tradícióval. Ezek az önállósult értékek a produktivitás feltételei. A filozófus már nem a tradált bölcseséggel szemben érzi magát felelősnek, hanem az evidens módon meglátott és következetesen végig gondolt dolgokkal szemben, a cselekvő személy már nem e szokásnak van elkötelezve, hanem a jónak mint olyannak, stb. Azzal, hogy a görögök az embert kiemelik az egyre továbbszövődő horizontális hagyományból és mintegy talpra állítják, látóterét ily módon szabaddá téve az értékek megvalósítandó eszméi felé, ők először teszik az emberlélet teljessé.

A teremtőerő tehát nem annyira kötetlen valami, mint ahogy első pillantásra az ösztönösséggel összehasonlítva esetleg tűnhetett. Abban a pillanatban ébred szabadsága tudatára, amikor az értékek eszméinek szolgálatába lép. Ezek ugyan bő játékteret biztosítanak számára, egyben azonban „axiológiai determinációjukkal“ (N. Hartmann) korlátozzák és irányítják is. Ami a külső szemlélemben a szoros értelemben vett teremtés látszatát kelti, az belülről szemlélve fellelése valaminek. A teremtés egy normához igazodik, csak ennek megvalósítója, ha anyagától függően mindig más-más variációban is. Ahol elvész ez a mozzanat, ti. egy már eleve adott, követelően fellépő instanciának engedelmessé önalárendelés, ott a teremtőerő önkényes játszadozássá fajul, mint ahogy az az ókorban a szofistáknál, az újkorban a romantikusoknál történt.

Az értékek azonban nem lebegnek holmi örök értelmű platóni mennyben. Az ideális létező is részben időn belüli. A politikum eszméje például korrelációban áll a mindenkori társadalmi adottságokkal és lehetőségekkel, a városállam görögje számára másféle, mint Nagy Sándornál és az ő ideje óta. Ami szépnek számít, az gyorsan változik, még az individuális érzékelés tükrében is. Végző soron így az ember itt is, ahol pedig befogadóként viselkedik, mégiscsak újfent megalapozó szerepet játszik. Az, ami az egyes ember szemében vele szembenállónak tűnik, amit neki fel kell lelnie és ami őt uralja, az csak egy meghatározott társadalmi helyzet egészének teljesítménye révén vált azzá. Azzal, hogy ez hordozza az embert, kezébe is játszik, még ha az ember is az, akinek a kezébe játszottat mindenkori magának kell felfedeznie. Az egyes emberről ismét bebizonyosodik, hogy nagyobb függőségben van, mint ahogy önmagát látja; még új dolgok hírnökeként is megbízást teljesít, csak egy már meglévő nagyobb mérvű konstelláció eszköze.

III

A létrehozott termék mint egy norma tükré és mint a bensőség kifejeződése

Az ember sajátlagos képessége és feladata abban áll, hogy létrehozza az élet különböző lefolyási formáit és hogy képződményeket hozzon létre. Töle függetlenül létező logoszt [ésszerű lényeket] lát meg és tesz nyilvánvalóvá bennük. Individuálisan is az a gazdagabb ember, aki

életét nemcsak a maga apró énjének, hanem ilyen objektivációknak szenteli és saját érdekeit azoknak rendeli alá. Csak az ad a sajátunkénak értelmet és rangot, ha valami másért vagyunk.

Másfelől viszont minden létrehozott dolog csak szubjektivitásnak köszönhető. Még arról is, ami normatív, megállapítottuk, hogy végső soron nem az egyes ember határozza meg, hanem a különböző kultúrák. Ilymódon az ember paradox helyzete abban nyilvánul meg, hogy életét mindig valami rajta kívüli felé irányítja és hogy ennek ellenére ő maga az, ami e rajta kívülit megalapozza.

Míg a görögök a teremtést még inkább mint meglévő és felismert minták megvalósítását fogták fel – s ezért szoros értelemben nem mint teremtést –, az újkor azt a népek és kultúrák, a korszakok és az egyes emberek kifejeződéseként értelmezi. Mindkét princípiumot azonban [a külsőt és a belsőt] a megvalósítás során kiegészíti a maga ellenprincípiuma. Megfelelni egy a dolog logikájában magában rejlő követelménynek és ugyanakkor kihelyezni, ki-fejezni valami szubjektívet, – ezek egymást kölcsönösen meghatározó dimenziók, melyek a létrehozatalban összetalálkoznak. A formális, technikai „szabályok“ intellektuális uralásából nem lesz, ezt már a késői hellénizmusban Pszeudo-Longinosz is tudta, igazából nagy mű. A *megalophroszyné*, a szellemi nagyság visszhangjának kell annak lennie. Éppen ezzel azonban a mű nemcsak privát lélek megnyilvánulása már. A művésznek, mint Plotinosz és az ő nyomán a Sturm und Drang hozzáteszi, egy benne működő bölcsebb „természet“ szócsövének kell lennie. Csak ebben az esetben fejez ki individualitásával egyetemben és pontosan azon keresztül valamit, ami szükségszerű.

Mivel a modern szellemtörténész a műben egy individualitás kifejeződését látja, ezért nagyobb mérvű individualitást tételez is fel róla, ezért szereti és kutatja ki azt, ami abban individuális és ami az ókor számára még inkább mellékes dolog volt. Ezért érzünk csak ma rá arra, hogy az Iliászból és az Odüsszeiából eredetileg szájhagyományozáson alapuló [kollektív] költői művek későbbi [személyes] átdolgozásával állunk szemben. Felismerjük, hogy a szophoklészi drámák meghatározott sorrendbe állíthatók, mely iránt annak idején egyetlen alexandriai filológus sem érdeklődött, mégpedig erre azért vagyunk képesek, mert bennük fejlődésfokok és életfázisok tükröződnek. A platóni párbeszéd sorrendjét immár nem egy állítólagos pedagógiai célzat alapján határozzuk meg, hanem Platón életrajzát követve, s ezért tesszük ezt most először helyesen.

IV

A mű és az élet mint a megformálás területei

De nemcsak a műben fejezi ki magát a cselekvés alanya, hanem élete megformálásában, a vele történő dolgok feldolgozásában s még legelillanóbb szavaiban is. Ha mármost kiderül, hogy

a szubjektivitás a kulturális normák mellett a megformálás másik szférája, akkor mindaz, ami szubjektív, szintén joggal tarthat igényt külön csak reá irányuló figyelmünkre. A görögök nagyjaitól csak keveset öröztek meg, azok ui. számukra nem voltak többek, mint szinte esetleges lefordítói értelemmel rendelkező, nem evilági és időtlenül létező tartalmaknak a valóság nyelvére. Újabb korok a személyes adalékokat is gyűjtik: míg egyfelöl a mű számunkra emberi dokumentumot is képvisel, másfelöl nemcsak a mű rendelkezik ilyes dokumentumok jelentőségével. (De még mindig megjelennek a régi tradíciót követve költői életművek kiadásai, melyek jelentéktelen műveket is újra kinyomnak, ugyanakkor nem tesznek hozzáférhetővé leveleket, beszélgetéseket és önéletrajzi beszámolókat.)

A 19. század az életrajzok tényeit kutatta, melyek az ő számára reálisabbnak töltek, mint a légnemű mű, amibe a művész azokat később „lefordítja“. A művet e tényekből „magyarázta meg“. Naturalisztikus felfogásának megfelelően azonban csak a tényszerűséget látta bennük s nem sajátos értelmüket. Friedrich Gundolf számára épp a mű képviselte a realitást. Nem [kívülről történő] megmagyarázásra van annak szüksége, hanem saját maga alapján kell értelmeznünk. Mindmáig az életrajzi adatokat csak mint az objektiválás építőköveit tartják jelentősnek (más és talán fontosabb építőkövek mellett). Az életrajzi adatok tehát itt is magánügyek maradnak, önmagukban véve jelentőség nélküliek, míg az alkotó a maga részéről csak az objektiváció révén lép arra a síkra, ami történeti jelentőségűnek számít.

Ez a szétválasztás azonban erőszakolt. Az élet nem csupán jelentéktelen anyag, amiből azután a művésznél valami utat talál a műbe. Mint ahogy a nyelv és a hang, a kö és a festék szűrők, melyeken keresztül a lélek nemcsak láthatóvá teszi magát, hanem egyáltalán artikulálttá válik és több lesz léleknél, ugyanúgy lehet (de nem kell), hogy az élet anyaga azt az ellenállást képviselje, melyen keresztül küszködve magunkat individualitásunkat egyáltalában kibontakoztatjuk. Ezért mások élete mint olyan is érdekelheti az embert, nemcsak a nagy alkotóké értékes és az alkotó életének sem kell pusztán köbányaként értékkel rendelkeznie. Az élet is lehet a lényeg kifejeződése. Miként az élet fényt vet a műre, úgy a mű is fényt vet az életre. Vannak művészek, akiknek egész életét műyük teszi ki. Arisztotelész szerint egy tevékenység célját vagy az képezi, amit létrehoz, vagy a tevékenység maga. Ha azonban értelmét önmagában hordozza, akkor a tevékenykedő kívánsága arra is irányul, hogy azt magasabb szintre emelje és tökéletesebbé tegye. Létezik tökéletessége az életnek magának is. Mint ahogy az a kultúrtörténet során gyakran megessik, abból, ami funkcionális, itt is autonóm valami lesz.

Talán épp az az ember, aki nem alkot, lesz magában az életben termékenyebb. „Életed napjai a te szonetteid“ (Oscar Wilde). A nem-alkotó ugyanis csak életével rendelkezik, ebből kell mindent kihoznia, míg az alkotó, művére irányuló terveitől megigézve, inkább átsiklik en-élete felett, nem fordítja rá képességei legjavát és mint később a szellemtörténész az értelmezés síkján teszi, ő életét már annak leélése során is csak az abból megalkotandó objektivált képződmény

szemszögéből nézi. Kierkegaard szemére vetette az íróknak, hogy az a maga való életét nem végső komolysággal éli meg, hogy azt irreálissá teszi, mivel ahelyett, hogy belülről életével foglalkoznék, gondolatban mindig is már legközelebbi irományánál van. Másfelől lehetséges az is, hogy épp a művön végzett munkából visszaáramlik valami az életbe, mint például a festő esetében, aki bizonyos színárnyalatok rögzítése végett alaposabban odafigyel rájuk, tudatosítja magában őket. Az, hogy az élet a műben szert tesz egy vonatkozási pólusra, amellyel különben nem rendelkezik, az éppúgy megfoszthatja valamitől, mint ahogy hozzá is fűzhet valamit, amennyiben az életet egy új egész elemévé teszi.

HARMADIK RÉSZ AZ ANTHROPINONOK

A HUSZONHÁROM ANTHROPINON

I

Specializálatlanság, kreativitás, tudatosság, szabadság, individualitás

Az állatnak a maga fajtipikusan átörökített ösztönei előírják magatartását. Általuk csakúgy, mint szervei által egy meghatározott környezetben meghatározott életmódra specializálódott (Uexküll) és ennyiben már eleve kész lény. Ezzel szemben az ember mindkét vonatkozásban, „ösztönleépülése“ és „archaikusnak“ megmaradó szervei révén (Bolk „magzati állapota“ a fejlődés „lelassulása“ következtében) **1. specializálatlan**. Az állattal összehasonlítva első pillantásra a befejezetlenség benyomását kelti, mintha nem lenne teljes egészében megteremtve. Ezen benne található „anthropin hézag“ miatt az ember a „nem rögzített állat“ (Nietzsche), „nyitott kérdés“ (Plessner). A huszonhárom anthropinon közül, melyeket meg kell majd különböztetnünk, ez veti meg a többi alapját.

2. A specializálatlanság azonban csak akkor tűnik egy „hiányt felmutató lény“ (Gehlen) hézagjának, ha mércének az állatot választjuk. Az ember egésze felől nézve éppen ellenkezőleg pozitívumnak bizonyul, mégpedig a *kreativitás* szükségszerű korrelátumának. Lehetséges, sőt szükségszerű, hogy az ember specializálatlan legyen, mivel egyúttal arra van hivatva, hogy életének lefolyási formáit ő maga alakítsa ki. Ha már minden vonatkozásban le lenne rögzítve, akkor nem lenne támpontja ahhoz, hogy maga fejezze be önmagát. Még a legelembb, a pusztán fennmaradást – tehát még nem a „sikerült életet“ – szolgáló elintézési mód sincs nála, mint az állatnál, fajtájától vele adva, hanem azt ő leli fel, ő eszeli ki, történelmileg alakul az csak ki. „A természet úgy akarta, hogy az ember mindazt, ami léte mechanikus elrendezésén túlmegy, teljes

egészében önmagából fejtsse ki“ (Kant). Az ember maga fejezi be, maga hozza létre önmagát. A teremtőerő, amit gyakran helytelenül csak a zseninek tulajdonítanak és amivel ráadásul csak az esztétikum peremvidékén foglalkoznak, valójában alapvető antropológiai kategória.

Nem úgy áll a helyzet, ahogy azt a naturalizmus (már Protagorásznál) beállítani szereti, hogy ti. az ember eredetileg hiányokkal lett volna terhes és csak ez után, ezeket kompenzálандó, vált volna eszes lényé. Specializálatlanság és kreativitás igazából egy eleve kettejüket egybehangoló struktúrát képeznek (Herder). Inkább ennek az ellenkezője vált lehetővé: mivel a nagyagy fejlődésen ment keresztül, ezért háttérbe szorulhattak a specializált szervek és ösztönök.

A dualisztikus felfogás az embert csak külsődlegesen, additív módon rakja össze két heterogén, egymástól idegen, sőt egymással szemben ellenséges (Platón „Phaidon“-ja) „szubsztanciából (Descartes): egyfelől a lélekből, ill. az észből, másfelől a közömbös „állati“ testből. Még Scheler is, aki pedig beharangozója volt a modern antropológiának, rabja maradt a schopenhaueri szellem/ösztöntörekvés-szembeállításnak. A dualizmus keretében csak belső megkülönböztetést jelent az, hogy „a voltaképpen emberit“ platónikus-keresztény módra az előbbi félbe sorolják-e vagy pedig naturalisztikusan az utóbbiba (a gazdasági viszonyok folyományaiba, a hatalomvágyba vagy a nemi ösztönbe). Az időszámításunk előtti 5. század, Herder és Goethe, valamint a jelen antropológiája viszont igyekszik az embert egységként felfogni, akinél is az állatszerűség már specifikusan különbözik az állattól és akinél ez az állatszerűség a rá utaló szellemiséghez van hozzárendelve.

Ebben az egységben is megmarad a kettősség a között, „amit a természet csinál az emberből“, és amit ő „mint szabadon cselekvő lény magából csinál vagy csinálnia lehet és kell“ (Kant). Az utóbbi az emberi „természet“ konstánssá marad, csak ebből nő ki az ember „történelme“. Innen az, hogy Hegel óta azok, akik az ember lényegét szabadságában látják, akik mellette mint történelmileg változó és gyarapodó lény mellett törnek lándzsát, újra meg újra szemére hányják az antropológiának, hogy statikussá tevő naturalizmust hirdet. E szemrehányás azonban megalapozatlan, mivel először is a természet, amiről az antropológia beszél, az embernek csak fundamentumát képezi s korántsem az egész embert, másodjára ez a természet lényegét tekintve magában foglalja a történelem szükségszerű voltát. Pusztán nyitott forma lévén, maga követeli meg, hogy a történelem kitöltse. Az ember: egyenlet változókkal, melyeket csak a történelem tesz konkrétan egyértelművé. Az emberrel veleszületett meghatározatlanságról a történelem során dől el, mivé határozódik meg. Az alternatíva „antropológia avagy történetfilozófia?“ (Odo Marquard) helytelenül feltett kérdés.

Úgy sem áll a dolog, ahogy a történelem metafizikája és a platónizmus szeretné, hogy ti. az ember számára elő lenne írva az irány, amiben előrefelé kellene haladnia, hogy neki a rá vonatkozó normának még meg nem valósult, de kifejlésre kész csíráként már meglévő eszméjét csak mint egyfajta igazságot „megtalálnia“ kellene. Nem találnia kell, hanem feltalálni. „Az

ember természete a csináltság“ (Ferguson). Minden előzetesen adott „esszencia“ nélkül magának kell a csak örá bízott jövő felé irányulva „megterveznie“ azt, amivé lenni akar, neki kell önmagát „produkálnia“: ez nemcsak az egyes emberre áll (Fichte, Sartre), hanem elsödlegesen az emberre mint fajtára (Marx).

Az ember nemcsak él: irányítja életét (Plessner). Nemcsak viselkedik, hanem cselekszik (Gehlen). Nem ilyen vagy olyan: ilyenné vagy olyanná választja magát (Sartre). Mindez az élet egyéb formáival összehasonlítva **3./4.** magasabb fokú *tudatosságot* és *szabadságot* foglal magában.

Mivel továbbá, amint láttuk, az emberi nem mint olyan egy betöltetlen helyet, hézagot tartalmaz, mivel neme maga azt a feladatot rója rá, hogy ö határozza meg a maga életmódját és találja meg az emberlét csak rá nézve sajátos útját, ezért neki – a népeknek és a korszakoknak éppúgy, mint az egyes embernek – teljes önmegvalósítása érdekében túl kell lépnie nemén, azon, ami abban már eleve bennfoglaltatik, neméhez hozzá kell füznie valami minőségileg újat. A kreatív lény **5.** a *legegyénítettebb*. Önmegvalósítása során egyénivé teszi önmagát.

Manapság a strukturalizmus kísérletet tesz arra, hogy a nyelvészet példáját követve kibányássa mintegy a kultúra fonémáit. Szerinte a kultúra változásai is csak azon alapszanak, hogy elemi, eredendően meglévö, azonosként fennmaradó közös alaplanták mindig új, de szabályszerű és elörelátható kombinációkat alkotnak. Egy a meta-síkból felfelé ható, minket öntudatlanul irányító generatív társadalmi nyelvtan képezi a magamagát formáló történelem voltaképpeni emelöjét. A teremtö, iniciatívával rendelkező egyénröl mint a történelem alanyáról innen szemlélve bebizonyosodik, hogy éppannyira a 18. század téves kitalálmánya, mint a történelmi „fejlödés“. Az emberröl szóló igazi tudomány csak „az ember [= a magát teremtö ember] végével“ jön létre (Foucault, Sebag, v. ö. Lévi-Strauss). Az egyes ember mint központ és kezdet mítosz volt. – Azáltal, hogy a strukturalizmus platónizáló és naturalisztikus tendenciákat újít fel, egy füst alatt anti-antropológiát és anti-történetfilozófiát kreál. Az egyén vége azonban, amelyet a strukturalizmus a tudományos megismerés terén szignalizál, nem egyéb, mint az egyén fenyegetöleg elöttünk álló *reális* végének egyik tünete. Sartre szemében skandalum megállni a struktúráknál: az ember épp azáltal válik emberré, hogy mindig is túllép az öt meghatározó struktúrákon.

II

A megismerés ösz-emberi öszefüggésben

Az ökor óta azt, ami az embert minden egyéb öllölynytöl megkülönbözteti, megismerö eszében vélik felfedezni. De ez azt jelenti, hogy valami másodlagosból indulnak ki. Az ember csak azért a leghatékonyabban és legmozgékonyabban megismerö lény, mert kreatív. Analóg

módon az állatnál is korreláció áll fenn a magatartás és az érzékelés struktúrájának statikussága között: e kettőt kölcsönösen egymásra ható tényezőkként egységben kell felfognunk. Az ösztönök specializálódott reakciós sémáinak az állatnál nem kevésbé specializálódott recepciós sémák felelnek meg. Érzékszervei szelektáló szűrőkként csak azt eresztik át, ami magatartására nézve releváns. Többet nem is kell áteresztetniük, mivel már ennyi is elég ahhoz, hogy beindítsa az ösztönök készenlétkben álló és az ingerekhez pontosan hozzáigazított reakcióját. Ahogy az embert az állattal szemben cselekvésében nem fajlagosítják ösztönei, ugyanúgy **6. specializálatlan világfelfogásában is**. Ahhoz, hogy sajátlagos cselekvési módot építhessen ki, sokoldalúbban és alaposabban kell a világ anyagát ismernie. – Helytelen tehát azt állítani, hogy az ember az érzéki megismerés képességét megosztja ugyan az állattal, de ehhez csakis önála még hozzájárul a gondolkodás is. Már érzékeinek teljesítménye is intelligens, specifikusan emberi.

Éppennyire helytelen az embert aszkétának és nemet mondónak nyilvánítani, aki „ösztönös törekvései“ és az elérni vágyott cél közé a lemondás hiátusát illeszti be (Scheler). Ez ugyanis feltételezi, hogy létezik közvetlen út a cél felé, melyet a „szellem“ ily esetben csak megszakít. Valójában a szellemnek kell mindenekelőtt kiépítenie magát az utat, sőt gyakran ő tüzi ki a célt is. Az ember elméleti megismerésre irányuló hajlama **7.** nem utólag járul additíven, Platón szerint ellentétesen, Arisztotelész szerint magasabb réteggként ráarakódva egy az állatokéval analóg szenzomotorikához, hanem *éppannyira eredendő*, mint a szükséglet világa az emberben. A szükséglet maga is elméleti megismerésre támaszkodik, hogy egyáltalában kielégülhessen. A specifikusan emberi gyakorlatot az elmélet faktora mindig is már éppúgy meghatározza, mint a szükséglet.

De épp azért, hogy a teoretikusság a gyakorlati szolgálatába állhasson, nem szabad **8.** eleve már csak neki szolgálnia. Tőle *függetlennek* is kell lennie, ki kell szabad térben bontakozhatnia saját hajlamainak megfelelően. Máskülönben a mindenkori gyakorlat behatására mégiscsak specializálódik, noha kizárólag specializálódás nélkül képes újfajta gyakorlat előkészítésére. Ahhoz, hogy a megismerés meg tudja ítélni, vajon egy bizonyos dolog mily haszon elérésére használható fel, annak előtte azt minden oldalról ismernie kell, azaz gyakorlati hasznosítását logikailag megelőzően és attól függetlenül ismernie.

Lélektanilag az elméleti beállítódottság **9.** az *explorálásra irányuló törekvésben* nyilvánul meg.

Ezen belül megkülönböztethetjük **10.** az extenzív dimenziót: az embert [ill. ismereteinek körét] nem határolja le egy specifikus „környezet“ (*Umwelt*), ö „*nyitott az egész világgal szemben*“ (*weltoffen*) (Scheler). Túllép a már általa ismert dolgok horizontján és új kategóriákat alkot. Ténylegesen ugyan a népek és az egyes emberek nagyon is begubóznak a maguk „másodlagos világába“: egy meghatározott életmód itt is kiválogatja magának azt, amit az ember

érzékel, csak azt fogja fel, ami számára releváns, és „dogmatikus módon“ egyértelműen értelmező szimbólumokat teremt (Rothacker), melyek révén a maga beállítódottságát utólag [tehát nem az életmód választását megelőzően] különlegesen értékesnek tünteti fel; de egy ilyen zárt körből az ember, átlátva annak viszonylagos voltát és változtatva önmagán, mindig is képes kitörni, képes a maga számára egy új kört rendezni be, miáltal történelmi lénygé válik. Az állat környező világa mindenkori fajától megszabott és áthághatatlan, az emberé ötle magától megalapozott, történelmileg relatív és rugalmas.

11. Az intenzív dimenzió: az ember behatol a dolgok belsejébe, ismeri vagy úgy véli, hogy ismeri azokat a tulajdonságokat és törvényeket, melyekkel azok „*magukban véve*“ rendelkeznek, más szóval a „*lényegüket*“. – Mivel az ember behatol a dolgok sajátosságaiba és lehetőségeibe, ezért Gehlen szerint cselekvése során egyben állandóan tanul is tőlük és visszakapcsolt „*cselekvési kör*“ formájában összekapcsolódik velük.

Ebben már benne rejlik a **12.** *anthropinon*: a dolgok nemcsak célokat jelentenek az ember számára vagy ellenállást életfolyamával szemben, nemcsak gyakorlati funkcióval rendelkeznek, hanem ki is válnak gyakorlata menetéből, mint csak most *önállósuló, objektív dolgok*. Csak így, mint szoros értelemben az emberrel *szembenálló* dolgok, nyílnak meg a szubjektív megismerés előtt.

Ezért vonatkoztatja az ember Plessner szerint nem csupán naiv módon a világot saját magára mint centrumra, mint az állat (noha ezt is teszi), hanem egyben „*excentrikusan*“ [kilépve e centrumból] a világra is vonatkoztatja önmagát, tudomása van a maga helyéről benne és ily módon a világ tárgyaival együtt maga is tárgyszerűvé válik önmaga számára. „*Saját perspektíváján belül azon kívül is állni – ez az emberre jellemző pozíció.*“ Kifelé él magából, de él egyben maga felé is. A „*közvetített közvetítlenség*“ e kettősségében [= megélem magamat 1. közvetítetlenül öntudatom révén, de 2. a világ közvetítésén keresztül is, mint annak a részét], melyben az ember alteregójává válik önmagának, egyfelől belülről nézve – megélt test, másfelől rendelkezik is egy testtel mint külső eszközzel, egyfelől belekényszerül bizonyos szituációkba, másfelől felettük állva uralja is őket. Az ember nemcsak az, ami, hanem szerepet is játszik: így fonódik egybe a modern antropológia és a szociológiai szerep-elmélet. A romantikában a reflexív beállítódottság abszolúttá válik s ily módon veszélyessé a naiv beállítódottság számára (Roquairol alakja Jean Paulnál).

13. A megismerés nemcsak azt jelenti, hogy az ember egyes konkrét dolgokhoz közelebb kerül, hanem azt is, hogy *általános* tapasztalatokra tesz szert, hogy a világot tagoló *fogalmakat* alkot. Eredetileg (nem időbeli, hanem logikai eredendőség értelmében) tévútra vezető „*ingeráradat*“ meglepetésekkel teli mezejére van állítva s ezért Gehlen szerint a nyelvtől vezetve fel kell építenie kategóriáinak segítségével valamit, amivel az állat a maga recepció sémáiban már eleve rendelkezik; e kategóriák segítségével a világot áttekinthetővé és felhasználhatóvá kell

tennie s egyben tehermentesítenie kell magát velük a világ rázúduló inertömegétől.

Az állattól eltérőleg az „alakzatok“ nála nem merevek, elemzés útján egyes elemeket ki tud belőlük szakítani és konstruktív módon mindig újabb alakzatokat képes alkotni (Wolfgang Köhler). A gyakorlatán belüli kreativitását megelőzi a fogalomalkotás fantáziadús elméleti kreativitása.

14. Az ész nemcsak azt ismeri meg, ami ma adva van, hanem későbbieket előlegezve – s ezzel visszatérünk a kreativitáshoz – *túl* is *nyúl* azon. Tagolt formában megtervezi a cselekvés előzetes sémáit, melyeket cselekvőleg később megvalósít (Piaget). Elképzeli egy még nem létező másfajta világállapotnak s ezen belül egy új ember jobb életének utópiáját (Bloch). Az emberi ész ily módon és ennyiben finálisan, célok felé orientálódik, viszont ennek a teleologikus gondolkodásnak a természetre és a történelemre való átvitele téves antropomorfizmust jelent (N. Hartmann). – Mint ahogy céljai felé előrenyúl, úgy a jelenben adott helyzeten túlnyúl hátrafelé is, amennyiben a jelent megmagyarázó okokat keres.

III

A kultúra- és történelemformálás

Van, amit az adott pillanat számára hozunk létre, más dolgok viszont tartamra tesznek szert. A különböző érték-, norma- és célrendszerekben, a szokásokban, technikákban és szabályokban, találmányokban és képződményekben a creatio creatumma szilárdul, az emberi szellem objektív szellemmé. Az ember soha sincs, a legkezdetibb s a későbbi magaslatok felől nézve barbárnak mondott ember sincs sohasem **15.** a „*kultúra*“ e „külberendezése“ híján. „Önmegszelídítésről“, öndomesztikációról beszéltek, de valójában „a vadság állapotában leledző“ ember sohasem létezett. Ezért ma az antropológia (nevében is megegyezve az amerikai etnológiával [= cultural anthropology] s részben tartalmi átfedéssel is) „kultúrantropológiává“ válik. Csak az „intézmények“, így Gehlen összefoglaló elnevezése, biztosítanak szerinte stabilitást és irányultságot egy oly lény cselekedeteinek, aki az ösztönök redukciója folytán alkati indítéktöbblettel és variábilis motorikával rendelkezik. Az intézmények leépítése, tegyen az egyfajta kihívásként bármennyire is jó szolgálatot, radikálissá válva az ember elpirimitivizálódásának veszélyét rejti magában.

16. Az ember nem kultúrában mint olyanban él, hanem mindenkor *sajátos* kultúrában. Mint már láttuk, az ember felépítési tervében csak az áll, hogy kultúrára szorul, de hogy milyennel vegye magát körül, arra nézve nem talál magában semminő örökletes előírást. Ehelyett ennek eldöntése – a hagyomány és a környező világ behatásával együtt – az ő saját szabad

„tézisétől“ (tételezésétől, megszabásától) függ, s e tételezés alapjaként az időbeli és térbeli variációk csodálatraméltóan széles skáláján az emberben mindig más „nomosz“ (törvény, szabály) ötlük fel. Csakis ezért *teremt* kultúrát a szó voltaképpeni értelmében. Szubjektív teremtőerejének objektív oldalán a történeti világok pluralitása felel meg: az egyik utal a másikra. Kultúraformálóként *történelmet formál*. A természet történetétől az ember történelme nemcsak abban különbözik, hogy az embernek tudomása van történelméről (C. F. v. Weizsäcker), hanem abban is, hogy belülről adott hajlama van a történelemformálásra. A filozófiai antropológia ennek következtében csak a lehetőség antropológiája lehet: ő a mértani helyek körívét vonja meg, melyen a kultúrák elhelyezkednek, ezeknek a kitöltődése azonban nem kötelező érvényű általánosságok meggondolásából folyik, hanem az intézményeket létrehozó életből.

Az ember szabadságában a történelmileg tőle megalkotandó formákra vonatkozólag benne foglaltatik azonban veszélyeztettsége is. Maradandóan ragaszkodhat bizonyos szegényes és alacsonyrendű formákhoz, hamis és pusztító hatású formák is felötlhetnek benne. Az etika attól tart, hogy az ember a normákat esetleg áthágja, az antropológia mélyebbre nyúlva attól, hogy a norma maga, melyet felállít, végzetes lehet. Más lények fajuk természetének engedelmességgel pusztán *öröklött adottságaikat* élük ki, az ember előtt *feladat* áll, mellyel szemben azonban éppen ezért csődöt is mondhat. Lehetne akár az elfajulás lehetőségét is (Pico della Mirandola) felvenni az anthropológia közé. Innen az az ismételt felfejlődés tétel, mely szerint az ember mint olyan a természet „félresikerült konstrukciója“, egy tétel, mely ma, amikor is az emberiség önkijáratása, sőt egyáltalán az élet kipusztítása az ABM-fegyverek révén karnyújtásnyi távolságba került, éppúgy teret hódított, mint másfelől a „kozmosz felelősségére“ történő appellálás. Azon félelemtől hajtva, hogy az ember visszaélhet szabadságával, sok filozófiai rendszer nem is hagyja azt tudatosulni és az elnyomás alapuló társadalmi s politikai rendszerek nem engedik, hogy az a valóságban egyáltalán érvényre juthasson. Ezzel viszont a rizikó elkerülésének érdekében a történelmi folyamatot mozdulatlaná merevítik. A magamagától okozott szenvedésből az ember tanulni hajlamos. A tévedés antitétikusan jobb döntéseket provokál.

IV

Modellálhatóság, kulturális és történelmi megformálódás, animal educandum, tradicionalitás, társadalmiság

Ahogy az ember a teremtő lény, megfordítva az a lény is, aki a már megteremtett dolgokat átveszi és meghatározhatja magát általuk: saját teremtésének terméke ő. Ezáltal nem kell mindig mindent előlről kezdenie s a jelen produktív tevékenysége már magasabb és specializáltabb szinten indulhat meg. Az állat *öröklött* ösztönei helyébe az eredeti alkotásra való

képesség mellett a „cultural pattern“-ek lépnek, azaz az e képesség révén objektiválódó, történelmileg elsajátított és a későbbi generációktól *eltanult* kulturális minták. A kreativitás ily módon lélektanilag ellensúlyra és kiegészítésre tesz szert **17.** a *modellálhatóságban*, a kulturális és történelmi formáló erő pedig **18.** a kulturális és történelmi *megformálódásban*. Az „objektív szellem“ képződményeiben az ember mindenkoron saját életének is formát ad. Az objektiválás egyben önfelépítés is. E folyamat azonban állandó jellegű. Azzal, hogy a szubjektív szellem a formákat megújítja, egyben önszabályozó visszacsatolódás révén, történelmileg állandó mozgásban maradván megújítja önmagát is.

19. A tanulékony lény ugyanakkor *a tanulást szükségelő lény*, az animal educandum, a képzésre szoruló lelkes lény is. Ez tükröződik, mint ahogy Portmann kimutatta, biológiailag a növekedés ritmusában is. Az embernél a fiatalkor más lényekkel összehasonlítva abszolúte meghosszabbodik, sőt lefelé a „méhenkízüli évvel“, felfelé pedig a pubertással még ki is bővül. (Ennek megfelel azután az is, hogy magasabb kort ér meg, mint a legtöbb állat.) Sokáig kell fiatalnak maradnia, mivel – és ebben az értelmet kereső egymáshoz rendelésben az egyik tényező nemcsak okoz, hanem a másik nemcsak okozat – lehetőleg minél hosszabb ideig *plasztikusnak* kell maradnia, azaz képesnek kell lennie arra, hogy a kulturális vívmányokat és szokásokat környezetéből magába fogadja és elsajátítsa. Az újszülöttek már az ókorban megfigyelt gyámoltalanságról innen nézve kiderül, hogy az csupán a visszája a plaszticitásnak, tehát egy olyan szerveződés megformálhatóságának, mely nemcsak természetesen már az anyaméhben épül fel, hanem később a közösségi és történelmi térben is.

Egy adott közösség tradíciója az a forma, melyben az megőrzi bizonyos kérdések és feladatok már egyszer meglelt megoldását. Minden generáció átveszi ezt a megelőzötől és továbbadja az öt követőnek. Az ember ilyenformán **20.** *a tradícióktól jellemzett lény* és

21. *a társadalmi lény*. Más lények is élnek ugyan közösségben, de az ember a maga közösségére még jobban rá van szorulva, mint azok. Az állatnál a szülők – kivételek ellenére is – inkább felnevelik, mint nevelik utódaikat, hiszen az öröklött magatartás elvégre magától is érvényre jut. Csak az ember tudja meg kizárólag fajtestvéreitől, hogyan mozogjon, hogy vegye szemügyre a világ dolgait, hogyan használja fel őket, hogy kell a szokásoknak és intézményeknek megfelelően élnie, hogyan kell valamit létrehozni. A társadalmiság azonban korántsem végcél, hanem a kulturalitás szolgáltatója. A kultúrjavarokat továbbadó társadalmiság mellé az együttműködés társadalmisága lép.

Mindennemű társadalmiság eszköze **22.** az ember képessége arra, hogy *képzetait szimbolikus formába öntse*. –

Noha a tradíció teremtő folyamatok eredménye, azokkal összehasonlítva tehát másodlagos valami, történelmileg mégis az eredendőbb. Mivel a tradíció természetesen, szükségszerűen tekinti magát és minden egyedre kiterjedve a maga közösségét mereven uralja,

ezért kezdetben arra rátelepedve alig vagy csak ellenőrzéstől mentes utakon hagyja, hogy az egyéni, újításokat kezdeményező szabadság egyáltalában lábra kapjon. Csak későn, a görögöknél s még inkább a reneszánsz óta szabadítja ki magát az individualitás (4./5. e kiegészítésére csak most kerülhet sor) a társadalom „compulsive power“-ja, kényszerítő hatalma (Parsons) alól és erősödik önálló erővé. A cinizmusban, a gnózisban, az anabaptizmusban, a Sturm-und-Drangban, az anarchizmusban, expresszionizmusban és a szürrealizmusban az individualitás igyekszik teljesen megszabadulni a különböző intézményekhez fűződő kötöttségeitől s egészen saját autonóm lábára állni. Ez ugyan sohasem sikerülhet maradéktalanul, ennek ellenére azonban vallási, művészi és politikai téren az emberek ösvágya marad, hogy spontaneitásukról leválasszák az azt gátló formát és elérjék, hogy spontaneitásuk önmagában is elégséges legyen.

A plaszticitás és a kreativitás, a már létrehozott dolgok és az új dolgok létrehozatala, a történelem, ami minket tesz azzá, amik vagyunk, s a történelem, amit mi teszünk azzá, ami – mindezek poláris erők, melyek egymással viaskodnak és történelmileg változó keverékeket alkotnak. Az ember nemcsak él ezekből, hanem **23.** szembekerül azzal a feladattal is, hogy *váltakozásukon* úrrá legyen és a mindenkori történelmi helyzetben valamiféle viszonyt alakítson ki ezen ellentétes erők között. Az alanynak bizonyos intézményekről támadhat az az érzése, hogy azok „elidegenítik“ őt önmagától, s ez esetben felszólítva érezheti magát arra, hogy felszámolja őket.

V

Látzólagos és rész-antropológiák

A természeti lényként még befejezetlen ember, mint láttuk, csak történelmileg zárul egészé. Teszi ezt a kultúrák keretében, mégpedig azáltal, hogy megvalósítja az emberlét bizonyos módozatait. Ezt az emberlétet azonban nemcsak éli, hanem kialakít egy képet is önmagáról, egy emberképet, melyet megfogalmaz és célként tűz maga elé. Még hozzá általában nincs tudatában ennek során annak, hogy emberképe az emberi lehetőségeknek csupán *egy* meghatározott megformálódása sok más ilyen emberkép mellett, ehelyett úgy vélekedik róla, hogy az valójában *az* ember eszményképe, mely éppen ilyen formában a világ lényegéből folyik.

Az ilyenfajta specifikus emberképek felállítását is antropológiának szokták nevezni. Ebből következőleg az antropológiának szemére hányják, hogy azt, ami az emberben egy pusztán lehetőségnek csak minden tárgyiség feletti alapja, a merev dolgok analógiájára maradandóvá szilárdítja és ontologizálja (így Jaspers, Bergson-t követve, és így a történetfilozófiai irányzatok). Ez a szemrehányás azonban csak az emberképek tartalmi jellegű antropológiáját találja telibe, melyekre bizony jobb is lenne egy más szót találni; nem találja azonban telibe azt a formális antropológiát, mely a tartalmilag feltöltött emberképek alatti emberi *struktúrát* tárgyalja. A

szofisztikában, Herdernél és Schelernél épp az ember ily módon egymással vetélkedő és ezáltal kötelező erejét elvesztő önértelmezéseinek krízise volt az, ami az embert illető kérdésfeltevést mélyebb, filozófikus réteg felé terelte. A történetfilozófiához hasonlóan az antropológia is átmeneti, krízisteli korokban jön létre.

Sok gondolkodási és magatartási mód, melyet korábban, a zárt kultúrkörök [pl. az eurocentrizmus] idején emberi konstansnak tartottak, az etnológus és a történész szemében bizonyos változók pusztán időleges betöltésének bizonyul. Ami úgy tűnt, hogy az ember szükségszerű ismérve, mint pl. Adam Smith „szerzési ösztöne“, arról kívülről szemlélve vagy utólag kiderül, hogy csupán egy kultúrkörtől létrehozott feltételezés. Ennek ellenére gyümölcsöző dolog az, ha a „történeti antropológia“ (Nipperdey) kihámoz ilyen tipikus struktúrákat, pl. a „gótikus emberét“. Ha ugyanis antropológiailag nem abszolút konstansok is, kultúrák és korszakok terjedelméig mégiscsak relatív érvénnyel rendelkeznek. „Történelmi aprioriként“ egy korszak egyes eseményei és művei számára mindig is már eleve alapul szolgálnak és megszabadítják a történelmet attól, hogy egyes speciális tényezők foglya maradjon: ezekkel összehasonlítva a történelmi apriorik „metahisztórikus“ fogódzóknak tűnnek, noha abszolút állandóságuk látszatát csak hosszú ideig tartó stabilitásuk kelti.

Csak „emberképekkel“ és nem szorosan vett antropológiákkal van dolgunk, ha a metafizika az embert spiritualisztikusan (miként a vallás is a halhatatlan lélek feltételezésével) „eszét“ kiemelve különbözteti meg más élőlényektől vagy pedig ha naturalisztikus visszavágásként az élőlények szükségletektől és ösztönöktől való általános vezéreltségének rendeli alá. Mindkét esetben mindenekelőtt *értékelnek*: világnézeti alapon kijelentik, hogy az egyik részterület az ember számára meghatározóbb jellegű, mint a másik. Az adott részterület azonban sem nem hozza kapcsolatba a másik „féllel“, sem pedig (épp ezért) nem az ember egészéből kiindulva értelmezik annak sajátos természetét és funkcióját. Ezt a hibát azáltal nem közzörüli ki sem Descartes (akié legalábbis az az érdem, hogy az antropomorfizmusok felszámolásával az emberben tudatosabbá tette különállását), sem később Schopenhauer és még Scheler sem, hogy mindhárman a két emberképet kombinálják. A spiritualisztikus vagy naturalisztikus metafizikánál kedvezőbb feltételeket biztosít az antropológia számára a panteizmus. Elvileg azonban a metafizikus antropológia éppoly kevés sikert könyvelhet el, mint a metafizikus etika. Antropológiát nem a nagy metafizikusoknál kell keresnünk, hanem azoknál a ritka teoretikusoknál, akik „antropologikus optikával“ rendelkeztek: Protagorásznál, apollóniai Diogenésznál, Pico della Mirandolinánál, Herdernél, Plessnernél, Portmann-nál, Rothackernél, Gehlennél.

A 20. század huszas éveinek „antropológiai fordulata“ óta sok tudományág is integrálja magába az antropológiai szemléletet, így a pszichológia, a pedagógia, a szociológia, a politológia, a teológia, és ennek következtében „pszichológus antropológiáról beszélnek“ (helyesebb lenne

az „antropologikus pszichológia“ elnevezés) és így tovább. Az indíték erre azonban – hacsak nem gyümölcsöztetik és nem fejlesztik tovább, mint főként a pedagógiában, a filozófiai antropológia eredményeit – inkább az a pozitívizmus ellen irányuló törekvés, hogy a metafizikus összértelmezések összeomlása után legalábbis saját területükön belső „összszemlélethez“ jussanak ismét el. E tudományágak számára az, hogy felgyülemlett ismeretanyaguk alapján külön emberképet alkotnak, nem több módszertani divatnál. Alapvető antropológiai felismerésekre ennek kapcsán éppoly kevésbé jutnak, mint a metafizikában: míg az utóbbiban a szándék egy antropológia számára túlságosan messzemenő, a tudományokban az empirikus anyag túlságosan speciális. Hogy ezt a hiányosságot kiküszöböljék, különböző humántudományok („sciences de l’homme“) interdiszciplináris együttműködésbe kezdenek: így a szociológia mellett az a két tudományág, mely a 19. század filozófia-ellenes irányultságának szellemében kisajátította magának az antropológia fogalmát: a biológiai (agyfiziológiát is magában foglaló) és az etnológiai antropológiát (mivel Franciaországban s angolszász területen az „antropológia“ szó etnológiát jelent, a filozófiai antropológia ott nem jut érvényre). Ezzel csak rendszerbe foglalják és ilymódon talán pozitívrá fordítják azt, amit Habermas az antropológiának szemére hányt: hogy a kutatás egyéb területeinek eredményeit pusztán szintetizálja.

Nem antropológiáról van szó, hanem csupán egy gazdátlan név birtokbavételéről, ha egy orvos rájön, hogy tudományának nem betegségekkel, hanem beteg emberekkel van dolga, és erre támaszkodva „antropologikus orvostudományt“ hív életre. Hasonlóképpen: ha a történelmi materializmus egyfelől ugyan kifogásolja az antropológiában azt, hogy a történelem, a társadalom és a gazdasági viszonyok helyett az egyes emberből indul ki (ezért és „ontológiája“ miatt számított Ernst Bloch az NDK-ban „revizionistának“), másfelől viszont a „szubjektív tényezőt“ mégiscsak külön vizsgálódásra méltatja (a jugoszláv praxis-csoport, Bacsko és Schaff Lengyelországban, Kolakowski), akkor itt és hasonló esetekben antropológia helyett inkább perszonalizmusról vagy egy magát társadalmisággal kiegészítő egzisztencializmusról kellene beszélni. Mindazonáltal tény, hogy ezek az irányzatok a „Párizsi kéziratok“ fiatal Marxának hamisítatlan antropológiai problematikájához kapcsolódtak, ahhoz ti., hogy az ember a maga munkájának folyamatát és termékét helytelenül szervezi meg, miáltal embertársaitól, de önmagától is „elidegenedik“, és hogy a cél „az ember emberségének“ visszanyerése kell, hogy legyen. Az „elidegenedéssel“ a „marxista antropológia“ egy antropológiailag döntő pontra lel, csak hogy azt tartalmilag túl szűken értelmezi és azt reméli, az könnyen megszüntethető. Elidegenedések az embernél mindenütt keletkeznek az intézmények és a spontaneitás, a tradíció szilárdsága és a jelen kezdeményezése közti ösellentét révén s ezért bizonyos mértékig elkerülhetetlenek maradnak.

Az ember már mítoszaiban is mintegy természetadta módon értelmezi önmagát, megkülönböztető jegyeit és feladatát. Gyakoriak az olyan jellemzések, melyeknek közös vonása,

hogy így kezdődnek: „Csak az ember ...“: csak ő szégyenkezik és tud jóról s gonoszról (Genezis), csak neki kell dolgoznia (Genezis és Marx), csak ő nem rendelkezik az önvédelem és a támadás természetes szerveivel és csak ő meztelen (Protagorász), csak neki nincsen meghatározott üzekedési időszaka, gyermekként nagyon sokáig gondozásra szorul, megér 70 évet (szofisztika), kezei vannak (Anaxagorász), kiegyenesedve jár, továbbá beszél (apollóniai Diogenész és Herder), utánzásra hajlik (több vonatkozásban, mint a majom) (Arisztotelész), szabad ahhoz, hogy azt csinálja magából, amit akar (Pico), szerszámot készítő állat (Franklin, v. ö. Alsberg szerv-tehermentesítését), megörzi azt, ami elmúlt (Nietzsche), a jövő felé irányul (Buber), utópiákat eszel ki (Bloch), képes az öngyilkosságra (Ehrenberg), tud nevetni és sírni (Plessner), kérdéseket tesz fel (Löwith), tud nem-et mondani (Hans Kunz), különbséget tesz a kép és maga a dolog között (Jonas), ünnepeket ül meg (Bollnow), a legtanulékonyabb, agya az emberré válás során abszolúte és relatíve egyre nagyobb lesz, agyának jelentősége és differenciáltsága egyre növekszik (enkephalizáció), nincs állandó ökológiai fülkéje (az állattal összehasonlítva), stb. Minden ilyesfajta megfigyelés, mégha néha a „definíció“ igényével lép is fel, nem több építőkönél. Egyes, gyakran másodlagos dolgokat állítanak túlságosan előtérbe. Megelégszenek annak pusztán megállapításával s ha értelmezik is, megmaradnak az adott megfigyelésen belül. Az antropológia módszerének ehelyett abban kell állnia, hogy ha egy ilyen szembevető sajátosságból indul ki, még tovább kérdezzen transzcendentálisan, azaz az adott sajátosság lehetőségének feltételei felé: vajon milyenek kell egy lénynek lennie, melynél ez a sajátosság értelemmel rendelkező és szükségszerű funkciót tölt be? Csak ebből a mélyebb szerveződési törvényből kiindulva lehetséges azután az, hogy e rész-aspektusokat – továbblépve – egymásra is vonatkoztassuk és szisztematikus összefüggésbe állítsuk.

Miután az antropológia először is „az ember világából“ visszafelé menve kikövetkezteti annak alapul szolgáló egységesítő pontját, a továbbiakban kimutatja, hogyan vezethetők le e pontból magyarázatként az ember világának egymást kölcsönösen értelmező tényezői. Míg Kant és még Husserl is csak a világon kívülálló megismerő tudat-szubszektivitás világot konstituáló teljesítményeit tárgyalják s közben az élő, reális alany szemükben csak tárgy marad megannyi egyéb tárgy között, itt megnyílik az „egész“ ember struktúrája, mely a megismeréssel karöltve a cselekvést és az alkotást is konstituálja. Ez a struktúra a transzcendentális feltételek transzcendentális feltétele, transcendentale transcendentalium. – Nemcsak a tudat képezi az alapját annak, amit megismerünk és létrehozunk, hanem – mint ahogy Humboldt a nyelv kapcsán kifejti – valójában az, amit létrehozunk, kiegészítésképpen és visszahatva, maga is alapul szolgál, konstitutív funkcióval rendelkezik. A tőlünk megformált anyag formáló képességünket még hatékonyabbá teszi és ki is bővíti azt. A kultúra maga a feltárás eszközévé és az alakítás egyik tényezőjévé válik.

AZ ANTHROPINONOK RENDSZERE

1. „Anthropinonokon“ az emberlét azonosként megmaradó, „időtlen“ alapstruktúráit értjük.

Az ember a történelmileg variálódó lény: népről népre, kultúráról kultúrára, korszakról korszakra más-más arculatot mutat. Ezért modották azt, hogy az embernek mint olyannak általános, konstans, „ontologikus“ struktúrái nincsenek. Ha ilyenekre fixálnánk az embert, akkor statikussá tennénk, történelmi mozgékonyágát, nyitottságát, lehetőségeinek sokaságát nem vennénk figyelembe. Ez az érvelés elhamarkodottan ítélt. Nem veszi észre, hogy az időtlen struktúrák és a történelmileg változó forma oly rétegei az embernek, melyek nagyon is megférnek egymással. Az előbbiek mintegy az alapul szolgáló genotípust alkotják, az utóbbiak az aktualizálódó fenotípust. Az, hogy az ember történelmileg variálódó lény, éppenséggel maga is az emberlét történelemfeletti konstans struktúrája. A variabilitás ténye történelemfeletti, konkrét mibenléte történelmi. Ez nem jelent ellentmondást.

Elemi szintű közös struktúrákként az anthropinonok csupán formális jellegűek. Teljesítőképességüket illetően nem szabad túlértékelni őket. Az egészre vonatkoznak, egyes jelenségeket nem magyaráznak meg. Az ö révükön nem tudjuk meg pl., hogy a társadalom most miért éppen ilyen s később miért másilyen.

Bizonyos anthropinonok a történelem különböző szakaszaiban jobban előtérbe lépnek, mint mások. A görögök felerősítik a teoretikus beállítódottságot, a reneszánsz és a Goethe-kor a kreativitást. Mindkét kor fokozza és intenzívebbé teszi az individualitást. Létezik tehát történetiség maguknak az anthropinonoknak a területén is, némelyik közülük hol rejtettebb, hol erősebben dominál és emancipálódik. E történetiség azonban csak másodlagos. Természetes adottságként valamennyi anthropinon kezdettől fogva és mindig is jelen van.

2. A 20. század huszas éveiben, melyek megújították az antropológiát, létrejött az egzisztencia filozófiája is. Az egzisztencia filozófiája Heideggernél és Jaspersnél elutasította az antropológiát. Szellemtörténetileg az ilyesmi nem sokat jelent. Túlzott közelség esetén a belső nézeteltérések jelentőségét általában túlbecsülik. Egy korszak közös struktúrái csak az idő távlatában mutatkoznak meg. Az, hogy az említett két esemény ugyanarra az évtizedre esik, nem lehet véletlen. Mindkét esetben az ember alapvető jegyeiről van szó: az antropológia anthropinonjainak Heideggernél az „egzisztenciáliák“ felelnek meg, melyekkel ő Kantnak a természetre vonatkozó transzcendenciáliáit kívánja kiegészíteni. De az egzisztencia filozófiájának gyökerei a teológiába, az etikába, a pszichológiába nyúlnak. Az egyes ember áll figyelme középpontjában, az egyes ember lelke, az emberi lét valláserkölcsei alapkérdései, az önlényeknek való megfelelés és a hamisítatlanság. Nem fogékony az „objektív szellem“ iránt. Az antropológia vele szemben részben a biológiában gyökeredzik, amennyiben az embert összehasonlítja az

állattal, részben a történeti szellemtudományokban, melyek számára az ember a kultúrától és a történetiségtől jellemzett lény. Tárnya nem az egyes ember – noha belőle az egyes embert illetően is adódhatnak következtetések –, hanem az, amit a 18. században az „emberi nemnek“ neveztek, az ember, mint faj.

3. Kant szerint Arisztotelész „rapszódikusan“ bár, de összeszedte ugyan a kategóriákat, elmulasztotta azonban, hogy összefüggő rendszert alkosson belőlük. Ezért Kant maga utólag rendelkezésünkre akarja bocsájtani a kategóriák „transzcendentális dedukcióját“. A kategóriák levezetése és rendszerbe hozatala mint filozófiai feladat nem csekélyebb kezdeti felleltüknél, de egészen másfajta feladat.

Analóg helyzet áll fenn az emberlét kategóriáinak, az anthropinonoknak esetében is. Az ember lényegének meghatározását célzó filozófiai munka Protagorász, apollóniai Diogenész és Anaxagorász óta, Pico della Mirandolinánál és Herdernél, újabb kezdeményként Alsbergnél, Plessnernél, Portmann-nál, Rothackernél és Gehlennél az anthropinonok légióját hozta felszínre. Az unokák generációjának azonban nem szabad ezeket az anthropinonokat egyszerűen additív módon sorba állítani. Mint mindig, ők is azon probléma előtt állnak, hogy a rájuk hagyományozott princípiumokból, melyek eredetileg elszigetelve álltak egymás mellett, struktúrát alkossanak és összeegyeztethetővé tegyék őket egymással. Feladatunk most az, hogy az anthropinonokat csoportokra osszuk, meghatározzuk az e csoportok közt fennálló viszonyt és az egyes csoportokon belül megkülönböztessük egyfelől az alapvető anthropinonokat, a legmélyebben fekvő alapzatot, mely magában foglalja a többiek lehetőségének feltételét, másfelől pedig az alapvető anthropinonoktól függő s belőlük következő másodlagos anthropinonokat. Feladatunk megtalálni azt az organizáló törvényt, melyből kiindulva a részaspektusok egymáshoz viszonyíthatók s egy értelemmel teli struktúra, egy unitas multiplex tagjaiként foghatók fel.

I

A kreativitás anthropinonjai

Abból kell kiindulnunk, hogy eltérőleg az állatoktól az embernek sem specializálódott ösztönök, sem pedig meghatározott tevékenységek elvégzésére képesítő, maximálisan specializált szervek nem állnak rendelkezésére. Ha az állatokkal hasonlítjuk öt össze, akkor első intrádára ösrégi megfigyelés szerint rosszul felszereltnek, sőt félig késznek, túlélésre képtelennek tűnik. A specializáltság hiányát *anthropin hézag*nak hívjuk. Ez bizonyos értelemben minden anthropinon transzcendentális alapja. Ha ennek ellenére vonakodunk éppen ezt venni első anthropinonként igénybe, tesszük ezt azért, mert a specializáltság hiánya – ez bennfoglaltatik a „hiány“ szóban – tisztán negatív valami. Ez az állattal való összehasonlításból adódik, mégpedig éppen azáltal,

hogy mérceként az állatból indulunk ki. Ha az embert belülről vesszük szemügyre és az ő saját centrumából indulunk ki, akkor kiderül, hogy a specializáltság hiánya csak előfeltétele valaminek, amivel azt már eleve egybe kell vetnünk, mivel e kettő egymást mintegy tekintetbe véve lett az, ami: a kreativitással. Amit hiányt jelölő szóval nevezünk meg („anthropin hézag“), az a dolog felől nézve pozitívnak bizonyul.

Az ember nem „zsákutcából kivezető út“, nem a hiányosságok lény, aki e hiányosságait kreativitással kompenzálja, hanem a kreatív lény (1), akinek, *mivel* kreatív, specializálódásra olyannyira nincsen szüksége, hogy az számára épp ellenkezőleg akadályt jelentene. Kreativitásának segítségével az ember megszerez magának dolgokat, míg az állat öröklőket. Az ember cselekedeteit önállóan tervezi és formálja meg, s ezek épp ezért többek pusztán „magatartásnál“. Vagy hogy ezt a régi hermetikus tradíció nyelvén fejezzük ki, melynek még Pico della Mirandola is részese: a többi lényt Isten befejezte, az embert ezzel szemben befejezetlenül hagyta, ehelyett viszont teremtőerejének egy részét kölcsönadta neki. Ennek a révén az ember maga fejezi be önmagát. Nem rendelkezik platóni esszenciával, s mivel „arra kényszerül, hogy szabad legyen“, ő dönt maga felől, „kitalálja az embert“: így kontráz a fentiek még oly késői utód, mint Sartre is.

Helytelen tehát az embert kezdeti állapotában mintegy állatként fogni fel, melyhez azután másodlagosan járulna hozzá, az állati ösztönnel aszkétikusan nem-et vetve szembe, mint Scheler mondja, a szellem. A gyakorlat egész felépítése az embernél másként konstruált. Már eleve szüksége van teóriára. Az indítéktól itt nem vezet közvetlen út a célhoz, mivel nincs ösztön, ami ezt kijelölné a számára. Ezért ezt az utat a szellem nem is szakítja félbe. Ehelyett arról van szó, hogy „hiátus nyílik a szükségletek és azok kielégítése között“ (Gehlen). Kezdetől fogva a szellem mutatja meg a szükséglet kielégítésének útját, sőt nagyon is gyakran az embernek még a célt is az szabja meg.

A specializáltság hiánya és a kreativitás kiterjednek még egy dimenzióra, amit eddig még nem érintettünk. Az, hogy az állat specializálódott lény, azt is jelenti, hogy csak meghatározott környezetben képes élni. Minden állatfajta mindig más „ökológiai oduban“ lakik. Az ember ezzel szemben nem ismer ilyen hozzá tartósan hozzárendelt környezetet (2). Minden környezetben meg tudja állni a helyét, mivel a túlélésnek egyre újabb módzatait eszeli ki. Az erdőben és a steppén, északon és délen egyaránt „alkotó felelettel“ (Toynbee) áll elő. Ha az életfeltételek megváltoznak, akkor egy állatfaj vagy kipusztul vagy biológiailag továbbfejlődik, hogy az új feltételekhez alkalmazkodhassék. Az ember viszont ugyanolyan marad és mégis túléli az objektív változást, mivel új gazdasági és társadalmi formákat hoz magából létre.

Két további anthropinon jelzi már itt a maga feltűntét. Az első a munka (3), amit már a Genézis az ember megkülönböztető jegyeként említ és Marx ismét hangsúlyoz. Az, hogy az ember magát nem készen veszi át, hogy csinálnia kell magából valamit, hogy környezetét létre

kell hoznia és be kell törnie, mindez a gyakorlat elsőbbségét jelenti, szoruljon bármennyire is az öt megalapozó elméletre, mégpedig nemcsak az egyes ember életében, hanem jóval elementárisabb szinten, történelmi és kulturális méreteken az ember mint „fajta“ számára is: az ember mindenkor megteremti mindenekelőtt a stabil formákat, melyekben él, és a lefolyási formákat, melyekben mozog; ezekben és ezekkel a formákkal termeli ki önmagát.

Mindazonáltal helytelen lenne a munkának vagy Gehlen nyelvén szólva, a cselekvésnek e mozzanatát túlságosan is a rendszer élére állítani. A munka és a cselekvés meglévő síneken is mozog. Az emberre azonban jellemző, hogy nemcsak ilyen síneken haladva hozza létre, amit létrehoz, hanem kieszeli magukat a síneket is. A munka és a cselekvés nem mint olyanok különböztetik meg az embert, hanem csak azért és annyiban, amennyiben kreatívak.

A második anthropion, mely itt feltűnik a láthatáron, az, amit a 18. század nyelvén szólva „tökéletesíthetőségnek“ (4) nevezhetünk. Az embernek, mint mondtuk, magának kell befejeznie magát. Ezt különböző szinteken teheti. Megragadhat az önbejezés viszonylag alacsony és szegényes formáinál. De differenciáltabbakat és gazdagabbakat is létrehozhat. Létezik itt tehát egy skála, az előbbrelépés lehetősége a jobb, a magasabb szint felé. Az önbejezés értéképzeteket, mércéket, célokat implikál. Megvan azonban a visszalépés lehetősége is, a kudarc a már meglátott norma színe előtt. Fennáll az a veszély, hogy az ember ördögi és romboló formák útjára téved.

A kreativitás szabadságot (5) is jelent. Önmagunk létrehozatala ugyanis nem azt jelenti, hogy egy már eleve adott platóni mintaképet valósítunk meg. Nem jelenti azt sem, hogy szabadok vagyunk már meglévő lehetőségek közül egyet kiválasztani. Azt is jelenti, hogy új lehetőségeket találunk ki. Nemcsak azt jelenti, hogy akként, amik vagyunk, megteszünk valamit avagy nem, hanem azt is, hogy magunkból olyasvalamit csinálunk, amit mi magunk agyalunk ki. A filozófia a szabadságfogalom e legvégső mélyébe gyakran nem gondolt egészen le, tartva attól, hogy e lehetőség tudatosulva akár rossz útra is vezethet. De a szabadság zászlaja alatt nagyon is gyakran a kreativitásra is gondoltak.

A kreativitás magasabb fokú tudatosságot (6) is jelent. Az élet folyamatai ugyanis az embernél nemcsak velünk született reakciós sémák alapján gombolyodnak le. Előre el kell képzelni, azután pedig meg kell valósítani őket, céljaink számára eszközöket kell találnunk. Mindezt cselekvéseink lefolyása a reflexió fényében zajlik.

A kreativitás individualitást (7) is jelent. Az embernek, ezt mondtuk, teljes megvalósulása érdekében túl kell lépnie azon, amit a természet felől magában talál, minthogy az önmagában véve még befejezetlen: hozzá kell fűznie valami újat. Ez a hozzáfűzött új, mivel mindig másként, mindig más irányban fűződik eleve adott lényéhez, pontosan az, ami individuális bennünk. Mindig másmilyen ez, a történelmi követelményektől és szabad, fantáziadús önmegtervezésünktől függően. Az individualitás egy része azonban mintegy átterjed

az egyénre azon népek és korszakok nagydimenziójú individualitásából, melyeknek tartozéka. Már azok felfedeztek ugyanis mindenkoron [még az egyén előtt] újabb és újabb utakat, melyek az emberlét előtt nyílnak. Azon belül azonban, ami így egy egész közösségre nézve mindig is kényszerítő erővel bír, az egyén is kitölt valamit az anthropin hézagból jelleme és életmódja vonatkozásában a maga mindenkori individuális módján, akár annak az alapján, amit örökség formájában magával hozott és amit sorsa hoz magával, akár – mint ahogy ezt a görögök és a reneszánsz óta eltelt idő lehetőségként elismeri – hajlandóságainak és akaratának függvényeként.

II

A kulturalitás anthropinonjai

Most még egyszer vissza kell ahhoz térnünk, amit az elején „anthropin hézagnak“ neveztünk. Ezt, akkor annyit mondtunk, a kreativitás tölti ki. E felvilágosítás azonban még kiegészítésre szorul. Az anthropin hézagot valójában két mozzanat tölti ki s ezek közül csak az egyik a kreativitás. A második kiegészítő mozzanatot az teszi ki, hogy a mindenkori későbbi generációk átvehetik mindazt, amit a korábbiak felfedezések és értékmegszabások, életmód és technikák, szokások és berendezések terén létrehoztak és rájuk hagyományoztak. A kreativitás termékeinek egy része nem tűnik el születésük pillanatával nyomtalanul. Ami felfedezéseiből és találmányaiból megállja a helyét, az a kultúra „objektív szellemévé“ jegecesedik. Az ember számára korántsem csak az központi jelentőségű, hogy kultúrát képes létrehozni, hanem épp annyira az is, hogy ennek tükörképeként képes a korábban megteremtett kultúrát át is venni, annak a vágányain haladni tovább és annak behatására alapvetően új formát öltetni. A kreativitáshoz csatlakozik, történelmileg ugyan mindig is tőle függve, a mindenkori jelenben azonban nála sokkal nagyobb teret foglalva el, a kulturalitás (1).

Kreativitás és kulturalitás, a jövő kialakítása és a múlttól való függőség, nyitottság az új felé és megformáltság a tradíció felől, szabadság és rögzítettség: ez a pár képviseli a két alapvető anthropinont. Az összes többi ezeknek a specifikációja vagy leszármazottja. Egymással ellentétben állnak. Hogyan képesek viszont akkor koegzisztálni, hogyan lehet mind Ernst Bloch, mind pedig Arnold Gehlen filozófiája egyaránt helytálló? És mégis: nemcsak koegzisztálnak, hanem, mi több, együttműködnek. Viszonyuk egymáshoz nem aporetikus, nem vezet úttalansághoz, hanem dialektikus. Mind a kettő egy harmadik valami integrált és magasabb szinten megszüntetve- megőrzött mozzanata, mely harmadik bennük magukban még nem volt nyilvánvaló, mely azonban belőlük következik és csak ebben az új egységben szabadul fel és lesz nyilvánvaló. E tézis és antitézis közvetítő közege az ember. Ahogy Hegel szerint a keletkezést nem gondolhatjuk anélkül, hogy előtte ne gondoltuk volna a létet és a semmit, ugyanúgy nem gondolhatjuk az embert sem kreativitás és kulturalitás nélkül. Ez az ember révén lehetővé váló

közvetítés azonban nincs egyszer s mindenkorra adva, hanem újra meg újra megvalósítandó. Hol az egyik mozzanat van túlsúlyban, hol a másik. Ez egyként áll korszakokra, társadalmi rétegekre és a kultúra területeire nézve is. Vannak újításokra hajlamos és megmozdíthatatlan népek. Néha csak a művészeti stílusok változnak, néha a valóság maga.

Arnold Gehlen a töle „intézményeknek“ nevezett jelenség kapcsán kiemelte, hogy azok tehermentesítő funkcióval rendelkeznek, hasonlóképpen ahhoz, ahogy az egyes ember a maga szokásai és automatizmusai révén önmagát tehermentesíti. Ezzel azonban Gehlen a kreativitás kulturális objektivációját csak pszichikai hatása felől jellemzi. Antropológiailag döntőbb jelentőségű, hogy először is a kreativitás mint olyan mindig pontszerű, ezzel szemben a szilárd alakot öltött formái felhalmozódnak. Az ember mennyiségileg nézve az ilyen formák tömegének él kellős közepén, másfelől viszont ha a maga spontán kreativitásra lenne szorulva, sokkal szegényebb lenne (2).

Másodjára: mivel a teremtőerő mindig is már eleve létrehozott dolgokkal konfrontálódik, megvan a módja arra, hogy ezeket lépésről lépésre haladva egyre tökéletesebbé tegye. Nemcsak új dolgok létrehozatalának szentelheti magát, hanem a már meglévők fáradságos tökéletesítésének is. Ilymódon sor kerül az objektív formák minőségi továbbfinomítására. Ez a finomulás azonban átadódik azon alanyoknak, akiknek ezekkel a formákkal dolguk van. A kulturális képződmények kerülőútván át és azok közegében, telítődve velük, az ember neveli és magasabb szintre emeli saját magát (3).

Az ember azonban nem „a“ kultúrát hozza létre. Nem úgy áll elvégre a dolog, hogy az erkölcsnek, az államformának, a művészi stílusnak stb. egyfajta ideális mintaképe, úgy mint Platónnál, már eleve alkalmazásra készen adva lenne. Ez esetben az ember nem *teremtené meg* a kultúrát, hanem csak *rábukkanna* és *megvalósítaná*. De mivel alkotó tevékenysége valóságos megteremtése olyasvalaminek, ami még ideális formában sincs neki előrajzolva, ezért a népek és korszakok kultúrákat hoznak létre. Ezek az anthropin hézagot valamennyien a maguk sajátos módján töltik ki. A kultúra lényege a variabilitás, az tehát, hogy helytől és időtől függően tartalmilag mindig más és más. Minden konkrét kultúra, mivel konkrét teremtőerő folyománya, mindenkor történelmileg különböző. Mégpedig nem azért az, mert – mint ahogy a racionalista kultúrplatonizmus feltételezi – mindegyik másképpen marad el az örök normától, hanem azért, mert ilyen norma nincsen és így minden kultúra újra meg újra a kreativitás kimeríthetlenségéről tesz tanúbizonyságot. Az ember kreativitása és a kultúrák nagyon is üdvözlendő történetisége (mindkettő a 18. század felfedezése) összetartozik, ugyanazon dolog két aspektusa. Mindkettőt abban a történelmi pillanatban fedezik fel, amikor feladják az örök normákba vetett racionalista hitet. Az, ami korábban, az első rész VII. fejezetében, az egyes emberről volt mondandó, hogy ti. kreativitása következtében mindig is egyszeri individuum, az ilymódon megismétlődik a kultúrák mint egészek síkján azok történelmi sajátosságaként.

Az ember kulturalitása tehát elkerülhetetlenül magában foglalja további anthropinonként a (szubjektív) történetiséget (4). A kultúrlény egyben a történeti lény is. Ama kettős értelemben vagyunk történeti lények, hogy 1. a történelem feletti *hatalmunk* folytán annak formát adunk és hogy 2. a történelemtől való *függőségünk* folytán az formát ad minékünk.

A gondolkodók újból és újból arra hajlanak, hogy az ember bizonyos vonásait, amik csak egy meghatározott történeti hely jellemzői, antropologizálják, azaz őket az ember mint olyan jegyeinek tüntessék fel. Így antropologizálta Adam Smith a szerzési ösztönt, Heidegger a halálfélelmet. Az ember sohasincs eléggé tisztában azzal, mennyire variálódik történelmileg, s ezért azt, ami csak korától függ, maradandó struktúrájához sorolja. Következésképp minél inkább tért hódít az ember történetiségének tudata, annál formálisabbá válik a filozófiai antropológia. Ez elválasztja az „emberképeket“, amikben egy korszak kifejezésre juttatja és értelmezi önmagát, attól, ami valóban korokon felül alapozza meg az ember létét. A látszólagos konstánsok mögött felfedezi a változókat, melyek történelmileg mindig másként válnak egyértelművé. Csak a történeti tudat bizonyos szintjének elérte után keletkezhet egyáltalában antropológia. Azáltal, hogy ez kidolgozza „az azonosként megmaradót“, dialektikusan tagadja a látszólagosan megmaradók sokaságát.

A filozófiai antropológia e formális volta miatt nem állja meg a helyét ama szemrehányás a marxizmusnak és az egzisztencia filozófiájának részéről, mely szerint az antropológia lefixálja, statikussá tesz, naturalizálja az embert. Az „emberképek“ fixálják őt le, nem az antropológia. Valójában az antropológia egy általánosabb, elementárisabb réteggig nyúl le. Csak annyit képes kijelenteni, hogy az anthropin hézagot ki kell tölteni és mindig másképpen kell kitölteni. E történelmi kitöltések egyikét sem téveszti azonban össze az ember maradandó struktúrájával.

Az ember sem nem pusztán megváltozhatatlan természet, sem pedig nem pusztán magát szabadon megtervező és alakító történelem. Mindkettő csak egy-egy réteget alkot benne. A második feltételezi az elsőt. Az ember egész voltához mindkettő hozzátartozik. A történetiség tartalom-mentesen fennmaradó anthropinonja életre hívja a tartalmilag telítetten áradó történelmet.

A gondolkodást többnyire fogva tartja az az etikai és pedagógiai feladat, hogy meghatározott ideálokat állítson az emberek elé. A tartalmi „kitöltések“ szintjén mozog, nem a formális struktúráén. Platón megtervezi a „legjobb államot“. Azt, hogy az ember oly lény, akinek közösségekben kell élnie s azoknak számára egyfajta rendet kell teremtenie: ezt az általánosabb szükségyszerűséget ő tervrajza során már eleve feltételezi. Azt, hogy elvben több egyenjogú rend létezhetnék, e gondolatot elveti. Ezért oly ritka az antropológia, ami a struktúrák síkjával foglalkozik s ezért nem értik sokan és vetik is el.

A statikusság és a dogmatikusság egy eljövendő [mainál rosszabb] állapotában az

antropológia lehetne majd egy oly erő, mely emlékeztetne arra, hogy az ember teremtőerővel rendelkező és kultúrái szerint variálódó lény.

A népek, azt mondtuk, hozzák létre a történetileg változó kultúrákat, az egyes ember másfelől, aki beleszületik egy ilyen kultúrába, átveszi azt. Nem örökli biológiailag, mint az állat a maga ösztöneit, hanem fokozatos belenövekedése során magáévá teszi azt. Minden kultúra a tradíció formájában él. Csakis a tradíciónak köszönhetőleg tesz viszonylagos tartamra szert. Az, amit a pillanat számára hoztak létre, a hagyomány keretében prolongálódik. A kultúra és a történelem lényeként az ember a tradíció lényé is (5). Megőrzi a felismerések, a készségek és a magatartási formák specifikus kincsét. Ezt a kincset a mindenkori idősebb generáció továbbadja a fiatalabbnak és az ezt újként asszimilálja. Ennek során ez legtöbbször észrevehetetlen és nem szándékolt – vagy legalábbis nem tudatosan szándékolt – módosulásokon megy keresztül. Csak a magasabb szintű szabadság fokán kell a tradícióknak az ész ítélszéke előtt igazolniuk magukat s ilyenkor adott esetben át is formálják őket. Amit az emberek újonnan fedeznek fel és találnak ki, azt hozzácsatolják a hagyományozott kincshez, mely ilyenformán folyamatosan gyarapszik.

A tradicionalitás előfeltétele a közösségi élet (6). A közösségi életnek – amit is az ember sok állatfajtaival megoszt – kétségkívül egyéb funkciói is vannak, de ez nála azzal a további és specifikus funkcióval rendelkezik, hogy egyedül közösségen belül válhat a tradíció az emberi élet részévé, csak ebben adható tovább és tehető magunkévá. Az állatnál a fajtára jellemző magatartás rendszerint veleszületett ösztön formájában magától is érvényre jut. Az embernél ezzel szemben az utódnak az elődeitől elsajátított cselekvési módokat magába kell fogadnia, meg kell külön tanulnia. Ezért az ember a társadalmiságra jobban rá van szorulva, mint az állat. Ő a leginkább társadalmi lény.

E fejezet lezárásaként még két további anthropinont kell az eddigiekhez hozzáfűznünk, melyek kapcsán ugyan kétségtelenül kérdéses lehet, hogy egyáltalán önálló anthropinonok-e vagy pedig pusztán pszichikai megfelelői annak, amit inkább az objektivitás felől kiindulva mint történetiséget és tradicionalitást már megtárgyaltunk. Emellett egymás között igen közeli rokonságban is vannak.

Az első a modellálhatóság (7). Ahhoz, hogy a korábban megteremtett formák a későbbben születetteket is meg tudják határozni, azoknak meghatározhatóknak, képlékenyen megformálhatóknak kell lenniök. Amiként bizonyos állatfajták ún. „elsődleges fixálódásokra“ hajlamosak, melyek azonban csak meghatározott fejlődési fázisokra korlátozódnak, úgy az ember arra hajlik, hogy a másoktól neki megmutatott cselekedeteket leutánozza, viszont e hajlamát vagy képességét egész életén át megőrzi. Míg a tyúkknál felnövekvő kacsák saját természetüket követve és a kotlóst elkeserítve vízbe gázolnak, az emberre azért tesz a példakép oly mély benyomást, mert rá van szorulva erre. A kulturalitás *antropológiailag* a kreativitás ellensúlya; a modellálhatóság ezzel szemben *pszichológiailag* a kreatitásnak ellenereje. A produktivitás

megfelelője a receptivitás. A létrehozó lény egyben a magába fogadó lény is. Mind a kettő meghatározza és feltételezi a másikat. Az ember átfogja az új, tőle felnyitott dimenzió egész feszültségi ívét.

A modellálhatóság más fordulattal élve nevelhetőséget, tanulékonytságot jelent **(8)**. Az embernek azonban nemcsak *lehet*, hanem *kell* is tanulnia: minden egyes embernek magába kell fogadnia csoportjának hagyománykincsét, lehetőleg tökéletesen kell azt ismernie, képesnek kell lennie arra, hogy azt saját kreativitásával kombinálva azon akár módosítson is, továbbá képesnek arra, hogy azt a fiatalabbaknak tovább is adja. Mint ahogy a kultúrjavakra, mint nem természetesen adottakra, az ember produktív módon tesz szert, úgy a későbbben születetteknek sem biológiailag örökíti azokat át, mint az állati ösztönöket, hanem tanulás útján kell őket azoknak megszerezniük. A tanulást egyfelől az idősebbek megkövetelik, másfelől azonban spontán készség folyamánya is: az ember „majomabb a majomnál“ (Arisztotelész). A tanulékonytság megmarad kisebb mértékben és egyénekenként különböző fokon a fiatalkoron túl is. Akkor már nem csak az emberre hagyományozott kultúrára terjed ki. A világ eddig még nem megismert részei és aspektusai nyílnak meg előtte. Új tapasztalatokból tanul. Itt a tanulékonytság már átvezet bennünket „a megismerés anthropinonjaihoz“.

III

A kreativitás és a kulturalitás váltakozásának anthropinonjai

A hiányzó ösztönösség „anthropin hézagja“ tehát kétfelől töltődik fel: egyrészt a kreativitás, másrészt a kulturalitás révén, azaz a korábbi kreativitás alapján létrejött, később azonban szilárd és önálló formát öltött „objektív szellem“ átvételével. Ily módon az emberlét minden változata két polárisan egymás ellen dolgozó és egymást kiegészítő erőre támaszkodik. Az ember, csakúgy mint a leibnizi monád, a múlttal van megrakva és a jövő terhét hordja. Mint oly gyakran, a természet itt is a hatás–ellenhatás elvén alapulva működik. E polaritásból azonban itt egy további, sajátlagos anthropinon adódik. A két poláris erő ugyanis az embert azon feladat elé állítja, hogy megbékítse őket, hogy köztük a mindenkori történelmi helyzetnek megfelelő, észszerű viszonyt hozzon létre **(1)**.

Hegelnél minden antitézis megtalálja a maga szintézisét. Az ellentmondás nála csak azon alapszik, hogy fogalomrendszerünk még nem ért a maga dialektikus menetének végére. Ezzel szemben Nicolai Hartmann tud arról, hogy vannak „lét-antinómiák“. A fogalmi feloldás itt elkendőzné a „reálrepugnanciát“ vagyis a realitás szintjén található antagonizmust két mozzanat között. A két alapvető anthropinon is ilyen értelemben antagonisztikusan áll szemben egymással. Nemcsak tényszerűség jellemzi mindkettőt, hanem mindkettejüknek megfelel egy, a másikéval szembenálló követelmény is. Át kell itatódnunk a hagyománnyal, különben kulturálatlan barbárok maradunk. De nem szabad vele olyannyira átítatódnunk, hogy csupán metszőpontjai és

kivitelezői legyünk az objektív szellem bennünk már meglévő megformáltságainak. Ki kell alakítanunk magunkban a forradalmi megújítás potenciálját, a szabadságot és az autonómiát. Máskülönbén igen sajnálatos módon nem érünk fel az individualizálódásnak a görögöknél és a reneszánszban már egyszer kivívott szintjéig. Mindkét követelménynek meg kell felelnünk; hogy milyen arányban, az a konkrét mérték iránti érzékünk kérdése. E két ellentétes igény kiegyenlítése örök feladatot jelent, éppannyira az adottságok, mint a mindenkori döntések függvényeként, és sohasem sikerül a két oldal valamelyikével szembeni méltánytalanság nélkül.

A kettő erőviszonya a mindenkori kultúrszféra függvénye és történetileg mindig másként alakul. Ezt a viszonyt, ha úgy tetszik, mint önálló anthropinont is felfoghatjuk (2). A vallás konzervatív szokott lenni, a művészet különböző ágai az újítások inkább megengedettek. Történelmileg szemlélve, a korai időkben általában a tradíció van túlsúlyban. „Kezdetben van az idézet.“ Ez a kreativitást gyakran olyannyira elfojtja, hogy Toynbee a primitív kultúrákról mint a „kövületek“ koráról beszélt. A kreativitás többnyire ennek ellenére felüti a fejét, de minden tudatosság nélkül s mivel a „társadalmi változás“ ennek megfelelően csak lassan megy végbe, észrevétlenül. Nem úgy, mint a mi időkben, amikor is tanúi vagyunk annak, ahogy a változás kézzelfoghatóan, a szemünk előtt zajlik. Csak nagyon későn, a görögöknél s az újkorban jelent a kreativitás valami helyeslendőt, válik önállóvá s kerül ellentétbe a tradícióval. Most már nem annak kell igazolnia magát, ami új, hanem annak, ami a hagyomány része. Történetileg úgy tűnik, a kreativitás egyre erősebbé és jelentősebbé válik s vele együtt az individualitás és a szabadság. Ez a térnyerés azonban nem garantált. A középkor az ókor után ismét a merevség s a mozdulatlanosság jegyeit hordja magán.

A kulturális formák, melyek a múltból mindig is ránk hagyományozódnak, tehermentesítik, ezt mondtuk, a jelen kreativitását s egyben magasabb szintre is emelik, amennyiben a jelen a bonyolultabbal kezdhet el foglalkozni, mivel ami egyszerűbb, már rendelkezésre áll. Csakhogy ez a kölcsönös viszony csak a harmónikus aspektusa. A kreativitás nem mindig talál új utat a maga számára. Nagyon is gyakran parlagon kényszerül heverni. A jelen emberét valamivel, amit szívesen maga alkotott volna meg, valamelyik elődje már megelőzte s ezzel őt pusztán reprodukálásra ítéli. Vagy pedig: a kreativitás ugyan nagyon is képes lenne új irányba indulni, de ez helytelenítésbe és tilalomba ütközik, mivel a hagyományos formák mintegy trónra ültetik önmagukat, mint valami abszolút és önmagában elégségest, mivel semminő eltérést maguktól, semminő kiegészítést nem tűrnek el. A kulturalitás jelentheti a kreativitás megfékezését is (3). Ezzel az egyúttal az egyes ember különlegességének, önmagával való azonosulásának elfojtását is jelenti.

A kulturális formák és a bennük élő emberalanyok kölcsönösen akár el is fejlődhetnek egymástól. Az egyes kulturális formáknak fejlődésük során megvan a maguk sajátos logikája (Georg Simmel). Nemcsak mennyiségileg nőnek túl azon, amit az alanyok észszerű elvárás

alapján magukba fogadhatnak. Strukturálisan is egyre nagyobb autonómia és racionalitás felé fejlődnek, mit sem törődve azzal, vajon mindez még megfelel-e az alanyoknak, kiknek számára voltaképpen léteznek. – Másfelől viszont az idő folyamán az alanyoknál is létrejönnek új igények és értékelések. Ezekhez immár nem illenek a klasszikus formák, melyek korábbi, egészen más alanyok révén és ilyenek számára jöttek volt létre. Mivel azonban a tradicionális formákra önszeretettel jellemző és mivel ezek a közösségekben tartós gyökeret vernek, nem lehet őket egykönnyen megfelelőbbekre cserélni ki. – E kettős oknál fogva arra kerül sor, hogy az ember a maga kulturális formáitól *elidegenedik* (4). Amint e formáktól elidegenedik, úgy idegenedik el később embertársaitól és saját magától is.

Marx az elidegenedést egy, a gazdasági szférán belüli speciális fejleményre vezette vissza, a kapitalizmusra. Az elidegenedés azonban, ahogy már láttuk, ennél sokkal többértüen meghatározott jelenség. Épp ezért egyetlen forradalmi aktus révén nem is fordítható visszajára. Lehetőségét már az anthropinonok szintjén az foglalja magában, hogy mind az objektív formák, mind pedig az alanyok történelmi és ezáltal kölcsönösen megszűnhetnek egymásnak megfelelni. Az elidegenedés különböző korokban különböző mérvű. Vagy helyesebben: különbséget kell tennünk az elidegenedés reális mérve és az attól okozott elidegenedettségi *érzés* mérve között. Tényszerűleg megterhelheti ugyan ez az embereket, de hiányozhat bennük ennek a tudata s ezért hatása lehet csak közvetett jellegű. Megfordítva megtörténhet, hogy felfokozott érzékenység csekélyebb elidegenedést kétszer oly erősként regisztrál.

Történelmileg a kulturális formák általában átépülnek, miáltal a feszültség köztük és az őket hordozó és őket megélő alanyok között csökken. Néholta sor kerül arra is, hogy e formákat forradalmi módon lerombolják. Mindaddig a történetiséget mint a kultúra variatív sokrétűségét definiáltuk. Most kiegészítésképpen mint folytonos változást kell őt jellemeznünk, melynek két formája van: a fejlődés és a forradalom (5).

A lerombolásnak lehet az az értelme, hogy megtörje a talajt egy új kezdet, a hön óhajtott jobb, immár nem kényelmetlen forma számára. Jelentkezhet azonban benne nem annyira a vágy egy új forma iránt, hanem inkább a vágy az után, hogy a minden formában és minden forma által elnyomott spontaneitás újra szabaddá váljék. A kulturális formák révén az emberi élet minden válfaja kerülő útra kényszerül és menete lelassul. Sohasem hagyatkozhatunk hirtelen impulzusainkra, a formák mindig pórázon vezetnek minket. Ahelyett, hogy pillanatnyi és személyes érzelmünké lenne a végső szó, a multból származó és a közösség égisze alatt álló objektív szellem végzi el helyettünk a döntés munkáját. Ezért létezik ellenségesség a szabadság részéről, tiltakozás az autonómia nevében a kulturális forma mint princípium ellen. Ebben az ellenséges érzületben az egyik alapvető anthropinon tagadja a másikat, mely antinómikusan áll vele szemben.

Ennyiben a spontaneitás ellene szegül annak, ami az embert a maga egészében emberre teszi. Ki akar törni az emberlétből, le akarja rázni magáról az emberlét terhét, vissza akar térni egy ember előtti magatartási struktúrához. Ezért nem is jut soha osztályrészeül több bizonyos korlátozott sikernél. Annak ellenére azonban, hogy az emberlét két egymással szembenálló elven nyugszik, tipikus az emberre nézve, hogy újra meg újra megkísérel az erők kettőssége helyett csak az egyikből kiindulva élni. A spontaneitás anarchisztikusan, pillanatokra korlátozódva fellázad az ellen, hogy az, amit ráhagyományoztak és intézményesítettek, lefogva tartsa és viszonylagossá tegye őt (6). Önálló és autonóm kíván lenni. Tükörképszerűen viszont a megszilárdult hatalmú erők is fellázadnak a spontaneitás e kirobbanása és felkelése ellen (7). A betegség és a bünözés szférájába utalják ezt.

IV

A megismerés anthropinonjai

Az állatot, azt mondtuk, szervei és ösztönei specializálttá teszik. Ennek megfelelően azonban az állat specializálódott a világgal szembeni receptivitását illetően is. Érzékszervei szelektáló szűrők, melyek csak azt engedik át, ami életére nézve jelentőséggel bír. Már ez elegendő ugyanis ahhoz, hogy kiváltsa az ösztön helyes, odatartozó reakcióját. A magatartás és az észlelés struktúrája ilymódon korrelációban állnak egymással.

Ilyen korrelativitás nem hiányzik mármost az embernél sem. Míg az anthropin hézagot eddig úgy határoztuk meg, hogy az ember ennek jegyében nincs felruházva olyan szervekkel, melyek csupán egyetlenegy célhoz kötödnének, és hogy hiányzik belőle az ösztönösség, most hozzá kell tennünk, hogy ezzel az anthropin hézagot csak félig írtuk le. A másik felet a specializálatlanság teszi ki az ember *receptivitását* illetően is, vagy pozitívan kifejezve: észlelésének és világfelfogásának nagyobb szélességét és mélységét illetően (1). Mint ahogy az állatnál a specializáltság mindkét vonatkozásban fennáll, ugyanúgy az embernél a specializáltság *hiánya* is, mind a tevékenység, mind a befogadás terén. A két dolog mindkettejüknél egymásba kapcsolódik és együttesen alkot értelemmel rendelkező struktúrát.

Az ugyanis, hogy az ember nem rendelkezik ösztönökkel, azt jelenti, hogy önállóan kell cselekvését felépítenie, hogy mindig neki kell eldöntenie, mit is akar csinálni. Ennek azonban feltétele, hogy a világot annak magában való voltában, sajátos minőségében ismerje. Csak ez esetben tudja ui. cselekvését úgy megformálni, hogy megállja vele a helyét a világban. Az érzékszerveknek, ezt már Feuerbach is tudta, nem szabad specifikus szükségletekhez kapcsolódnok. Az ember gyakorlati tevékenységének sajátos formája miatt, annak érdekében, elméleti tevékenysége gyakorlati tevékenységével szemben már eleve bizonyos függetlenséget kell, hogy felmutasson (2). Csak viszonylag önállóként tud a praxis szolgálatában állni. A pragmatizmus minden érdeme ellenére, vele szemben ennyiben azoknak van igazuk, akik régi

hagyományt követve az embert elméleti lénynek hagyják meg. Ahhoz, hogy a megismerés eredményei később gyakorlatilag felhasználhatók legyenek – antropológiailag persze ez marad az eredendő cél –, a megismerésnek kiindulásképpen praxison kívüli, nem használni kívánó szándékkal kell a dolgokhoz közelednie. Az ember inventív, fel- és kitaláló tevékenysége csak akkor sikeres, ha „játékos“ tudásfölösleg keretein belül megy végbe.

A klasszikus antropológia ennek ellenére azáltal téves pozícióba kerül, hogy a függőség irányát helytelenül határozza meg. Az ember nagyobb megismerő képességéből, szubjektív „eszéből“ indul ki és kijelenti: *mivel* ezzel rendelkezett, ezért vált azután képessé arra, hogy kultúrát teremtsen. Ez azt jelenti, hogy a másodlagost állítják a dolog élére. A dolog értelméből folyó logikus sorrend valójában a következő: mivel az ember a kreatív, önállóan cselekvő, kultúrát teremtő lény, ezért van szüksége erősebb megismerő képességre. Emiatt azt is mondhatnók: a megismerő képesség *másodlagos alap-anthropinon*. – Ezt azonban nem szabad genetikusan, időbelileg értelmeznünk. Máskülönben annál a naturalizmusnál lyukadunk ki, amelyik a „klasszikus“, idealista sorrend egyenes ellentéte: először ösztönnélküliség, ezért szükség, ezért pótlékként megismerés és vele kultúra. Valójában a kreativitás csak a megismerés értelmét követve, a megismerés céljaként jár a megismerésnek előtte, nem időbelileg. Mind a kettő „eleven egyszerre-létben“ kölcsönösen egymáshoz van rendelve.

Már Herder beszélt az állatok szűk „szférájáról“. Jakob von Uexküll kimutatta, hogy az állatok mindenkor csak egyetlen, fajonként változó „környezetben“ élnek. Ebből kiindulva Scheler később az ember eszességét egy, az állattal ellentétes princípiumára, „a világgal szembeni nyitottságára“ vezette vissza (3). Feljebb (első rész, második szakasz) azt mondtuk: az ember nincs egy meghatározott környezethez láncolva. Ennek ismeretelméleti megfelelője „a világgal szembeni nyitottság“.

Erich Rothacker módosította ezt azzal, hogy az ember a maga történelmileg változó kultúráival voltaképpen mindenkori környezetekben él, melyeket szerinte elsődlegesen az adott beállítódottságok és életstílusok határoznak meg. Ezekből függően abból a poolból, ami az életre nézve fontos, s ebből kifolyólag amit egyáltalában tudni lehet és kell, az ember mást és mást választ ki (4). Eltérőleg azonban az állatok fajukhoz kötött és áthághatatlan környezetétől, az ember környezetei csak másodlagosak. Elvben az ember mindig is nyitott marad a világgal szemben. Ezért környezetét bármikor áthághatja és új környezetben helyezkedhet el. Épp azáltal, hogy világgal és környezettel rendelkezik és hogy e kettő változékonny egységet alkot, van történelme.

Ehhez minden erőltettség nélkül hozzákapcsolható a megismerés egy további anthropinonja. Az állatnak csak egyfajta ismeretanyaga van. Megismer ugyan új dolgokat, de mindig ugyanazon, veleszületett kategóriarendszeren belül. Az ember vele szemben az ismeretszerző lény (5). Amint egyre inkább és egyre alaposabban otthonossá válik a világban, új

kategóriákat teremt magának. Kategóriái történelmileg jöttek létre és történelmileg meg is változnak. A megismerés nála tehát mozgékony valamivé válik s egyben olyasmivé, ami neki nem egyszerűen adott, hanem ami az ő saját teljesítménye, amit munkájával ő szerez meg magának.

Ennek megvannak a maga pszichikai megfelelői. A tudottól a még-nem-tudott felé előnyomulva, az ember kérdéseket vet fel (Löwith). Nem vár arra, hogy kívülről új dolgok lépjenek látóterébe, hanem tevékenyen maga explorálja a világot. Az explorálás mint jellemző vonás, mely az állatoknál legtöbbször a gyermekkori fázisra korlátozódik, nála habituálissá válik (6).

Éppannyira elemi módon és talán még elementárisabban, mint a világgal szembeni nyitottság – ami a környezetben-éléssel összevetve csak viszonylagos és végső soron csak mennyiségi plusz –, még valami más is jellemzi az ember megismerő képességét. Az állatnál a dolgok a jeladás funkciójával rendelkeznek, amennyiben ösztönös reakciókat váltanak ki. Ennyiben még nem önállóak, nem állnak magukban, távol mintegy az észlelőtől. Valójában pusztán az állat életfolyamába belevonódott korrelátumok. Csak az embernél válnak le a vitalitásról, csak nála lesznek övele szigorú értelemben szemben-álló *dolgok*, oly tulajdonságokkal és törvényszerűségekkel, amelyekkel ők magukban véve rendelkeznek, függetlenül attól, jelentősek-e és ha igen, mennyiben, a megismerő lény számára, és amelyeknek alapján ez jövőbeli viselkedésüket is előre képes látni. Az embernél a megismerés alanya emancipálódik a vitalitás alanyától; ennek megfelelően a tárgyi oldalon az autonóm módon magában álló tárgy emancipálódik esetleges funkciójától az ember számára (7). Ezért mondja Plessner: az ember nem csupán egyetlen központból él kifelé, mint az állat; a dolgok az ő számára második központtá válnak, melyek felől ő új orientációra tesz szert [az ember ezért „excentrikus“ lény]. A dolgokkal együtt az ember számára saját teste, saját alanyiséga is tárgygyá válik. Megéli önmagát, mintegy visszahajolva önmagára elgondolkodik önmagán, tudatában lesz önmagának.

Térjünk mármost vissza oda, ahol azt mondtuk: az ember a maga kategóriáit maga dolgozza ki. Az állat is kategóriáknak rendeli alá mindazt, amit észlel: veleszületett apperceptív sémái alá. Csakhogy ezek az apperceptív sémák egyfelől merevek, másfelől transzcendentális értelemben rejtettek: nem válnak mint olyanok tudatossá az élőlény számára. Az embernél ezzel szemben egyfelől mozgékonyak és bővíthetők, másfelől pedig átkerülnek a tárgyi oldalra. Azáltal, hogy az ember munkálkodik rajtuk, nemcsak ügyködik velük, hanem azok az ő uralma alatt álló eszköztárrá s birtokává válnak. – Ez a világot tagoló, általános fogalmon végzett munka azonban, most hozzátehetjük, nem tisztán logikai jellegű és nem marad az adott fogalomrendszeren belül. Lényege igazából az, hogy a fogalmakat alávetjük a dolgok próbájának, amik csak most váltak magában is értékes, magának is jogokat követelő ellenpólussá, – hogy más

szóval összemérjük a fogalmakat a dolgokkal. Az állat apperceptív sémái már a dolgokkal való találkozása előtt megvannak, az ember fogalomvilága e találkozás után jön csak létre és válik egyre gazdagabbá (8).

A fogalmak, ezt mondtuk, csak az embernél kerülnek át a tárgyi oldalra. Ez a nyelvi fixációk és objektiválások formájában megy végbe. Az embertől magától intézményesített nyelvi formáknak, amelyekkel az ember a világ dolgaira utal, amelyektől elválaszthatatlanul ragadja csak meg a dolgok milyenségét, e nyelvi formáknak megvan a maguk anyagsága. A dolgok mellé az ember odaállítja a dolgoktól különböző s azokat képviselő ennény nyelvi világát. Ezért ő (9) a szimbólumokat teremtő élőlény (Ernst Cassirer). Helytelen dolog a nyelvet az anthropológia rendszerében a társassággal fogni egybe. A nyelv azon alapszik, hogy az ember rendelkezik logikai és kognitív képességgel a szimbólum-teremtésre. Az, hogy a társadalom ezután felhasználja ezt a képességet a kommunikáció praktikus céljára, lehet ugyan egy a hajtóerők közül e képesség kifejlesztésére, de a dolog felől nézve csak másodlagos.

A szimbólum távol attól, hogy azonos lenne a szimbolizált valósággal, pusztán utal arra. Az, ami fizikailag távol van, képszerűleg jelenvalóvá válik. A forma leválik az anyagról, a fajtát jelölő fogalom a létező dologról. Ezért az ember (10) a homo pictor (Hans Jonas), ezért ismeri a művészetet: ars definitio hominis (Norbert Hinske).

A platóni filozófia tekintélye révén az emberi ész mindig is mint az általánosításra való képességet határozták meg. Éppennyire központi jelentőségű azonban egy másik meghatározás, amely esetleg Demokritoszra vezethető vissza. Az állat Wolfgang Köhler megfigyelése szerint alakzatokban észlel. Nem ismeri fel, hogy egy bizonyos elem más alakzati összefüggésben még mindig ugyanaz az elem. Az ember ezzel szemben elemző képességgel rendelkezik. Az alakzatokat elemeikre bontja fel (11). Dezintegrálva azokat, képes az egyes elemeket elszigetelve észlelni. Ezért nem marad megbüvölve az egyszer már adottként megélt alakzatoknál. Az elemekből képes ő maga új alakzatokat építeni fel. Ezzel valójában érintjük a kreativitás egy további előfeltételét.

Az állat ösztönösségében objektíve célszerűen viselkedik, anélkül, hogy tudatosan célok felé törekednék. A célok még természeténél fogva adottak és természetének engedelmességgel éri el őket. Szervei és ösztönei önmagukban már a célhoz láncolódnak, egyenesvonalúan ahhoz vannak rendelve. Ezért nála a jelen és a jövő még nem válnak szétágazva ketté, mégpedig oly módon, hogy a jelen a jövő felé törekednék. Az állat a jelenek egymásutánjában él.

Az ember maga tűz ki célokat maga elé, méghozzá – szabadon megtervezve őket – mindig másokat. Ezért céljainak tudatában is van. Az eszközöket is, melyekkel céljait elérheti, magának kell megtalálnia. Az ember eszközei nem specifikusak, nincsenek egyetlenegy célhoz kötve. Sok cél szolgálatába állíthatók, gonosz célokéba is. Az eszközök kétértékűsége és szabad felhasználhatósága egyike az emberrel veleadott veszélyeknek. Gyakran nem elég egy eszköz,

hanem az eszközök egész láncolata függ egymástól, melyek mindegyike alulról nézve már cél, felülről nézve viszont még csak eszköz. Az ember magatartása, Max Weber jellemzése szerint, céljai szempontjából észszerű magatartás **(12)**.

Ha a cél viszonylag közeli, magunk elé tüzött, követendő célról beszélünk. Ha a messzi távolban fekszik, utópiáról (Ernst Bloch). Strukturálisan azonban mindkét esetben ugyanazzal van dolgunk. Az ember elképzel magának, tudatában előlegez mintegy egy szemléletesen nem adott jobb állapotot és feladatul tüzi ki maga elé annak megvalósítását. Cselekedeteinek stuktúrája eleve úgy van elrendezve, hogy először is képzeletében képet alkot magának arról, aminek létre kell jönnie, és azután cselekvőleg megvalósítja e képet.

Ezt a jobb állapotot mint jövőbéli képzeli el. A jelen állapotot meg kell oly módon változtatnia, hogy az betagolódjék a jövőnek ebbe a képébe. A jelen egy nyugvó valamiből dinamikussá válik, egy jövőre irányuló valamivé. Az ember ama lény, mely tud a jövőről, megtervezi a jövőt, a jövőre irányulva él **(13)**. Eljövendő helyzeteket, melyekbe belekerülhetünk, végigjártasszuk, amennyiben „Prometheusként“ [= előre megfontolóként] gondolatilag eleve számításba vesszük, „szimuláljuk“ őket. A jelenben aszerint viselkedünk, hogy miként színeztük ki képzeletünkben cselekedeteink következményeit. Lehetséges azonban az is, hogy az ember túlságosan az előlegezett jövőben él s így megfosztja magát abbéli képességétől, hogy átadja magát a jelen és sorsa gazdagságának (Gerhard Hauptner).

Azáltal, hogy az ember célokat tüz ki, eszközöket hoz mozgásba céljai megvalósítására, nemcsak magából él kifelé, hanem oda is hat, hogy valami a jövőben létrejöjjön. A munka már feljebb említett anthropinonja (első rész, harmadik fejezet) felépítését illetően itt még világosabban tárul elénk.

Ahogy az ember előrenyúlva a jövő felé irányul, úgy visszaemlékezve a múlt felé **(14)**. A futurologiában és a történettudományban e két képessége intenzív formát ér el. Épp mivel Nietzsche a történettudomány túltengését bénító volta miatt elvetette, ellensúlyként viszont kidomborította emberi alapjegy gyanánt az emlékezetet mint olyant. A hagyományban elevenen továbbható múlt mellett ott áll a tudás formájában objektivált múlt.