

AZ EGYÉNISÉG PRÓBATÉTELE

Major Nándor

1.

Attól a rég feledésbe merült időtől errefelé, amikor a cselekvés és a gondolat kettészakadása *társadalmi* jelenségeként felbukkant, s az anyagi valóságtól és a cselekvéstől elszakadt gondolat meddő *formalizmussá*, a gondolattól elszakadt cselekvés pedig vak *mechanizmussá* vált, a kettő egységére való törekvést már csak a gesztusok jelezték. Ezzel már azt mondtuk, hogy megjelent az életben az értelmet adó, kötelező idea, amely meghatározott álláspontban virágzott ki, magatartást követelt; maga a cselekvés ugyan, folyamatában, továbbra is mechanizmusként nyilatkozott meg, ennek során azonban egy-egy gesztus — cselekedetként, tettként, megnyilatkozásként, eljárásként — a magatartás révén az ideával való összhangra irányult. E jelenségnek a mértékét úgy foghatjuk fel, hogy a gondolat és a cselekvés kettészakadt folyamatában egy-egy bennük foglalt rész, az idea és a cselekedet, önállóságra törekvés, az őket átfogó egész helyének betöltésére irányult, s *mechanikusan formális* egység felmutatására képesnek bizonyult.

E tekintetben másodrendű probléma az a különben helytálló materialista felfogás, hogy minden idea anyagi eredetű, s így az értelmet adó is csak olyképpen állhatott a cselekedet elé követelő ideaként, hogy egy meghatározott való élet leszüremlése volt. Abban a világban, amelyben a cselekvés már nem volt gondolat és a gondolat sem cselekvés folyamatosan, egységben, hanem a cselekedet és az idea egymásra közvetlenül le *nem* vezethető ellentéte világosan kiütközött, már az

így felbukkant elsőbbség kérdése is pusztán a formális egység lehetőségét csillantja meg, nem folyamatos cselekvésként és gondolatként, hanem tragikusan hézagos cselekedetként és ideaként a gesztus képeiben.

Voltak korok, amikor még a gesztusok látványos cselekedetként, nyilvános tettként mutatkoztak meg elsősorban, az anyagi világba nyúltak, azonban a polgári világ kialakulásával, a tömegtársadalom létrejöttével egyre inkább átvonultak a magánélet területére, s jobbra megnyilatkozások, eljárások formájában bukkantak fel, megrekedtek a szellemi világban.

A tömegtársadalom egyéniségtől szökő embere, a fogyasztásra, a ki-egyenlítődesre, a standardizálásra beállított ember, az autoritáris viszonyulásra hajló személyiség irtózik az önálló cselekedettől, nyilvános tette csak tömegmegnyilatkozás vagy végső elkeseredés esetén szánja rá magát, egyébként már csak a magánéletbe zárkózva nyilvánulhat meg csenevész formában egy-egy gesztusszerű eljárása.

S ha már itt is kivesz az életéből a gesztus lehetősége, elpárolog az értelmet adó és követelő idea is, és nemcsak a cselekvés és a gondolat visszanyerésének, egységének távlatát veszíti el, hanem a meddő tenyészés állapotába zuhan.

2.

A tömegtársadalom nemcsak az anyagi javak termelésében törekszik szabványosításra, nemcsak az emberek millióinak környezetét betöltő fogyasztási termékekkel uniformizálja életüket, hanem a szellemi termékeket is szabványosítja, tucattermékként nyújtja, akár a fogyasztó rétegek ízléséhez, akár a keresztmetszet-kritériumhoz igazodik, az újkori gazdaság szellemében.

Minél szabványosítottabb az emberiség szellemiség terén, annál tömegesebben s gazdaságosabban termelhetők számára a szellemi javak. Francastel helyesen mutatott rá, hogy — az avatatlanok számára nagy meglepetés ez — az avantgardizmus is ezt a szabványosítást hozza magával: ma egyformán festenek Rióban, Párizsban és Belgrádban, egyformán építkeznek Accrában, Moszkvában és Bombayban, egyformán írnak verset Sydneyben, Athénban és Torontóban, s ha e jelen-ségben örömmel figyelünk fel az univerzálódási folyamatra, amely a világot egybe fogja, mégis rá kell mutatnunk a kísérőjelenségeként megmutatkozó uniformizáló erőre, amely feltartóztathatatlanul pusztít a világon.

Anonymus kezdettől fogva ennek a szabványosító folyamatnak az árján hanyódik. A tömegtársadalom *kiegyenlítődes*e egyúttal azt a demokráciaformát is jelenti, amelyben elvben mindenki előtt egyenlő indulási feltételek mellett nyitva áll az út egészen az egekig, s a személyiség érvényesülésének a törvénye a rátermetséghez, a tehetség, a képesség versenyén alapuló kiválasztódáshoz igazodik. Valójában nincs rá mód, hogy a képességet *igazolhatóan* megítéljék, sőt arra sem, hogy a tehetség épp megfelelő területen és körülmények között bon-takozzon ki.

A napóleoni igény, hogy minden káplár azzal az eltökéltséggel szóljon, hogy tábornok lesz belőle, megvan, de valóra váltása elé áthághatatlan akadályként tornyosul e civilizációnak az a törvényszerűsége, hogy hiába van ezer olyan tábornoki képességű ember, akiknek a rátermettsége között a számbajövő területeken megmutatkozó hajszálnyi előnyök és hátrányok szövevényében további gradációt már lehetetlen megállapítani, csak száz tábornokra van szükség, a többi csak képesség-felesleg, s nem lelhet magának helyet a nap alatt.

Caillois helyesen látja, hogy ezen a ponton a civilizáció érvényesülési törvényeként hirtelen a szerencse, a kocka lép elő. Ez a civilizáció az emberek cselekvési motivációját igen magasra szabja, de meghökkenően alacsony szinten, méghozzá tömegesen kudarcba fullasztja. Annál nagyobb frusztrációval nyomorítja az embert, s halmozza benne a levezetésre váró lelki energiát.

Anonymus megannyi kudarc után minden ajtót zárva lát maga előtt, s egyfelől elherdált tehetségének illúziója, másfelől elégtelen képességének szorongató rémképe tárul elé. Anonymus e kudarcokat érzelmi tompasággal leplezi, s látja már, ez az élet arcot és álarcot követel. Az érzelem elfojtása e civilizáció múlhatatlan normája. A munkában, a közéletben a megbízhatóság jele; átjárja az élet minden megnyilvánulását, a legmeghittebb szférában, a szerelemben is fészket ver.

A módszercivilizáció beütemezettségét csak zavarja az érzelem. A tömegfogyasztásra beállított társadalom ugyanakkor múlhatatlanul megkívánja, hogy mindenki mindenhez jó képet vágjon; a kedvesség, udvariasság, előzékenység, a derűség, azaz ennek utánzása kizárólagos követelménye az érintkezésnek. Ez az utánzás az érzelemnyilvánítás elfajulásához, viszonylagossá válásához, lekicsinyléséhez, értelmének elveszéséhez vezet.

Az utánzás ugyancsak a maszk világába visz. Az érzelem elfojtása a közszereplésben az egykedvű cinizmusnak, a magánéletben az érzélgősségnek vet ágyat. Az indulatok nyilvános kifejezése, a tettleges megnyilatkozások primitívségnek számítanak, a cinikus *eljárások* nyerneket rangot, méghozzá szívélyességgel körítve, az intézményesített élet absztrakt, megfoghatatlan tekintélyeinek palástja alatt. Az érzélgősség az intimen fogyasztható kulturális tucattermékekben nyer bomlasztó kifejezést, a bestsellerekben, a filmekben, a tánc- és dalőrületekben: a tranz világába vezet.

Anonymus azonban, kudarcaitól frusztruálva, jól látja, hogy e társadalmi hierarchiának azon köreiben, amelybe sem neki, sem környezetéből másnak betörnie nem sikerült, emberek vannak, akik, hiszen nap nap után tapasztalja, az ő életének is teljes megmondhatóí. Az a kör titokzatos fényben tűnik fel előtte, magának a körnek a világát pedig tabunak véli.

Jól érzi, hogy az a névtelen tekintély, amelynek jelenlétét életében úton-útfélen tapasztalhatja, ebből a körből sugároz ki, s úgy véli, ha ennek a tekintélynek aláveti magát, ő maga is részesévé válik a tekintély képviselte hatalomnak másokkal szemben. A kudarcokkal frusztruált Anonymus felettébb szigorúan, képzelte hatalmat képviselhet, anélkül hogy a felelősség reá hárulna. Fromm helyesen ítéli meg

az autoritáris *beállítottság* — nem magatartás — kialakulását. Ha a tabu körében megszületik egy színpadias szereplést vállaló személyiség, aki a névtelen tekintély szerepét magára vállalja, anélkül hogy a névtelen tekintélyhez való viszonyulás struktúráján változtatna, idollá válik, és Anonymus elbűvölten követi.

Anonymus nem nélkülözheti a bálványokat. Ha a tabu köréből senki sem lép előtérbe, kisajátítva magának a névtelen tekintély szerepét, akkor a közélet más területén keres magának bálványt. Lappangó érzélgőssége azok felé tereli, akiknek az ő környezetéből, homályosan úgy véli, mégiscsak sikerült betörniük a tabu köreibe. Azok felé, akik villámgyorsan hágtak az érvényesülés legmagasabb csúcsára. Azok felé, akik valamiben félreérthetetlenül elsők. Akik élő bizonyítékai, hogy mégiscsak mindenki előtt nyitva áll az út egészen az egekig.

Anonymus környezetéből azonban csupán néhány periferikus területen lehetséges ez: a filmben, a sportban, a szórakoztató zenében, a publicitás területén. Anonymus a rátermettség, a tehetség, a képesség győzelemre jutását látja ezeknek az embereknek az érvényesülésében, épp azt, amiről saját esetében illúziói, de kételyei is vannak, úgyhogy nyílt titok számára, a bálványnak a képességek kifejezése mellett valami mással is meg kellett küzdenie, hogy élre jusson, s ez a más a hétféjű sárkány titokzatosságával lengi körül.

Anonymus, külsőségekben utánozva bálványát, hasonulva hozzá — ismét felbukkan a mez világa —, úgy képzei, hogy a bálvány erejéből és képességéből belé is költözik valamennyi. Másfelől viszont azzal, hogy teljes odaadással, elborultan szurkol neki, azt képzei, hogy személyesen is hozzájárult idolja sikeréhez, az ő erejéből és képességéből is juttatott neki. Idolja sikerét saját személyes sikerének tekinti; az idolja az az inkarnált lény, aki által, akinek képében ő maga arat diadalt, elpangott képességeivel. A bálványozás az a mechanizmus, amely révén Anonymus a *feledés* karjaiba fut; elősegíti, hogy elfeledje önmagát, elfeledje egyéniséggé formálódásának folyton megakasztott folyamatát; mechanizmus ez, amely által elmenekülhet önmagától, felelősségétől, reá nehezedő szabadságától, ha már úgysem tud mit kezdeni vele.

Mindazonáltal a sportrendezvények — Fromm helyesen utal erre — megőriztek jellegükben valamit abból, amit egykoron a rituál jelentett. Nem gondolunk a formálisan reprodukált külsőséges rituálra, hanem arra a katarzissal rokon megnyilatkozásra, amelyet az antik dráma vagy a középkori misztériumjátékok is megbolygattak az emberben.

A mindennapos, hányódó élet folyamatában, amikor az értelmet adó, követelő idea elhomályosodik a cselekedet előtt, a létezés örvényei elveszejtik a lét mibenlétét, a konvenciók, a rutin világában önmagát foglyul ejtett ember, az általa teremtett vagy adottságként kényszerűen elfogadott konvenciók világát már-már kizárólagosnak érzékelő ember, a rituál által teremtett kapcsolatot létezésének alaprealitásával, az élet lényegi valóságával.

Az emberi létezés alapproblémáinak *dramatizálásával* az ember kilép mindennapi konvencióinak világából, önmagával mint emberi lényel teremt kapcsolatot, s bepillant létezésének forrásába. A művészet, tárgya és tartalma elkallódásával, valóságosságának elvesztésével, egyre kevésbé képes a létezés forrásaihoz hatolni; az ember alapproblémáit dramatizálni. A sportrendezvényeken az emberi létezés bizonyos alapproblémái mégis rituáléként nyilatkoznak meg, a küzdelem, a harc, a győzelem, a vereség; de egyetértünk Frommral: hallatlan szégyenedés ez, hiszen az ember életének gazdagságát egyetlen oldalára korlátozza, s a hősöket bálványá avatja.

Az idолоk elterjedésével párhuzamban viszont elpárolognak az ideálok. Az újkori civilizációra a korábbival szemben jellemző, hogy a bálvány túlnyomórészt élő személy, s merő imitálásra indít, kizárólag külsőséges, nem pedig lényeges megnyilatkozásokban, s az embert passzív magatartásra utalja: hiszen a bálványozót éppen az a képzet élteti, hogy a bálvány képében már megküzdött az étellel, külön nem vár rá küzdelem.

Az eszmény viszont nem fűződik okvetlenül személyhez, az eszmény változatos és sokoldalú lehet, vonatkozhat magatartásra, világberendezésre, életvitelre, alkotómunkára, mindezeknek a harmóniájára is; az eszmény valóraváltása aktivitásra sarkall, az egyéniség kibontakoztatására, gazdagítására. Az idol által egyszerre meghódíthatja magát az ember, az ideálért egy életen át is küzdhet, s akkor sem válthatja valóra soha teljességgel.

Az eszmény elpangásával az értelmet adó és követelő idea is elpárolog, helyét az idолоk világában a közönséges hasonulási igény tölti be. S ahol nincs követelő idea, ott gesztus sincs. A kettészakadt cselekvés és gondolat keretében hézagosan egységre törekvő idea és cselekedet mechanikusan formális egysége is elpárolog, s marad a vak tenyésztés laza mechanizmusa.

A makrofolyamatoknak ezen helyel-közzel már ismeretes szorító-jában vergődik Anonymus, szélkakasként forgó mikroéletében. Anonymusnak egy olyan *megnyilatkozását* fogjuk szemügyre venni — s vele kapcsolatban majd elkalandozunk megannyi, bokros probléma rengetegében —, amely külszínre gesztusként hat, struktúrája azonban elárulja, hogy nem egy követelő idea szabta *magatartás* gazdag világa áll mögötte, hanem pusztán a hasonulási mechanizmus öröl benne csikorogva. Az, amit magatartásnak vélhetnénk, s amelyre a gesztus utalhatna, már csak pusztá *beállítottság*. Anonymusnak nincs magatartása, csak beállítottsága.

3.

Az emberek, ha vallanak, inkább a lelkükön könnyítenek, semhogy a lelkükről vallanának, írja Bacon, s hozzátehetjük: mégis mindent elkövetnek, hogy vallomásuk külszínre megtévesztésig hasonlítson az utóbbira, mint Anonymus gesztusszerű megnyilatkozásában is történt, amelyről különben mulatságosan csapnivaló filmet készíttek.

Anonymus, nászútján, mihelyt magára maradt egy szerény szobácskában feleségével, gyöttrődő arccal nyitotta meg a szívét, mert az arc

és álarc világában csakis az egyenességet viselheti el, s nem szenvedheti a titkolózást, a cinkos képmutatást: kettejük ismeretsége nem úgy történt, ahogy a feleség gondolja, nem a hanglezomboltban ismerkedtek meg a véletlen folytán, ahol a fiatalasszony elárúsító volt, ő meg lelkesen bejárt Beethovent hallgatni, hanem a lány szülei, attól való félelmükben, hogy majd nehezen adják férjhez, hiszen nem mondható szépségnek, az orra is jóval nagyobb a kelleténél, a lány tudta nélkül elküldték a fényképét Anonymus házassági hirdetésére, amikor pedig Anonymus választása épp rá esett, mégpedig azért, mert mindig idegenkedett a szép lányoktól, a fiatalasszony szülei megkérték, ne szőljen az előzményekről, tekintse úgy, mintha egy ismerőstől információt kapott volna egy lányról, akinek a fényképét akár egy kirakatban vagy családi albumban is láthatta volna; menjen hát el a hanglezomboltba, ismerkedjen meg vele, s ha rokonszenv ébred bennük s meg is szeretik egymást, kössenek házasságot.

Így is történt, de be kell vallania, hogy nem szereti a zenét, utálja Beethovent, viszont feleségét mindenekfelett megszerette, ne sírjon, ugyan miért sír, el kellett mondania ezt a titkát, hogy közös életüket tisztán, szinte tabula rasa-ként kezdhessék: semmi se álljon közöttük, teljes mértékben egyesüljenek, váljanak egygyé.

Ne vess Aesopus kakasának drágakövet, mert inkább kedvére való egy árpaszem, írja ugyancsak Bacon, Anonymus azonban a drágakő után kapott, megragadta, aztán gyötörődve árpaszemmel váltotta fel. Anonymus gesztusszerű megnyilatkozásában nagyon szembeszökő, hogy nem tud különbséget tenni a lényeges és mellékes között, számára a világ egynemű, nem ismer gradációt, s épp ezáltal teremt hamis hierarchiát: mivel a mellékes dolgokat kiegyenlíti a lényegesekkel, a mellékesek, esetlegesek, véletlenszerűek, tömegükkel ellepik a lényegeseket, a szövevényükben elveszejtik az élet lényeges realitását.

Anonymus élete beállított, mechanikusan folyik, s nem érzi, hogy két ember egyazon *objektív* eseményhez fűződő élménye elüt egymástól, s nemcsak a lényeg megkülönböztetése okoz gondot, hanem egyéniségük, életútjuk folytán más-más mozzanat jelent számukra döntő fontosságút, nem érti, ha valaki lényeges és mellékes között különbséget tesz, s azt sem, hogy nincs eggyéválás, maradéktalan feloldódás, ha az egyéniségnek legalább a szikrája megvan az emberben, ha az önmagáról való tudat legalábbis pislákol benne.

Anonymus egyéniséget ápoló emberbe botlott, s ebből fakad élete tragédiája. A fiatalasszonyt porig sújtotta a vallomás, önérzete megcsorbult, amikor rádöbent, hogy közönséges portékaként bocsátották áruba, alku tárgyát képezte, s az, amit balgán spontán szerelem kibontakozásának vélt, kitervelt játék volt csupán. Megoperáltatta az orrát, egyszerűen meglepően szép asszony lett belőle, s jómaga sehogy sem értette, hogy Anonymus kibicsaklott értékrendszerében a szép helyét véglegesen elfoglalta a rút, nem fogta fel, hogy egyáltalán elfoglalhatta.

Anonymust pánikba kergette, hogy az asszony nem hajlandó egygyé válni vele, az asszony szeretetének minden megnyilatkozását merő alkoskodásnak vette, álarcnak, amely mögött elrejtí igazi arcát, hiszen attól fosztotta meg, ami külön értéket jelentett számára, s amiben az

eggyéválás kulcsát vélte látni, a rútságtól; nem fogta fel, hogy az embernek ahhoz, hogy kiegyensúlyozott egyéniség legyen — ha ugyan igényli egyéniség voltát —, szüksége van arra, hogy saját magának is tetsszen meg másoknak is, nem okvetlenül *egy* harmadiknak.

Pedig az alakoskodás, az álarc, még ha nem is teljes tudatossággal, Anonymus gesztusszerű megnyilatkozásában bontakozott ki igazán szemléletesen. Az egyéválás valójában lehetetlen — miként látni fogjuk —, de Anonymus számára nem is az egyéválás volt a fontos, az olyan egyéválás, amelyben nemcsak közös terhüket, hanem egymás terhét is maradéktalanul közösen viselik, mert hiszen Anonymus a fiatalasszonyra háritotta ugyan a saját terhét, de nem volt hajlandó magára vállalni a fiatalasszony terhéből azt, mi épp az ő gesztusszerű megnyilatkozásából született.

Minden vállalt teher és titok mindig formáló erőként munkál az emberben, választatás problémaként az egyéniséget formálja és gazdagítja, s végül cselekedetre indít, nemegyszer gesztust szül. Ez egyszerűs mind a lelki feszültség feloldódását jelenti. Egyúttal azonban mint megnyilatkozás, mint tett, mint gesztus visszahat azokra, akikről problémaként és teherként kiindult, nemkülönben az ember egész környezetére, s kiben-kiben egyéniségéhez mért reagálási folyamatot indít ad infinitum.

De terhet csak az képes vállalni, aki egyéniség, vagy erőt érez arra, hogy meginduljon az egyéniségteremtő úton. Anonymus képtelen volt a fiatalasszonyról rá visszaháruló terhet vállalni, s nyomban zúdította volna vissza azt is az asszonyra: vállalja csak a rútságot. Anonymusnak olyan ember kellett az egyéváláshoz, aki maga sem egyéniség, úgyhogy Anonymus rá háritott terhét maga sem vállalta volna, lepergett volna róla szunnyadó erőként, halmozódva, vagy olyan ember, aki egyéniség ugyan, de magára vállal minden terhet, őrlődik, gyötörődik, s kiég a lelke.

A közös terhek közös viselése és egymás terhének együttes viselése mindig az egyéniség további *sajátos* formálódásával és gazdagodásával jár, mindig visszahatások és kölcsönhatások szövevényében történik. Az egyéniség vállal és átad terhet, visszahat, tesz, cselekszik, a benne felgyülemlett, munkálkodó erők ezáltal juttatják lelki feloldódáshoz.

Az egyéniség múlhatatlanul az alkotószellem forrása. A maximálisan fejlett egyéniségek közössége a maximális alkotószellem ápolója. Itt tárul fel a közösség és a tömeg közötti szakadék. A maximálisan fejlett egyéniségek közössége annak a *közös műnek* a megalkotója, amelybe minden alkotó megnyilatkozás, minden alkotó munka, minden ember számára nem mint tőle idegen, hanem sajátjaként megtér.

Az egyéniségek teherviselő és teherátadó gesztusa kizárja az egyéválás igényét. A maradéktalan egyéválás igénye mindig azt jelenti, hogy egy ember ki akarja vetkeztetni egyéniségéből a másikat, s így maga alá kívánja rendelni. Az egyéválás mindig autoritáris beállítottságot leplez. Az egyéválás mindig a legaljasabb önzést álcázza: egy ember meglelését, akit saját magunk tartozékának, toldalékának tekintünk, s rá háritjuk mindazokat a terhes titkokat, amelyek minden ember életében múlhatatlanul adódnak, mert tökéletlen életünkben folyton választás előtt állunk, tökéletlen egyéniségünkkel jót is, rossz-

szat is teszünk, s nincs meghátrálás, ha két rossz közül is kényszerülünk választani, s tudván tudjuk, hogy rossz a kisebb rossz is, ha ugyan kisebb.

Azokat a terheket, amelyeket viselnünk kell, mert magunk is részesei vagy forrásai vagyunk születésünknek, tehát mindenekelőtt személyiségünkre tartoznak, másra hárítani, hogy ezáltal kitérjünk a további, egyre követelőbb elhatározást sürgető tettek, cselekedetek, gesztusok elől, megfutamodást jelent. Az ilyen eljárás az egyévválás magasztos mezét öltötte magára, az alakoskodásnak, az álarcnak azt a világát hozta magával, amelyben a dolgok színe fonákjának tetszik, a nyílt arc talányos álarcnak: a megítélés kibicsaklott, a dolgok hierarchiája felborult.

4.

Az ősi társadalomban a mez, a maszk döntő fontosságú ugyan, de sohasem hatotta át az életet olyan univerzálisan, mint az újkori társadalomban. Az élet a mez nevében, a maszk képében folyt, az álarc szabta meg az élet menetét, de való mivoltában csupán meghatározott alkalmakkor demonstratívan jelent meg, viszont nem birtokolta a mezt az emberek tömege.

A maszk funkcionális szerepet játszott, a sorsszerűséget juttatta érvényre az önmagáról homályos tudattal rendelkező ember életében. Ez a sors mindig elháríthatatlanul beteljesedett. Az életnek azt a dramatizálását nyújtotta, amely az akkori civilizációnak konstitúciójához mértén bepillantást nyújtott az emberi élet alapproblémáiba, lényeges valóságába. A rituál és a mez összefüggése is funkcionális volt.

Az önmaga tudatára ébredt embernek azonban nincs többé sorsa, hanem csak a közélet szorítójában vergődő magánélete; az öntudatos ember elhárítja magától a szerepet is. Ez az a tépelődő világ, amely Shakespeare drámáiban elevenedik meg: a szerepet elutasító Hamlet a megtévesztője. Az élet dramatizálására, ezzel pedig a rituálra épp azért képes, hogy rádöbbsenti az embert: a szerepet elutasítva, mez nélkül kényszerül vállalni emberi világát, nem térhet ki a cselekvés elől, amely azonban elszakadt a gondolattól, s kiútja arra vezet csak, hogy *tudva* cselekszik, saját vállaira hárul már minden terhe, ha a köz- és magánélet némi összhangjának *igényét* akár hézagosan is fenntartja.

Ha azt kell megállapítanunk, hogy az újkori civilizációban a mez minden korábbtól univerzálisabban nyilatkozik meg, ez azt jelenti, hogy az ember elvétette a kiutat, elsikkasztotta az élet dramatizálását, vele a rituált, a lényegi realitásba való bepillantást, az öntudat helyett a szerepet választotta, a mezt, a maszkot.

Ez a mez azonban nem áll már konstitucionálisan fölötte, elvesztette dramatizáló funkcióját is, épp mert az öntudatra ébredés *követelő lehetősége* felbukkant, s kitérni előle a cselekvés és a gondolat, a köz- és a magánélet összhangjének feladását jelenti: a szerep, a maszk így a pusztá tenyészés régiójába degradálódott.

A kiegyenlítődéssre, szabványosításra alapozott világban a maszkot maguk az emberek birtokolják, még hozzá tömegesen, nem pedig a

maszk jegyében élnek; a maszk áthatja teljes valójukat, minden megnyilatkozásukat, nemcsak életük menetét szabja meg elháríthatatlan sorsként. Fromm úgy véli, hogy míg az ősi társadalomban maszkot ölteni megkülönböztetést jelentett, az újkori civilizációban az uniformis öltése, tehát maga a kiegyenlítődés jelenti a maszkot. A katonák személytelen beállítottságára gondol, arra, hogy az uniformis álarca mögé rejteznek, s nyilván eszközként, de önkezdeményezéssel is, olyan kegyetlenségeket is zavartalanul véghezvisznek, amelyeket uniformis nélkül felháborodva elutasítanak.

Viszont alkalom nyílik számukra egy alapvető emberi szükséglet, a szolidaritás ápolására és felvirágoztatására, amelyet ez az újkori társadalom valójában tagad: életveszélyes csapást is tétlenül szemlél az ember az utcán, azzal, hogy a beavatkozás nem rá tartozik, tehát magánéletébe zárkózik, viszont azért az emberért, akinek civilként egyetlen dollárt sem volt hajlandó juttatni, hogy megmentse az éhség, a nyomor keserveitől, az életét is kockára teszi, sőt habozás nélkül fel is áldozza, hogy megmenthesse.

Igen, az uniformis, a szabványosodás eleve a mez világa, de jelentős különbségek adódnak. A katona a mezt nyíltan ölti magára, az újkori civilizáció viszont az álarcot, miként láttuk, arcnak tünteti fel. A katonaság mezvilágában nyílt, világos és szilárd a hierarchia, emitt viszont homályos, rejtett, misztikus, a névtelen autoritás által elködösített. A polgári társadalomban az érvényesülés elvben a képességen és a versengésen alapszik, az egekig nyíló távlatot villantja fel, a katonaság viszont szabott fokozatok zárt világát mutatja, amelyben a pozitív és negatív kötelesség érvényesül. A polgárt szakadatlanul választút elé állítja az élet, a katonának nincs választása, csak kötelessége. A katonaság ma egy rég letűnt világhoz mért konstitúciót őriz, s ez lényegében idegen az újkori civilizációtól, noha ennek a világnak a megnyilatkozásai is óhatatlanul felszívódnak benne.

A katonaság csak a civilizációból nézve tetszik a mez legszembeesőbb világának, valójában azonban inkább van okunk azt állítani, hogy amikor Anonymus leveti a katona uniformisát, ismét magára ölti azt az álarcot, amellyel a másokkal mit sem törődő magánéletbe vonul, amely tehát életét a tenyészés régiójában teljességgel áthatja, s amelyet ez a civilizáció, prakticista szellemével, arcnak kíván feltüntetni.

Ugyanaz az empirikus kibicsaklás ez, mint mikor az angol nyárs-polgárt normális embernek veszik, s mindattól, ami ezzel ellenkezik, megtagadják az emberi jelleget. Kitérni a kérdés elől, hogy mi az álarc lényege, annyit jelent, hogy az álarcot is tekinthetjük arcnak.

Mert ha pusztán azt valljuk, hogy az ember véglegesen szakított a természettel, sőt épp a természet feletti teljes győzelmének napjai virradnak rá, s már csak a maga teremtette világban, a társadalomban, a kultúrában, a civilizációban képes élni, közben pedig szem elől tévesztjük, hogy a természet a kiküszöbölhetetlen emberi természet képében ebbe a világba is múlhatatlanul beférkőzik, s e rövidlátás folytán elhallgatjuk az ember lényegi természetének kérdését, amelyhez mindenkoron sajátosan viszonyíthatjuk az embert, akkor már csak az a kritérium marad számunkra, hogy a mindenkori civilizációhoz való idomulás szerint ítéljük meg.

Pedig ez vagy az a civilizáció egészében vagy fenyegető jelentős vonásaival zsákutcába is vezethet, s a hozzá idomuló ember el is fajulhat. Anonymus elveszítheti az embert.

5.

Az emberi világ fontos sajátossága, hogy az ember csak akkor lelhet megnyugvást, ha megnyilatkozásait valamiképpen helyesli; erkölcs-teremtő tevékenysége abból áll, hogy olyan irányadó pontokat rögzítsen, amelyekhez viszonyítva mindennapi életében tetteit, megnyilatkozásait helyeselve vagy helytelenítve megítélheti. Az erkölcs ilyenformán értékekhez fűződik; minden civilizáció azokat az értékeket helyezi előtérbe, amelyeket különös becsben tart; hasonlóképpen járnak el a csoportok és az egyének is.

Ha azonban az értékek nem fűződnek az ember világát egészében átfogó elképzeléshez, ha elpang a követelő idea, s az ember szökik a tettek elől, akkor a vak tenyészés idomulási követelményei szabnak irányt, s az erkölcs a közönséges lelki konfliktusok elhárításának mechanizmusává züllik olyképpen, hogy a kétértelmű, gyötrő megnyilatkozásokat néhány alapvető, minden civilizáció által értéknek tekintett, de túlságosan folyékony, megfoghatatlan erkölcsi normával igazolja. A lélektannak és az erkölcsnek ez a közvetlen, mindent elsöprő összefüggése az újkori civilizáció szembeszökő megnyilatkozása: az önállósult, elszabadult, kifogatott peremértékek megnövekedése és egyeduralma.

Mert ha Anonymus tudja is, hogy elveteműtség a saját terhével másvalakit gyötörnie és porig sújtania, nem képes a kötelező hallgatást jelentő *tapintatot* és a kitarulkozási kényszert jelentő *őszinteséget* egyaránt rossznak tekinteni, azzal, hogy az ő esetében a tapintat a kisebb rossz, hiszen a dologban ártatlan asszonyt védi.

Nem, Anonymus képtelen meglevő terhe mellé még a kisebb rossz tudatának terhét is vállalni, s hogy terhétől *erkölcsös* módon, tehát számára megnyugvást hozó módon szabaduljon meg, az *őszinteséget* minden körülmények között abszolút jónak, a tapintatot pedig ez esetben abszolút rossznak nyilvánítja, mégpedig olyképpen, hogy a tapintatot önkényesen egy árnyalatnyival rosszabbnak minősíti: ámitásnak, képmutatásnak. Ha elhallgatom ezt a titkot, ámitó és képmutató leszek — nem pedig tapintatos! —, nem szenvedhetem ezt a gyarlóságot, legalább legbensőbb magánéletemben elkerülöm! — kiált fel Anonymus, s ezáltal máris magára öltötte az álarcot, anélkül hogy észrevette volna.

Inkább vállalta a gyilkos *őszinteséget*, az alávaló önzést, a gyarló kegyetlenséget. Pedig az *őszinte gyilkosság* és a gyilkos *őszinteség* között csupán az a különbség, ami a magatartással rendelkező ember nyilvános gesztusa és a már csak beállítottsággal rendelkező ember magánéletbe szorult pusztá megnyilatkozása között fennáll.

Anonymus felfigyelt a tapintat árnyoldalaira, el is vetette frissen-gyorsan a tapintatot, az *őszinteség* kételyei előtt azonban sorompót

engedett értelme elé. Ez azzal a lelki mechanizmussal történik, amelyek az előítéleteket teremtik. Anonymus beállítottsága egy olyan erkölcsi normát követel, amelynek segítségével minden terhét mindenkor másra háríthatja. Az őszinteséggel — magánéletében irányadó-jának — olyan normára lelt, amely mindig minden eljárását, megnyilatkozását igazolja. Mindig őszintének lenni, bármi legyen is a következménye, ez azt jelenti, hogy mindig helyesen járunk el. Mindig helyesen eljárni annyit tesz, hogy soha sincs büntudatunk, még ha össze is dől a világ.

Jól kiviláglik ebből az erkölcs pszichés alárendeltsége a tenyésző életben. Az újkori civilizáció szembeszökő jelensége ez. Amíg ugyanis az ember öntudattal cselekszik vagy az erkölcs az átfogó világ értékeihez fűződik, az ember úgy oldja meg pszichés problémáit, hogy esetenként *tudatosan* áthágja a felette álló erkölcsöt, nem szökik meg a tett elől, vállalni képes a rosszat, vállalja is, büntudattal küzd, jóvátételre indítja s a vezeklés általi megtisztulásra.

Anonymus pszichés erkölcsé azonban kizárja a büntudatot, a jóvátétel, a vezeklés, a megtisztulás igényét, hiszen Anonymus mindig helyesen cselekszik. Mondanunk sem kell, hogy ez az erkölcs teljes destrukciója. Mindazok a pszichés problémák, amelyek az újkori civilizációban olyannyira megnövekedtek, hogy már mozdulni sem lehet tőlük, bevonulnak életünk minden pórusába, jelentőségük egyre növekedik még a gazdaságban és a termelésben is, és felfalják az emberi élet egyéb szféráit — mint például az erkölcsöt —, viszont a korábbi civilizációkban meg sem nyilatkoztak külön problémaként.

Miként látni fogjuk, a pszichés problémákat az emberi világ némely szféráinak — például az erkölcs és a reliáció — olyan egymásközi elhelyezésével és viszonyával oldották meg egykoron, amelyekben ezek a pszichés problémák velejáró, természetes úton oldódtak fel, s nem bukkantak fel külön, önállóan. Egy civilizációt az emberi szférák egymásközi elrendezése szab meg, az ember azonban bebizonyította a történelem során, hogy nem pszichés problémái az elsődlegesek: csak meghatározott körülmények között falják fel az emberi értékeket. Az emberről nem a pszichológia, hanem az antropológia, pontosabban a filozófiai antropológia nyújt teljes képet. Nem véletlen, hogy a pszichológia csupán az újkori civilizációban jelent meg önálló tudományként, holott mindazok a jelenségek, amelyek problémává válásukkal élethehívták, korábban is fennálltak. Nem véletlen, hogy az irodalomban — kivált a széprózában — az újkori civilizációban került előtérbe külön művészeti igényként a lélekrajz, kizsorítván a retorikát, holott a korábbi alkotások — például az ógörög tragédia — járulékosan éppúgy kielégítették ezt az igényt.

Majd ha az ember újra visszatér a tettek mezejére, újra vállal és átad egyéniségteremtő terheket, az alkotó önkifejezés útjára tér, s cselekvése közben általa teremtett, kívül levő, de tőle el nem idegenült értékeket is képes lesz méltányolni, a közös műben önmagát leli meg és önmagában a közös művet, a nyomorító, elfajult pszichés problémák is csupán velejáró, természetes megoldást nyernek.

6.

Anonymus tenyésző beállítottságában bennerejlik, hogy az őszinteség az erények legnagyobbika, és minden más erény alája rendelendő. De mi az őszinteség, mi a mozgatója, miként nyilatkozik meg, az életnek melyik területén van egyértelmű, megfogható jelentősége?

Az etika, bármilyen etika is legyen — nyilván a laikusok nagy meglepetésére — mélyen hallgat róla, hisz semmiféle érték nem nyilatkozik meg kötelezően általa, s az ő megnyilatkozásával sem jár kötelezően valamilyen érték.

Az esztétikában, megint csak a közhiedelemmel ellentétben, sehol semmi nyoma; Croce vett magának fáradságot arra, hogy az őszinteségtől megtagadja a legcsekélyebb jelentőséget is, és ezzel kiábrándítsa a szívós művészeti babonákban megrögzött laikusokat és a misztifikáló kontárokat.

Grasberger, a jogász a tanúnk rá, aki a büntető eljárás lélektanát kutatja, hogy az őszinteségnek még a tanúvallomások esetében sincs elvi jelentősége, de nem is lehet, mert oly sok lélektani és egyéb ok akadályozza, hogy az őszinte egyúttal kötelezően hiteles is legyen.

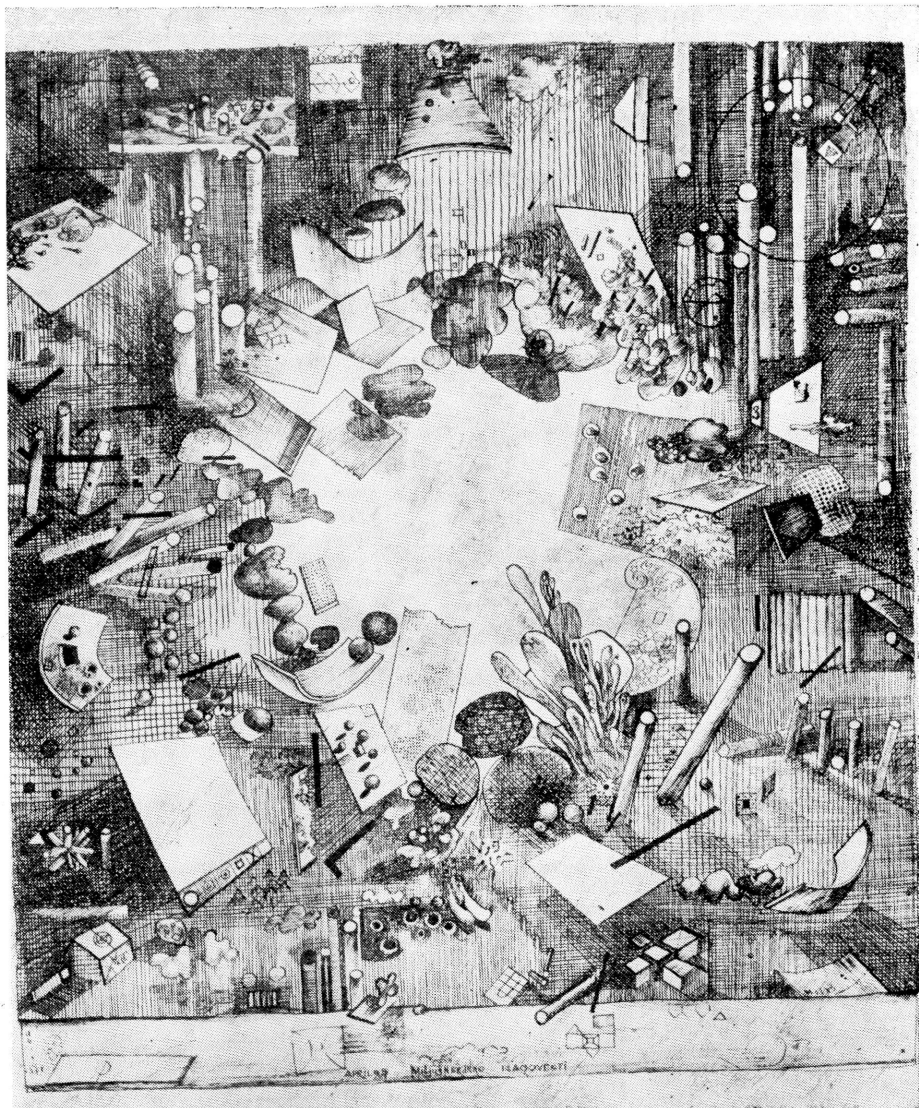
A lélektan is mélyen hallgat róla, szóljon akár az érzelmekről, vágyakról, viselkedésről, szokásról, tudatról, öntudatról, motívumról, szükségleteiről, reagálásról, tulajdonságokról, vérmérsékleteiről, jellemről, képességről, ösztönről, szándékról, álláspontokról, érdekekről, előítéleteiről vagy bármi másról.

A lélektan csak akkor regisztrálja az őszinteséget — pusztán regisztrálja, anélkül hogy bárminemű fontosságot tulajdonítana neki —, amikor az ember egyéniségét, a teljes, sajátos egyéniségét, a több száz lehetséges tulajdonság mértékének megállapításával afféle dimenzióként felvázolja. De még ebben az esetben is felettébb kétséges, hogy okkal tartja-e számon akár a tulajdonságok ekkora tengerében is, mert nagyon is vitatható, sőt tagadható, hogy az ember teljes egyénisége csakugyan épp a tulajdonságai által ragadhatók meg maradéktalanul, s méghozzá dimenzióként.

Cattel példának okáért korábban tizenkettő, majd hatvankettő faktort említ — az utóbbi esetben külön tekintetbe véve a képességek, az érdek és az álláspontok faktorjait —, amelyek segítségével a teljes egyéniséget feltérképezhetni véli. Ezek a faktorok eredendő, azaz alaptulajdonságokat képviselnek, mellettük vannak még felszíni, vagyis másodtulajdonságok, amelyek a faktorok meghatározott kombinációjának születtei.

Cattel szerint tehát a személyiség különféle tulajdonságai maguktól a faktoroktól, e faktorok fejlettségétől és kombinációjuktól függenek, s ennek alapján aztán megrajzolhatjuk a személyiség dimenzióját. Ezek a faktorok, illetve alaptulajdonságok szerinte nem pusztán absztrakt kategóriák, hanem fiziológiai és lelki realitást képeznek, tudniillik vagy a szervezet alapfunkcióit, vagy generalizált szokásokat képviselnek, vagyis az idegrendszer meghatározott szerveződésén alapulnak.

Ne szaporítsuk a szót, még csak Cattel cáfolására se vesztegessünk sok időt — hiszen például a személyiség nem bizonyos tulajdonságok akár meghatározott, ilyen-olyan szerveződése, nem közönséges aggre-



BRANKO MILJUS

rajz

gátum, hanem egységben kialakult és megnyilatkozó realitás —, ez a hevenyészett összefoglaló csak azt célozta, hogy rámutassunk: Cattel szerint az egyik faktor, vagyis alaptulajdonság, nevezetesen a ciklotímiától a szkizotímiáig terjedő ív egyebek mellett az őszinteségben is megnyilatkozik. De még csak felszíni, azaz másodtulajdonságként sem jön számításba. Csupán ehhez hasonló szerepet képes kivívni magának, egyébre megfoghatatlansága, folyékonyasága miatt alkalmatlan.

Ennek ellenére korunk egyik legjellegzetesebb embertípusánál Riesman is az őszinteség kultuszára bukkant, s az, hogy mit értenek rajta, éppoly homályos, mint Anonymus esetében, s éppúgy nem erkölcsi normát, hanem pszichés mechanizmust jelent. Riesman azokról szól, akik nem önmagukban lelik meg személyiségük alapját, hanem mások felé fordulnak, másokhoz igazodnak. Ez az embertípus szakasztott olyan kíván lenni, mint a környezete, s biztonságban akkor érzi magát, ha semmivel sem rí ki a környezetéből.

Ezt tekinthetjük a kiegyenlítődés legszembeszökőbb világának. Ez a világ azonban csak akkor lehetséges, ha az embert eleve a tolerancia vezeti, hiszen semmi mellett sem kötelezheti el magát, mert az emberek már másnap elvethetik azt a dolgot: minden az ízlés változandóságának van kitéve. A személyiségének alapját önmagában megálló ember és Riesman iménti embere között az a különbség, hogy az előbbi számára a tolerancia erkölcsi elv lehet, ha ugyan vallja, az utóbbinak viszont jellemvonása a tolerancia.

Az ilyen emberek Riesman szerint mégiscsak gyanítják, hogy menyire nem bízhatnak máshoz igazodó önmagukban, s azok a mások lépten-nyomon rá is szedhetik őket, ezért talán személyessé, intimmé kívánják tenni kapcsolatukat környezetükkel — ezt bizonyítja a gazdasági és politikai életben is elterjedt őszinteségi mánia —, nem utolsósorban idolljaikkal is — erről már fentebb szóltunk —, s elvárják, hogy mások is másban találják meg személyiségük alapját.

Ha tehát valaki a kitarulkozás látszatát kelti bennük, biztosítékot látnak arra, hogy nem szedi rá őket, nagyra értékeli feléjük irányulását, azt a készségét, hogy nem kíván más vagy másmilyen lenni, mint ők maguk; tömören: hajlamosak mindent aszerint megítélni, hogyan viszonyul öhozzájuk, nem pedig önmagában való jelentése vagy értéke szerint.

Az őszinteséget feltétlen toleranciával jutalmazták, s ez azt jelenti, hogy a világukban is az őszinteség a legfőbb érték, azzal kapcsolatban azonban, hogy minek ítélik meg például a köztársasági elnök fellépését, a szórakoztató zene énekeseinek előadását vagy a kiskereskedő viselkedését, semmiféle kritériumot nem ismernek, s Riesman szerint nyilván az a homályos benyomás vezérelti őket, hogy az illetők rendelkeznek olyan emóciók kifejezésének látszólagos szabadságával, amelyeket mások képtelenek vagy nem merészelnék nyilvánosan kifejezni.

Általában azokat, akik nagyon igyekeznek valamit megcsinálni, úgy ítélik meg, hogy őszintén végzik dolgukat, s az emberről hozott ítéletet feltűnő rövidlátással átviszik az ember tettének, képességének megítélésére. Nem az a fontos, hogy valaki jól, hanem hogy őszintén énekeljen.

„Arra kényszerülvén, hogy a képesség és az őszinteség között válasszanak, sokan az utóbbi mellett döntenek. Tolerálják az ügyetlenséget és a rátermettség szembeszökő hiányát, ha a vezető nagyon igyekvőnek bizonyul”, írja Riesman, s okkal hívja fel a figyelmet a személyiségüket önmagukban megalapozók ellenkező magatartására: megemlíti Lincoln példáját, akit nem az érdekelt, hogy tábornokai kellemes emberek-e, hozzá miként viszonyulnak, hanem hogy képesek-e elvégezni feladatukat a háborúban: a tettek megítélésében az eredmény mibenlétét nem áldozta fel a szándék kedvéért.

Ezért Riesman okkal mondja: mivel az őszinteség megítélésének nincs megbízható módja — még ha el is tekintünk attól, hogy az őszinteség önmagában véve korántsem egyértelmű —, azáltal hogy az őszinteséget ilyen nagy értéknek tekintik, óhatatlanul értéket tulajdonítanak az őszinteség pusztá mímelésének és hamisításának is.

Jegyezzük még meg, hogy az őszinteség inkább a közszerepléshez fűződő várásigéjük, a közvetlen személyes kapcsolatban viszont a szívélyes *melegséget* fetiszizálják, viszont a hűvös magatartást, még ha feltétlen nyíltsággal és becsületességgel párosul is, éppoly irgalmatlanul elveszejtik, mint a képességet az őszinteség ellenében.

Érdekes felfigyelni, hogy Riesman is rámutat az őszinteség és a cinizmus összefüggésére, noha más értelemben, mint mi. Ez azonban nem tartozik témánkhoz. Állapítsunk meg annyit, hogy Anonymus kettészakadt köz- és magánéletében a cinizmussal elképesztő módon párosuló tolerancia az előbbihez, az önzésen alapuló agresszivitás, az őszinteség képmutatása viszont az utóbbihoz fűződik, azzal, hogy mindkét területen a kiegvenlítődes bizonyos válfaja kísért.

Viszont hiányzik mind köz-, mind magánéletéből egy másik vonás, a cselekvést, a tetteket vállalók vonása: a nyíltság. Tulajdonságként talán csak egy árnyalattal világosabb ez, mint az őszinteség. Viszont ez az árnyalat éppen elég ahhoz, hogy az egyéniség gazdag világa bontakozzon ki általa. A nyíltság ugyanis sohasem válhat egyetlen kritériummá, mindent elsöprő legfőbb normává, mert per definítonem bizonyos megszorítással jár. Az *olyan* őszinte ember, mint Anonymus, sohasem tud nyílt lenni környezetéhez, hiszen maga az őszintesége is álarc; ellenkezőleg, mindenkivel szemben zárkózott, épp mert megszerzett magának *egy* embert, akit saját járulékanak, toldalékanak, robotjának tekint, s úgy véli, rávetheti minden gondjának, titkának, vágyának őszinte, marcangoló köveit.

Nyílt csak az az ember lehet, aki az őszinteséget tapintattal féken tartja, aki saját életének terhet nem hártja másra, hanem képes saját erejével elviselni, s épp azért lehet az egész környezetéhez nyílt, mert viselni tudja: van hozzá érzéke, hogy megítélje, mi az, ami csupán saját személyiségére tartozik, s mi szélesebb környezetére. A nyíltság záloga az egyéniségteremtés és a mérték megelégedése. A nyíltság minden ember személyisége tiszteletének záloga. A saját személyiségünké is. Anonymusból voltaképpen ez is hiányzik.

Így aztán kiderült, hogy a tulajdonságok klasszikus ellentétpárjai, a nyíltság, zárkózottság, az őszinteség, hazugság korántsem tartoznak olyan egyértelműen egymáshoz, hogy Cattel példájára a személyiség dimenziójának rájuk alapozva fel lehetne vázolni. Kiderült, hogy a

rokon vonások, azok, amelyekről azt feltételezték, hogy együttjárnak, s úgy vélték, nincs közöttük ellentmondás, a legnagyobb ellentétben is állhatnak egymással. Így a nyíltság és az őszinteség.

7.

Az önmaga tudatában levő ember, a személyiségteremtő ember végül is gesztussal, tehát a magatartásra, a gondolat és a cselekedet igényelt összhangjára utaló tettel oldja fel azokat a benne dúló feszültségeket, amelyek a mindennapos életben, önmaga és környezete megnyilatkozásai során gondként teherként, titokként benne munkálkodnak és személyiségét formálják.

Úgy tetszik azonban, hogy még ez az ember sem képes mindig viselni terhét, és autonóm módon gesztussal feloldani a feszültséget. Vannak bonyolult, paralizáló állapotok, amelyekből pillanatnyilag nincs kiút. Legfeljebb hosszú idő elteltével, egy majdani gesztus által, egy soká tartó jóvátétellel remélhetni megoldást, ez azonban nem kecsgetet biztos eredménnyel, s ha ismét vereséghez vezet, minden elveszti az értelmét. Vállalni ezt a kockázatot vagy menten véget vetni az életnek — az előbbi a gesztus elodázásához igényel erőt, az utóbbi viszont a holtpontra gesztusára való erőt követeli meg.

A gesztus elodázásához átmeneti megnyugvásra van szükség, a gesztus indítékainak ideiglenes kikapcsolására, olyan tehermegosztásra valakivel vagy valamivel, amely csak az elodázásra, nem pedig a tulajdonképpeni teher levetésére, áthárítására, a gesztusról való végleges lemondásra vonatkozik. Az elodázás azt célozza, hogy a gesztusra készítő indítékok kikapcsolásával addig is élni, cselekedni, más gesztusokat nyújtani lehessen.

A morál és a religió ősidőktől fogva nyújtott megoldást erre az antropológiai problémára, még mielőtt a pszichológia mint tudomány akár gyermekcipőben járt volna, s maga a probléma merőben pszichológiává nem sekélyesedett volna. Az ember már az őskorban közvetlen kapcsolatba került isteneivel, akikkel megoszthatta hétköznapi gondjait-baját, nemcsak tartozott nekik, de követelt is tőlük; a későbbi vallások, megannyi formában meglévő gyónási szertartásokkal, csak meghatározott mederbe terelte — a visszaélésről sem feledkezve meg — azt az antropológiai problémakört, amelyre más religióformák más megoldást kínáltak: külön tanulmányt érdemelne, hogy például a keleti vallások, mondjuk a buddhizmus mily módon oldotta fel az imént említett feszültséget.

Annak, aki a gesztus elodázásának terhét meg kívánja osztani valakivel, ahhoz, hogy valljon, két dologra van szüksége: egy lényre, akit tisztel, nagyra becsül, akihez bizalommal viseltetik, s akiről tudja, hogy jóindulattal hallgatja, valamint nem él vissza bizalmával, meg arra, hogy vallomása titokban maradjon. Legalábbis a gesztus elodázásáig vagy a jóvátételig. Az ember olyannak alkotta meg az istent, hogy a tehermegosztás szerepére is alkalmas legyen: az ember felfelé nézett rá, tisztelettel és bizalommal viseltetett iránta, megértőnek és igazságosnak tudta, hatalmasnak és — végtére — személytelennek,

aki azonban vezekléssel is sújtotta az embert, hogy megkönnyebbülhessen, letudja vétkeit, megszabadulhasson büntudatától, az isten megbocsátani is tudott, és mindenekfelett: hallgatott, mint a sír.

Az isten olyan fiktív lény volt, aki, bár az ember hitt jelenlétében, békében hagyta az embert mindennapi életében, és sohasem ártotta bele magát dolgaiba közvetlen megjelenésével. Ezzel a fiktív tehermegosztással az ember továbbra is önmaga viselhette titkait, s képződhetett benne kellő erő a nyíltságra is mind köz-, mind magánéletében, arra tehát, hogy titkaiból, terhéből az ő személyiségét meghaladó részt feltárja, környezetével megossza, s maga is vállaljon újabb terhet.

Amikor pedig az istenek meghaltak, és az ember végre felvilágosult, az önmagáról való tudatának újabb fokára lépett, az embernek rá kellett jönnie, hogy terhét csak földiekkel, hozzá hasonlókkal, emberekkel oszthatja meg, úgy tetszik azonban, az emberek még felkészületlenek voltak erre a nagy feladatra: nem világosodott meg, hogy mit tesz az igazi barátság, hol az a mérték, amely megmutatja, hogy az embernek eztán már mit és mennyiben kell önmaga életének terhéből kizárólag önmagában elviselni, s mi az, amit barátaival, környezetével megoszthat. Az ember megfosztotta magát a fiktív tehermegosztástól, s már csak a valóságosra számíthatott.

De nem volt birtokában a mérték. Ezen a nagy válaszúton ugyanis kiderült, hogy a barátság az ember egyik alapvető szükséglete. Az ember fejlődésében megnyílt a lehetőség, hogy olyan közösségi élet teremtésére vegyen irányt, amelyben az egyéniség ápolásával, kölcsönös tiszteletbentartásával, személyes terhüket viselvén, elég nyíltak ahhoz, hogy egymás támaszai legyenek, s közös terhüket együtt viseljék.

Az ember imént említett szükséglete folytán ez az egyetlen lehetséges kiút. De az ember egyik korábbi, más szférához tartozó választása még mindig eleven kényszerítő erőként hatott: a társadalmiság útján a tömegtársadalom kiegyenlítődési álarcvilága köszöntött be. Ezzel a *tömeeggel* a szerves közösséget szegezzük szembe. Az ilyen közösséghez vezető út szunnyadó antropológiai lehetőségként már régóta jelen van életünkben.

8.

Nyilván társadalmi okok gátolják az igazán emberséges viszonyok kialakulását: a személyiség kölcsönös tiszteletét, a mély barátság ápolását, az igazi nyíltság kialakítását. Fromm mehökkentő adatokat közöl arról, hogy némely ipari társadalmakban az őszinteséget a pszichoanalízis mintájára brutálisan, sportszerűen, tömegesen úzik: szülei tragikus haláláról, szerelmi kalandjaik szemérmetlen részleteiről, gyermekkori ártatlan csínytevésükről ország-világ előtt színtelen és szenttelen hangon csevegnek az emberek. Kifecsegnek mindent, úgyszólván semmit sem tartanak meg önmaguknak, minden átjár rajtuk, akár az üvegen a fény, nyomot sem hagyva maga után; semmivel sem néznek szembe, hogy megrázhassa őket, s bensőjükben

küzdve vele, saját egyéniségüket formálhassák: mintha fejvesztve menekülnének, minden egyéniségformáló erőtől, élménytől, mintha legnagyobb gondjuk ez volna: ne adjanak alkalmat arra, hogy egyéniséggé válhassanak.

Itt már szó sincs az élmények gradációjáról, feltehetőleg élményről sem, hanem csak merő személytelen *történeusről*: mintha a tárgyak érzéketlen világában játszódna valami. Szó sincs a gesztus elodázásáról, magáról a gesztusról se, vallomásról se: szikrányi sincs benne abból a feszültségből, amely nélkül a vallomás merő fecsegéssé silányul. A kitárulkozás elképzelhetetlenné válik, mert ahol csak úr tátong, ott nincs mit kitárni. A nyíltságnak még az illúziója is elvész, mert ahol semmi sem történik belül, csak kívül, ott minden mindenki előtt hever, és voltaképpen az emberből való kivetés, elhárítás folytán senkire sem vonatkozik. Nyíltság csak ott lehet, ahol az ember valamit kizárólag önmagára tartozónak is tekint. Az élet így megszabadul minden problémától, csak egyetlen dolog válik kardinálisan problematikussá: maga ez a problémátlan élet.

Mert ebben a világban a fecsegő egyre csak vall, a többiek pedig a megértő barátot játszva szakadatlanul bólogatnak, sohasem ellenkeznek vele, mert ezzel mulhatatlanul vállalják a teher egy részét, a többi meg, problematikusságánál fogva, visszahárítanak a fecsegőre, s arra kényszerítenék, hogy elháríthatatlanul foglalkozzon vele a pusztá ellenkezés, összütközés miatt is, és ne igyekezzen nyomban megszábadulni tőle.

A fecsegő megszabadult a tehertől, bólogató barát viszont nem vállalja azt: a teher azonban itt van, látszólag a semmibe hull, valójában azonban a szereplőkre zúdul, rajtuk kívül álló, tőlük idegen erőként, s ezután már csak passzívan viselhetik el, hogy következményei beteljesüljenek rajtuk: a cselekvés alól időnap előtt kivonták magukat.

Újabbban ez a fecsegési mánia elrettentő méreteket ölt, és félelmetes módon nyilatkozik meg. Az Egyesült Államokban például rohamosan szaporodik azoknak a rádióállomásoknak a száma, amelyeknek a műsora kizárólag ebből áll: a stúdió közvetlenül kapcsolja a telefonon jelentkező fecsegőket, akik aztán ország-világ előtt kitálalják azt, ami épp pillanatnyilag „nyomja” a lelküket. Maga az intézmény arra serkenti a négy fal közé szorult, unatkozó, elfásult tömegembert, hogy mímelje a „nyomást”, s agyalmányokat, rémképeket bömböljön a telefonba, azzal ámitva magát, hogy így nincs egyedül: a fél világ meghallgatja bajait.

Az egyéniségtől való menekülésnek másik végletes módja ez az újkori civilizáció jelen világában, nem a képmutató eggyéválás, hanem a személytelen tömegben való feloldódás által.

Riesman részletesen bemutatja azt az embertípust, amelyikre az iméntiek, igaz, végletes megnyilatkozásoként jól illenek. A személyiségüket nem önmagukban megalapozó, hanem a mások felé forduló emberekről van szó. Ez az embertípus a technológia kiteljesülésével, a magas termelékenységgel került előtérbe, s ebből kifolyólag a termelésben is az emberi viszonyok váltak döntővé, mégpedig az emberrel való *manipulálás* formájában, tehát lélektani problémaként: az

emberek zökkenőmentes összehangolására irányul a termelés zavartalan lebonyolítása érdekében, olyképpen, hogy ez az időtöltés is *kellemes* legyen, vagyis *szórakozást*, illetve fogyasztást jelentsen. Ez a *kellemes* mint végső igény már Descartes óta a civilizáció minden egyebet elhallgattató lehetőségeként kísérti az embert, s ez az ember hajlandónak mutatkozik olyan árat is fizetni érte, hogy elfeledje, mi teszi emberré, s mi végre egyáltalán az élete, ha ezt elfeledi.

Riesman elemzése során ez az embertípus sivárabbnak s gyarlóbbnak mutatkozik, mint a korábbiak, Riesman mégis úgy véli, haladást jelent ez is, és több elgondolkodtató érvet sorakoztat fel. Haladás természetesen nincsen egyúttal végbemenő hanyatlás nélkül, akár egyazon, akár más területen nyilvánul is meg. Valóban így van. A haladást azonban rész hanyatlások és részhaladások összegeként vagy afféle középárányossal nem állapíthatjuk meg. Egyetlen radikális ellenvetést teszünk: az a világ, amelyben az emberi viszonyok többé már nem jelentenek egyszersmind társadalmi, politikai, gazdasági, erkölcsi, antropológiai problémát is, hanem kizárólag pszichológiaiá silányulnak, olyan elsivárodást jelent, hogy már kérdésessé válik az *emberi* szó használatának megokoltsága is.

9.

Anonymus végül is, midőn kiderült, hogy nem szökhet meg önmagától az egyévválás által, nem szerezhethet magának toldalékot, mert egyéniségébe botlott, aki olyképpen ártotta bele magát az életébe, hogy válaszút elé állította: vagy elindul az egyéniségteremtő úton saját terheivel, vagy pedig egész élete kérdésessé válik, öngyilkosságot követett el.

S Anonymusnak ez az öngyilkossága végre valódi gesztussá vált, az egyéniségteremtéstől való szökésnek végső és következetes kifejezőjévé: azt a pontot jelzi, amikor Anonymus a választat felismerve ön-maga tudatára ébred, s a korábbi merő beállítottság egy pillanatra magatartássá válik, de csak egy pillanatra, mert nem tűr más gesztust, csak a megsemmisülést, aminthogy a személyiségtől való szökés magatartássá magasztosulva az ember megsemmisülését jelenti.

De mi történt ezen a világon, hogy az ember még az önmegsemmisítés árán is a személyiségtől való szökést választja? Anonymus csak egy elterjedt jelenség végletes kifejezője, s azok számára, akik környezetéből osztják vele a személyiségtől való szökést, gesztusa ismét csak másra háritandó terhet, szenttelenül kifecseghető történést jelent, viszont tépelődést, büntudatot, újabb gesztust csak az egyéniségekben szül.

Miféle különös próbatételhez jutott a személyiség abban a korban, amelyben az elszemélytelenedés a terhektől való szabadulás olyan mechanizmusát szegezi szembe vele, amely minden újabb, leendő tehernék is elveszi emészto élet, s ismét megsillantja a vegetálás felöltlen, bárgyú, semmibe zuhanó lehetőségét?

Az ember, természetesen, sohasem zuhant a teljes személytelen-ségbe, így napjainkban sem. Már abban az őállapotban is, amelyben

a kollektív tudat abszolút uralma dívott, volt az emberben az önmagáról való tudatnak némi szikrája, ha másként nem, homályosan felderengő egyedi voltának, a másoktól való különbözésének tudata, s nyilván hosszú történelmi út vezetett ahhoz, hogy a személyiség is kialakulhasson.

A populáris felfogás szerint a munka teremtette az embert, de ez nyilván csak úgy értendő, hogy a munka indította el azon az úton, hogy emberré válhasson, de sohasem válhatott volna azzá, ha nem jelentkeznek újabb mozzanatok. Vannak állatok, amelyeknek tevékenységét munkának minősíthetjük, vannak, amelyeknél a gondolkodás szikráját is felfedezhetjük, s ez azt jelenti, hogy egy-egy megnyilatkozásuk, ha csupán csírájában is, tudatos tettek bizonyul. Mégis állatoknak tekintjük őket. Úgy véljük, az ember önmagáról való tudatának első, szikraszerű megjelenése azoknak a pontoknak az egyike, ahol kezdetét veszi az ember emberré válása, az ezt megelőző kor viszont az ember előtörténete, az az átmeneti szakasz, amikor már az ember nem állat, de még nem ember.

A személyiség végigkíséri az embert hosszú történelmi útján, de mind a mai napig tanácstalanok vagyunk, ha meg kell határoznunk, mi teszi az ember személyiségét. Se szeri, se száma az ilyen, felettébb óvatos, nagyon is általános meghatározásoknak, amelyek közül azonban egyik sem elégíthet ki bennünket, legyen bár filozófiai, jogi, erkölcsi vagy pszichológiai jellegű. E felfogások egyik végétét nyilván az újpozitivistá Ayer képviseli, aki a megismerést vizsgálva oda lyukadt ki, hogy az égvilágon semmi sem teszi kielégítő módon megismerhetővé a személyiséget, kivéve a külsőt, pontosabban a testi alkat megkülönböztető jegyeit. Eszerint a személyiséget voltaképpen a rendőrség személyazonossági igazolványai is kimeríthetik.

A korszerű személyiségelméleteknek legfeljebb a legáltalánosabb tételeivel érthetünk egyet, azzal, hogy a személyiség egységes, vagyis megvan az integritása, egvedí, illetve meghatározott sajátosságokkal bír, ebből kifolyólag pedig bizonyos következetesség mutatkozik megnyilatkozásaiban. A személyiség integritása arra céloz, hogy az ember tulajdonságai, képességei, motívumai, vérmérséklete, egyéb vonásai nem külön-külön és egymástól függetlenül, hanem egységesen jutnak kifejezésre, egvediséget pedig az biztosítja, hogy miként fűződtek egybe, miként konstituálódtak mindezek a tulajdonságok folyamatosan. A személyiség következetessége épp ebből kifolyólag fakad, annak ellenére, hogy az ember nem nyilvánítja minden esetben minden jelentős tulajdonságát, sőt nem egyazon mértékben következetes minden tulajdonságának nyilvánításában sem.

Ennek a pszichológiai személyiségfelfogásnak azonban van egy alapvető fogyatéka: minthogy minden ember tulajdonságai *valamilyen módon* múlhatatlanul össze vannak fűzve, azaz konstituálódtak, voltaképpen minden emberben *elvé* személyiséget feltételez, s eltekintve attól a történelmi kritériumtól, amely a személyiség fejlettsége tekintetében is fennáll, azon egyszerű oknál fogva, hogy az emberi világ különféle területei — társadalmi, gazdasági, erkölcsi, jogi stb. — ugyancsak integrálsak, s az ősemberi személyiségkritérium

inkoherens az ipari társadalom emberi világának integrális összefüggéseivel.

Ha a mai ember tulajdonságai oly szegények és fejletlenek, mint az állatiasságból épp kiemelkedett, fentebb az emberiség előtörténetének nevezett kor emberéé voltak, a pszichológia akkor is elismeri a személyiség meglétét ennél az embernél napjainkban is, annál az egyszerű oknál fogva, hogy azok a szegényes, fejletlen tulajdonságok is *valamiképpen* múlhatatlanul egységes és sajátosan konstituálódtak.

Voltaképpen erre utal Fromm is, amikor azt állítja, hogy az ember, minthogy történelmi fejlődése során elszakította elsődleges kötelékeit. és elindult az egyéniségteremtő úton, többé már nem kerülhet vissza a régi kötelékek közé, ha lemond az egyéniségéről. Az egyéniség nem olyan vívmánya az embernek, amelyet automatikusan megkap; az egyéniségért minden egyes embernek nap nap után meg kell vívnia, éppúgy, mint a szabadságért: nincs véglegesen kivívott vagy ajándékba kapott szabadság, hiszen ha az ember felszabadul valami alól, megszabadul valamitől, kezdenie kell valamit a szabadsággal, küzdenie kell azért, amihez a szabadságával hozzáfoghat, különben gúzsba kötik az újonnan felbukkant nyűgök.

Az egyéniségről is lemondhat az ember, s bár tulajdonságai egységesen és sajátosan fűződnek egybe, mégis személytelenségbe süpped: ez a személytelenség azonban nem egy korábbi állapot visszatérése, mert inadekvát a többi emberi szférával. Ezért a személyiségnek olyan felfogására van szükségünk, amely az emberi szférák integrális voltát szem előtt tartja: nem tekinti a személyiséget eleve adottnak, hanem ahhoz köti meglétét, amit történelmileg emberinek tartunk: különben előfordulhatna, hogy személyiséget látnánk ott is, ahol megtagadjuk az emberi jelleget. Ez pedig merő képtelenség. Ezért úgy véljük, a személyiség problémája nem pszichológiai, hanem antropológiai kérdés.

10.

Virginia Woolf azt írja az egyik esszéjében, hogy mindössze három írónak sikerült maradéktalanul feltárnia egyéniségét, méghozzá Montaigne-nek esszéiben, Pepysnek naplójában és valamelyest Rousseau-nak *Vallomásaiban*. Ha azonban utánajárunk, hogy miben látja a személyiség sikeres kifejezését, meghökkenünk: azt a gyermeket ér vet hozza fel, hogy egyedül nekik volt bátorságuk felfedni egyéniségük legrejtettebb ellentmondásait, így aztán szokatlanul gazdag egyéniség tárult fel tolluk nyomán. Roppant elterjedt ez a laikus felfogás: gazdag egyéniségnek azt tekinthetjük, amelyekben sok az ellentmondás, következésképpen az a legsikeresebb önkifejezés, amelyekben mindezt felfedik.

De ha így volna, akkor nyilván az az ember volna a leggazdagabb egyéniség, aki az összes lehetséges tulajdonságokat és azok minden ellentmondásait felöleli magában. Másfelől viszont világos, hogy aki a személyiség összes lehetséges tulajdonságait és ellentmondásait bir tokolja, az épp ezért nem személyiség: káoszban, őállapotban leled-

zik, még nem indult meg az egyéniesedés útján, hiányzik belőle a következetesség mértéke.

Vannak indítékok, amelyek íróink esetében is a személyiség elpangásának feltevését erősítik. Elgondolkodtató Montaigne hallatlan feledékenysége, s Pepysnek az a fajankó korlátoltsága, hogy sohasem látja, ha két teljesen összeférhetetlen dolgot helyez egymás mellé, és soha semmi őt mint egyént meg nem rázza: érzéketlensége és gumingerce folytán csakugyan úgy járnak át rajta az események, mint üvegen a fény.

A személyiség elpangásának legszembeszökőbb jegyei közé tartozik az érzelmek elsatnyulása és a feledékenység kilombosodása. Bizonyos értelemben Montaigne-nél is, Pepysnél is hiányzik a személyiség integritása. Ezt pedig alighanem az önmagukról való tudat *labilitása* eredményezi. Azonban ne mulasszuk el megjegyezni: ez csupán a művekben életrekelt személyiségre, nem pedig magukra a szerzőkre vonatkozik.

Itt kell szólnunk arról, hogy még a lélektan is elismeri: elsősorban az ember önmagáról való tudatának köszönheti, hogy a személyiség folyamatosan egységesen és sajátosan nyilatkozik meg. Hasonlóképpen hangoztatja azt is, hogy az öntudatnak döntő szerep jut a személyiség kialakításában. Sőt vannak lélektanok, amelyek az öntudatot épenséggel az embernek önmagáról mint egységes és sajátos egyedről való tudataként határozzák meg, s tekintet nélkül arra, hogy hamis-e vagy sem, oroslánrészt tulajdonítanak neki abban, hogy az ember igyekszik összhangba hozni tulajdonságait, és következetesen nyilvánítani őket. A kellő öntudat hiánya tehát a személyiség bomlásához vezet.

Azonban ez is bizonyos leegyszerűsítéssel jár: Pepys esetében is találni fogunk néhány következetes pontot, amelynek alapján személyiséget tulajdoníthatunk neki, ha mégoly sivárat is. Kérdés azonban, hogy az ilyen személyiség kielégíthet-e egy történelmileg felfogott antropológiai kritériumot. Úgy véljük azonban, hogy Montaigne, Pepys, Rousseau esetében inkább a személyiség szokatlansága, bizarrsága, intimitása ragadja meg az olvasót, mint feltételezett nagysága; másrészt abban a korban, amelyben mű és alkotó, mű és olvasó óhatatlanul elszakad egymástól, s egyiket a másikra *nem* lehet közvetlenül levezetni, mert a mű nem abból a közös *műből* meríti valóságos tartalmát, amelynek az alkotó is, olvasó is létrehozója, a mű volta-keppen idegen az alkotójától; nemkülönben a mű akkor is egészen más műalkotás-egyéniiséget mutat, mint az alkotó perszonális egyénisége, ha az alkotó saját magát mintázza meg a műben.

Pepys művének egyénisége nem azonos Pepys perszonális egyéniségével. Montaigne művének egyéniségét *nem* lehet magával Montaigne-nel azonosítani. Ez a magyarázata annak is — csak fordított megvilágításban —, hogy annyi nagyszerű egyéniség képtelen valóban nagy művet alkotni. Az igazság az, hogy gazdag, gesztusra képes egyéniség nélkül lehetetlen valóban nagy művet alkotni, viszont a gazdag egyéniség még nem biztosíték arra, hogy nagy mű kerül ki a keze alól.

Abban a korban, amikor a technika elveszi az embertől a munkát, az ember totális dilemma előtt áll: vagy a radikális elszemélytelenedés útjára tér, elfogadván a jólét *kellemes* vegetálását, levetvén terhét, titkait, eszményeit, büntudatát, érzelmeit, erkölcsét, s a tenyészéshez illő radikálisan pszichológiai életet rendez be magának, vagy pedig ellenkezőleg, a jólétben is az egyéniségteremtés és az alkotás útjára lép, és vállalja az ilyen élet terheit, titkait, gondjait, kételyeit, büntudatát is, az emberi szférák gazdagságával antropológiai értelmű életet szorgalmaz, megteremti a közös művet alkotók kiteljesült egyéniségének közösségét, megszüntetve magát a társadalmat is mint történelmi képződményt, amely a cselekvés és a gondolat kettészakadásával jött létre. Választ tömeg és közösség között.

Riesman úgy véli, hogy minden társadalomban háromféle társadalmi jellem létezik, s az emberek ezek egyikébe tartoznak. Ami a tudat szintjén a csoport- vagy osztálytudatot jelenti, azt kívánja Riesman a személyiség szintjén a társadalmi jellemmel jelezni. A személyiség társadalmi és egyedi jellem sajátos szervezete, s az előbbi felől megközelíthető az utóbbi. A társadalmi struktúrák természetesen olyan társadalmi jellem kialakulását szorgalmazhatják, amelyek vagy kibontakoztatják, érvényre juttatják, vagy megsemmisítik, vagy pedig elnyomják, lappangóvá teszik az egyéniséget.

Azokat, akik a társadalmi struktúrának megfelelő társadalmi jellem alá rendelik személyiségüket, Riesman *idomultaknak* nevezi. Ezek azok az emberek, akiknek jellemstruktúráját adekvátnak mondhatjuk társadalmukkal vagy társadalmi osztályukkal, akik „tükrözésükben legkevésbé ferdítik el társadalmukat vagy társadalmi osztályukat”. Emellett Riesman szerint minden társadalomban lehetnek még *anómiások* (Dürkheim *anomique*-jéből), akik képtelenek idomulni, és *autonóm* egyéniségek, akik túlléptek az idomultakon, képesek ugyan idomulni és közreműködni, de szabad elhatározásukon és belátásukon múlik mind közreműködésük, mind pedig annak mértéke és formája.

De Riesman az utóbbiakat deviánsoknak tekinti. Persze nem értékelés dolga ez, hiszen maga is kifejti, hogy vannak olyan embertelen társadalmak, amelyekben az anómiásokat is előnyben kell részesítenünk az idomultakkal szemben, nemkülönben az idomultból, újabb társadalmi struktúrák kialakulásával, anómiás lehet, hasonlóképpen, mozgósítva a társadalmi jellem alá rendelt egyéni jellemének rejtett erőit, az idomult, autonóm egyéniséggé is lehet, olyan egyéniséggé tehát, amely az újat, a majdan eljövendőt is képes kezdeményezni.

Az osztályharcok történetéből azonban jól tudjuk, hogy korántsem ilyen egyszerű a dolog: az új harcosai — ideértve a személyiség bővülésében, valamint a társadalmi jellemben felködlő újat is — mindhárom típusból toborzódnak, s a küzdelem során az anómiásból autonóm egyéniség lehet, nemegyszer viszont arról, aki korábban autonómnak mutatkozott, kiderülhet, hogy az új körülmények között — lemondván a további küzdelemtől — idomult vagy anómiás lesz.

Az autonóm egyéniséget azonban elvből sohasem tekinthetjük deviánsnak. Ellenkezőleg, az autonóm egyéniség közelíti meg azt az op-

timális maximumot, amely egy társadalomban, az emberi szférák integrális világában, személyiségalkotás tekintetében történelmileg lehetséges. Az autonóm egyéniség nincs a társadalom fölött vagy azon kívül, ellenkezőleg, épp mert szabadon együttműködik az emberekkel, épp mert ezt az együttműködést szorgalmazza, egy-egy társadalom maximális emberi megvalósítását nyújtja, maga is mint ember maximális megvalósítás.

Az idomultak képezhetik egy társadalom átlagát, tömegként tehát a többséget, de elvből nem tekinthetjük elhajlónak azt, aki az átlagon felül emelkedik. Az idomultak bizonyos mértékben mindig *mechanikusan és konvencionálisan* kötődnek egy meghatározott társadalmi struktúrához, épp ezért egyéniségük amazokénál mindig múlhatatlanul szegényebb, sőt akár el is panghat, s még mindig idomultak maradhatnak: hasonlóképpen, bár a legtisztábban tükrözik e struktúrát, sohasem nyújtják azt, amit ez a struktúra a személyiség fejlettsége, alkotóképessége, maga az emberiség dolgában maximális lehetőségként felkínál. Végezetül pedig: a társadalmi struktúra változása esetén épp idomultságuk hozza őket képtelen, paralizált helyzetbe. Végtere is: deviánsnak inkább tekinthetjük azt, aki nem tör a társadalmi struktúra kínálta maximális lehetőségre, hanem beéri az idomulással.

Ha egy társadalom folyamatos életében egyszer csak az autonóm egyéniségek deviánsnak tetszenek, akkor az a társadalom velük ellenkező irányú deviációt mutat, vagyis a korábbi eredményekhez képest retrográd. Míg az idomultak per definitionem mindig csak egy meghatározott társadalmi struktúrához idomulnak, még ha folyton újabbnál újabbhoz is, az autonóm egyéniségek minden újabb társadalmi struktúrában túllépnek az idomultakon, s a maximális lehetőségekre törnek.

Az autonóm egyéniségnek nyilván ez a *képesség* az egyik legjellemzőbb jegye, amely a többiekből hiányzik, esetleg elsatnyultan lappang bennük. Az sem változtat ezen, hogy az autonóm egyéniség veszni hagyhatja ezt a képességét, sőt lemondva az egyéniségért folytatott szakadatlan küzdelemről, személytelenségbe süppedhet.

De ha egyszer az ember olyan közösségben szervezi meg az életét, amelyben „a társadalmi struktúra” épp az autonóm személyiséget kívánja meg, s az fog „idomulni”, aki képes lesz autonóm egyéniséget alkotni, az emberek „tömege” pedig csakugyan autonóm egyéniséggé lesz, akkor kit látunk majd azoknak a „deviánsoknak” a helyén, ahol ma az autonómokat látjuk? Világos: se idomultakról, se deviánsokról nem lehet majd szó. Csak egy defektes világ kényszerképződményei ezek. Olyan világé, amelyben az egyéniség próbatétel előtt áll.