

Misztika és politika IV.: elidegenedés / gyökértelenség

Borbély András_elidegenedés| 2018-01-28 |

<https://aszem.info/2018/01/misztika-es-politika-elidegenedes-es-gyokertelenseg/>

A Misztika és politika című szövegsorozatunk negyedik része arra keresi a választ, hogy hogyan írható le a marxi elidegenedés fogalma Simon Weil kulturálisan meghatározott közösségfogalma felől. Elég-e, ha a munkát pusztán gazdasági tevékenységnek tekintjük, vagy szükség lenne az elidegenedés alól felszabadított munkaformák kialakítására? Vajon az elidegenült munka és a gyökértelenség társadalmi tapasztalatának mennyiben lehet alternatívája Weil elképzelése, amely a politikai emancipáció helyett a kulturális emancipáció programját körvonalazza? A sorozat előző részeit [itt](#), [itt](#) és [itt](#) olvashatjátok.

1.

Amit Marx elidegenült munkának, azt Simone Weil a munkások gyökértelenségének nevezi. Ami a munkást gyökértelenné teszi, az az elidegenült munka. Különbség a 19. századi filozófus és a 20. századi keresztény (de egyházon kívüli) misztikus között abban mutatkozik, hogy mi is lenne az ember „gyökere”, amitől az elidegenült munka őt elszakítja, illetve az az út, mely az elidegenedésnek/gyökértelenségnek a fölszámolásához elvezethet.

Marx a Gazdasági-filozófiai kéziratok néhány kulcsfontosságú bekezdésében[1] az elidegenült munka három mozzanatát elemzi. Először is ez a munkást elválasztja saját munkatermékétől: tevékenységének tárgya, melybe saját életenergiáit, fizikai és szellemi képességeit beleölte, nem hozzá, hanem a gyárhoz és a gyároshoz, majd a piachoz és a fogyasztáshoz tartozik. Nem saját szükségletei kielégítését vagy saját teremtőképessége kifejezését szolgálja, mindezt elveszik tőle és mint terméket, árut beillesztik a tőke folyamatába. A tárgy megvalósulása az elidegenült munkában így a munkás megvalótlanulása, a saját tevékenységét összegző tárgytól való megfosztása, elszakítása. Így minél több tárgyat termel, minél többet dolgozik a munkás, ő maga annál inkább elvalótlanodik, azaz a munkatárgyban kifejezett tevékenysége egyre inkább leválik saját testéről és képességeiről és mint elidegenült árutárgyak autonóm, elidegenült világa idegen hatalomként és kényszerként lép vele szembe.

Az elidegenült munka második mozzanata (ami valójában az elsőnek az alapja), hogy nem csak a munkatárgy, hanem maga a munkás tevékenysége, szellemi-testi képessége is elválik tőle és mint munkaerő a munkaerőpiacon áruvá válik. Az

elidegenedésnek ez a mozzanata magában a munka aktusában hat, először is azért, hogy az elidegenült munka nem önkéntes, hanem kényszerjellegű, másodsor azért, mert munkája nem saját magának, hanem a tőkeviszonyoknak a kifejeződése. Mivel munkájának nem lehet az a célja, hogy általa önmagát fejezze ki, továbbá hogy önnön szükségleteit elégítse ki, ezért a munkás, amikor dolgozik, nem igenli, hanem tagadni kényszerül önmagát.

A munkás tudatában mindez úgy jelenik meg, hogy nem azért dolgozik, mert dolgozni akar, hanem azért, mert dolgozni kényszerül (még akkor is, amikor azért akar dolgozni, mert kénytelen belátni, hogy másképpen nem boldogul). Kifejeződik ez már abban is, hogy amikor a munkás dolgozik, akkor nincs otthon, és amikor otthon van és boldog, akkor nem dolgozik, vagy legalábbis nem elidegenült, hanem önkéntes és önmagát kifejező munkát végez (például rendben tartja a maga portáját, megjavítja a kerítést, kimeszeli a hálószobát, kertészkedik stb.) Az elidegenült munkában tehát az ember térben is el van választva attól a tevékenységtől, amelyet saját magáért végezne. Így a munkás saját tevékenységét is – amiben mint teljes ember feloldódik –, elveszíti, ezáltal önmagát veszíti el. Az elidegenült munka kényszere fejeződik ki abban is, hogy azt a tevékenységet, amit az ember önként és önmagáért végezne, csak mint „hobbit”, mint kedvére való, ámde lényegében haszontalan időtöltést, csak mint az „igazi” (vagyis elidegenült) munkavégzéshez szükséges regenerálódást kénytelen felfogni. (E tekintetben kérdéses az is, hogy az egyes ágazatokban újabban egyre inkább terjedő „otthon végezhető munka” mennyiben tekinthető az elidegenült munkában érvényesülő térbeli elválasztás felszámolásának, vagy mennyiben inkább az elidegenült munkának az otthon szférájába való jól marketingelt, agresszív benyomulásának, vagyis az otthonnak mint az önkéntesség és az önkifejezés területének a felszámolásaként.)

Az elidegenült munka harmadik mozzanata az ember és a természet kapcsolatát érinti. Az ember természethez való nem elidegenült viszonyát Marx az elsajátítás fogalmával fejezi ki, mely éppen ellentéte annak a tárggyá válásnak, amit az elidegenült munka a munkással tesz. Az ember először is a természetből él, mint az állatok is; másodsor a természetet a természettudományokon és a művészeteken keresztül el is sajátítja, vagyis tudatának, illetve tudatos élettevékenységének tárgyává teszi. Az elsajátítás által a természet az ember saját „szervetlen testévé” lesz, egyrészt mint létfenntartásának eszköze, másrészt mint élettevékenységének közege. Ezért az embernek a természettel, akár csak önnön testével, „állandó folyamatban kell maradnia, hogy meg ne haljon.”[2] Mivel ugyanakkor az ember része is annak a természetnek, melyet saját tudatos élettevékenysége tárgyává tesz, ezért az elsajátító viszony egyben azt is jelenti, hogy rajta keresztül a természet önmagával kerül

viszonyba. Ebben a viszonyban – melyben tehát az ember a természetet tudatos élettevékenységének tárgyává tette, és benne mint létfenntartó közegébe ágyazódva találja magát –, fejeződik ki az ember nembeli lényege, vagyis az, hogy élete szabad és tudatos tevékenység.

Konkrétabban ez azt jelenti, hogy a megmunkált tárgyi világban mint elsajátított, a maga számára alkalmassá, otthonossá formált természetben az ember magára ismer, s ebben az elsajátító viszonyban jut el a saját nembeli lényegéhez, ebben fejeződik ki szabadsága. Az ember nem elidegenült viszonya a természethez Marx szerint tehát azt jelenti, hogy a természetet saját tudata és tevékenysége tárgyává, illetve közegévé teszi, ami által már nem közvetlenül azonos saját élettevékenységével. Ezen túlmenően, mivel élettevékenysége maga is része a természetnek, saját élettevékenységét is képes tudata és akarása tárgyává tenni, így mind az önmagával, mind a természettel való azonossága helyére az ezekkel való reflexív, tudatos viszony kerül. Végül is a szabadság, az ember nembelisége azt a reflexív távolságot fejezi ki, mely a tudatos és tevékeny lényt megkülönbözteti mind a természettől, mind önmagától (amennyiben mindkettőt képes tárgyként önmagával szembeállítva elsajátítani). Ez a távolság vagy különbség pedig maga is része marad a természetnek és az ember tudatos élettevékenységének (utóbbi éppen a reflexív távolság teszi lehetővé).

Az elidegenült munka hatása abban összegződik, hogy kitépi az munkást természettel való szabad és öntevékeny viszonyából. Először azáltal tépi ki, hogy elválasztja tőle saját tevékenységének tárgyát és idegen törvényszerűségek (az ipar, a technológia, a profitmaximalizálás, a piac, a fogyasztás, a tőke folyamata, stb.) hatalma alá helyezi, amiben így már nem ismerhet rá magára, tehát – megszakítja a természettel való szabad és tudatos viszonyt. Másodszor azzal, hogy élettevékenységét, amelyben a természethez és önmagához való szabad viszonya kellene kifejeződjön, az elidegenült munka aktusában eszközzé fokozza le, aminek célja most már csak a pusztá fizikai lét fenntartása (táplálék, ruházat, lakbér, fűtés kifizetése az elidegenült munkával szerzett bérből stb.). Ami az ember „nembeli lényege” kellene legyen, ami őt mint embert emberré tenné a természethez való viszonyában (a szabad, tudatos tevékenység a természetben és a természet elsajátításában), immár csak eszköz, melynek nincs más célja, mint az egyén pusztá fizikai egzisztálásának biztosítása. S ahogy a tudatos élettevékenység, úgy a természet is lefokozódik: nem az ember saját „szervetlen teste” többé, pusztán nyersanyag, amely a populáció fizikai létfenntartásának, vagy még inkább a tőkefolyamatnak van a szolgálatába állítva. Vagyis a természetet ugyanúgy zsákmányolják ki az elidegenült munkában, ahogyan a munkást forgatják ki emberi mivoltából. Az elidegenült munka, miközben a

természetet nyersanyaggá, masszává, az embert pedig pusztá fizikai lényé teszi, egyúttal megfosztja a saját létéhez való viszonyulás lehetőségétől. Az elidegenült munka így a munkást most már nem pusztán tevékenysége tárgyától, tevékenységétől, hanem emberi mivoltától, saját természetétől is elszakítja.

Ha Simone Weil fogalmaihoz igazítva akarnánk kifejezni, hogy mit is jelent az emberi lény „begyökerezettsége”, vagyis el nem idegenedett állapota, akkor úgy fogalmazhatunk, hogy az ember „gyökere” nem más, mint a tevékenység egy egyedi, csak rá mint „nemre” jellemző formája. Vagyis olyan tevékenység, amelyben a pusztá fizikai létfenntartáson túl lehetősége van a természet intellektuális tárggyá tételére, tárgyi és szellemi megformálására, ugyanakkor ezt a megformált világot saját maga számára meg is kell tudnia őrizni. Olyan tevékenység ez, amely nem pusztán a fizikai lét biztosítása miatt hasznos, hanem azért is, mert az így megformált világnak maga számára való megőrzésében önmagát birtokolja, önmagával kerül viszonyba.

Amennyiben viszont elveszíti a tárgyat, amit megformál, a tevékenységet, ami ő maga, és a természetet, amihez való viszonyában meghatározhatja magát, akkor elveszíti emberi mivoltát és nemcsak szociális, de ontológiai értelemben is gyökértelen lényé válik. Ez a gyökértelen lény már nem szabad, kifejező tevékenységként, a természettől való reflexív különbözősben tapasztalja önmagát, hanem tárgyként, pusztán fizikailag egzisztáló lényként, akin a körülmények végzetesen eluralkodtak. Már nem tudatos alakítója életének, mivel tudata is a hatalmi viszonyok eszközévé vált, olyan edénnyé, amely pusztán a megváltoztathatatlan viszonyok működtetéséhez szükséges adatokat tárolja és alkalmazza, akinek álma az emlékek nélküli jövő. Az ilyen szubjektum nem kezdet, kiindulópont, tevékenység, teremtés, hanem eredmény, konstrukció, kreatúra, a tőke folyamatának terméke, akinek tevékenysége abból áll, hogy maga is további produktumokat gyárt, mint egy gép (még ha ezek szellemi tárgyak is), s már nem rendelkezik reflexív erővel ahhoz, hogy megkülönböztesse magát a rajta és benne uralkodó idegen erőtől, meg a tőke folyamatától.

Marx fenti elemzését kétségtelenül ki lehetne és kellene egészíteni az elidegenült munkának azokkal a formáival és hatásaival, amelyeket az elmúlt több, mint százötven évben a kapitalizmus létrehozott. Ezek közül az új fejlemények közül a legfontosabbnak a termelésben bekövetkezett mikroelektronikai és kommunikációs szerkezetváltás, illetve a menedzserializmus kifejlődése tűnik (amelyeket jogtalanul neveznek olykor „forradalomnak”). Ennek hatására az irodai és számítógépen végzett munkának olyan típusai jelentek meg, melyek elfedhetik ezeknek az ipari munkával

való lényegi, benső rokonságát az elidegenült munka szempontjából. Azok a tömegek, akik különféle irodákban vagy irodává alakított otthonaikban, call centerekben, ügyfélszolgálatokon betanított munkásként dolgoznak, semmivel sem begyökerezettebbek, semmivel sem inkább nembeli lények és szabadok, mint a valamikori gyári munkások. Ugyanúgy érvényes rájuk a munka tárgyától, a szabad öntevékenységtől és a természettől való szellemi, térbeli és ontológiai elválás, elidegenedés elve, mely átalakult arculattal továbbra is érvényben marad a gigantikus kommunikációs vállalatokká alakult társadalmakban. Emellett továbbra is érvényben van az ipari munka elidegenítő hatalma, a „proletársors”, főként a szegényebb és képzetlenebb társadalmi rétegekben és földrészekben. Románia vagy Magyarország külföldi vendégmunkásai például, de a külföldön végzett munka és általában a „gazdasági bevándorlásnak” nevezett jelenség is azt mutatják, hogy az elidegenedésnek ez a hármas mozzanata (a tárgytól, az öntevékenységtől és a természettől való elválás) csak fokozódott, sőt újabb dimenzióval egészült ki: azzal, amit Simone Weil nyomán kulturális gyökértelenségnek nevezhetünk. A továbbiakban ezért Simone Weil koncepciójának rövid bemutatására törekszem, ami maga is a marxi elidegenedés továbbgondolásának tekinthető.

2.

Marx elidegenedésről elsősorban egy osztály, a munkásosztály vonatkozásában beszél, Weil szerint viszont Marx sehol sem mondja meg, hogy pontosan mit is kell társadalmi osztályon érteni. Ezért, noha elismeri a modern társadalmak osztályszerű rétegződését, az elidegenedés megszüntetését nem az osztálytagozódás szintjéről, az osztályharcból és a proletariátus történelmi küldetéséből kiindulva gondolja el, mint Marx vagy a huszadik század első felének marxizmusa. Ehelyett kultúráról, kulturális közösségről, a kulturális közösségbe való begyökerezettségéről vagy gyökértelenségről beszél. Az igazi kultúra, mondja, fölötté áll a társadalom osztályszerű rétegződésének. Igaz ugyan, hogy a korabeli francia kultúrát erőtlen, középszerű polgári kultúrának tekinti (ami a mi kortárs kultúránkra is igaz lehet), de feltételezi egy olyan kultúra lehetőségét, amely osztályok feletti és egyetemes. Úgy látja, hogy a gyökértelenség és az elidegenedés megszüntetésének kiindulópontja csakis egy ilyen kultúra lehetőségének feltételezése és megteremtése lehet, nem pedig az osztályharc. Épp ezért veti el a jogi emancipáció vagy a munkások követeléseiből való kiindulást. Ezekre a követelésekre utalva mondja: „A szerencsétlenség hamis problémák melegágya lehet. Rögeszméssé tesz. Ezt nem úgy kell csillapítani, hogy kielégítjük a rögeszmét, hanem úgy, hogy megszüntetjük a szerencsétlenséget. Ha valaki megsebesül a hasán, és szomjas, nem inni kell neki adni, hanem a sebeit kell meggyógyítani.”[3]

A begyökerezettség megteremtésének és az elidegenedés megszüntetésének első lépése Weil szerint a múltnak és az élő múltat megőrző kulturális közösségnek mint alapvető emberi szükségletnek az elismerése. A modernitás alapvető bűne, hogy mindenhol eltörli, megsemmisíti a múltat, a fehér ember gyarmatosító tevékenységének egyik legdrasztikusabb következménye az élő múlt szinte totális eltörlése a földgolyón, de ez fejeződik ki a forradalmi emancipációs tradíció kizárólagos progresszizmusában is. Hangsúlyozni kell, hogy Weil itt semmiképpen sem a múlt antikvárius konzerválásáról, hanem élő múltról beszél:

„A múlt szeretete nem jelent reakciós politikai beállítottságot. Mint minden emberi tevékenység, a forradalom is a tradícióból szívja életnedveit. Marx ezt jól érezte, ezért ezt a tradíciót a legkorábbi időkre vezette vissza, így vált nála az osztályharc a történelem kizárólagos mozgatórugójává. Századunk elején kevés dolog volt Európában közelebb a középkorhoz, mint a francia szindikalizmus, mely a céhszellem hasonmása volt. A szindikalizmus szerény maradványai sürgősen életre lehelendő apró parázscsillámok.

Századok óta rombolja a fehér ember a múltat mindenhol, ostoba módon és elvakulva, saját környezetében és másoknál. Ha egyáltalán valódi haladásról lehet beszélni e korszak kapcsán, az inkább e megveszekedett erő ellenére történt, a még megmaradt élő múlt eredményeképpen.”[4]

Az élő múlt affirmatív megőrzésének példája Weilnél az is, hogy a munkások gyökértelenségének, saját termékeiktől való elszakíttóságának, a munkafolyamat fragmentarizációjának, vagy az iskolából az üzembe való átlépés pszichés sokkjának a elkerülését olyan középkori tradíciók föllevenítésével, modern termelési viszonyokhoz való alkalmazásával képzelel el, mint az inasok vándorévei allati megismerkedés több mester műhelyével (Tour de France), vagy a monopol nagyvállalatok helyett egyéni vagy kisebb műhelyek hálózatba való szerveződése, a műhelyek nagyipari vállalatokat utánozó hierarchiájának megszüntetése, stb.

A múlttal való kulturális viszony újjáépítése mellett a kulturális közösségnek autonómiával is rendelkeznie kell. Ez az elképzelés a kulturális autonómiának a liberális multikulturalista és a nemzeti kultúra modelljével való – ezúttal kissé elnagyolt – kontrasztba állításával mutatható meg. Weil elképzelésében a kulturális autonómia azt jelenti, hogy az egyén minden alapvető morális, intellektuális, spirituális, anyagi szükségletét megkapja attól a közösségtől, amelybe természetes módon tartozik. Ez az elképzelés azt foglalja magába, hogy a különféle kultúrák

között a közvetítés így valóban kulturális lesz, szemben a neoliberais multikulturalista modellel, ahol a nagyvárosokba összesereglett különféle kultúrák sokszínűsége között döntő módon csak a tőke folyamata közvetít. A kultúrák egymásmellettsége itt olyan montázs, amit a gazdasági rendszer tart össze, vagyis a felszíni kulturális sokszínűség mögött a kultúra egy homogén és hegemón gazdasági logikába, az egylényegű piac által lehetővé tett felszíni kulturális sokszínűségébe kénytelen illeszkedni (a kulturális sokszínűség így például kínai, indiai, mediterrán stb. konyhák választékát fogja jelenteni pusztán).

Ahogy a liberális multikulturalizmus mögött valójában a tőke zavartalan, kultúrától független áramlása rejlik, úgy a nemzeti szuverenitás is szigorúan véve irreális, nincsen valósága, így egyetlen lehetséges realitása csak az állam lehet. Márpedig az állam, mint bármilyen kollektív entitás, amely a személy fölé emelkedik, egész egyszerűen bálványimádás. A kollektívum, így egy nemzeti közösség mint egységes identitás egy olyan egyszerű szellemi műveletet sem tud elvégezni, mint az összeadás vagy a kivonás, mondja Weil. Ehhez olyan személyekre van szüksége, akik rendelkeznek a kollektívumtól való elkülönülés szabadságával, ahonnan lehetőség van az átjárásra az olyan személytelen műveletekhez, mint amilyenek például a matematikaiak. A nemzeti szuverenitás eszméjéből, melynek nincs és nem is lehet konkrét realitása, így csak az állam mint történelmi képződmény húz hasznot. Az állam azonban:

„...erkölcsileg mindent elpusztított, ami kisebb volt területileg, mint ő, a területi határokat börtönfalakká változtatta, hogy bezárja a gondolatokat. Ha nem a tankönyvek alapján vetünk egy pillantást a történelemre, megrökönyödve látjuk, hogy bizonyos korokban, bár a kommunikáció tárgyi feltételei még hiányoznak, az emberek mennyivel több gazdagságot, különféleséget, termékenységet, életkedvet mutattak hatalmas területek közötti szellemi kapcsolataikban. Ez volt a jellemző a középkorra, a Római Birodalmat közvetlenül megelőző időkre, a történelmi időt megelőző korszakokra. Napjainkban a telefon, a repülés, a közlekedés fejlődése, a nyomtatás, a sajtó, a nemzet minden újkori szerzeménye olyan természetesen univerzális jelenségeket is szétapróz, feloszt, mint a tudomány. A határok nem jelentenek áthághatatlan akadályokat; azonban az utazáshoz megszámlálhatatlan és unalmas formalitások sokaságán kell átvergődni; hasonlóan van így minden idegen gondolattal, bármilyen területről is legyen szó.”[5]

A kultúra autonómiáját és egyetemességének kibontakozását ebből következően nem elsősorban az állami vagy hatalmi felügyelet akadályozza, hanem az egyetemes emberi kultúra szuverén államokra való felosztása, vagyis a bolygó mint lakható tér

fragmentarizációjának elve. Az állam nem egyszerűen a hatalom vagy a társadalmi berendezkedés egy formája, amelyen belül létezik a kultúra, hanem a kultúra által érzékelhető, megismerhető, elsajátítható egyetemességnek, a bolygó felosztásának, darabokra szaggatásának egy olyan elve, amely a közvetítési rendszerek túlhalmozása révén ellehetetleníti a kultúrák egyetemesség felé haladását, így szűk enklávékba zárja és felaprózza a kulturális tevékenységet. Egyáltalán nem azt kell tehát követelni, mint manapság is teszik, hogy az állam támogassa a „nemzeti kultúrát”, mivel a kultúra autonómiájának elve éppenséggel ellentétes az állami szuverenitás, vagyis a földgolyó felosztásának, fragmentarizációjának elvével. A kultúra autonómiája lényegét tekintve államellenes követelés, egyetemessége ellentmond a szuverén államokba dobozolt nemzeti kultúrák létezésének. Az állam természetéből adódóan ugyanolyan erőszakos és önkényes módon avatkozik be a kultúra egyetemességének folyamatába, mint a tőke, vagy konkrétan a csereérték a szükségletek kielégítésének természetes emberi igényeibe. Éppen ezért az állami szuverenitás alapelvének fenntartása mellett nem alakulhatnak ki autonóm, egyetemességre törekvő kulturális közösségek.

A kultúrák közti közvetítés pedig nem a minták és modellek dekontextualizált átvételét, kolonializáló vagy önkolonializáló importját, vagy a multikulturális montázst jelenti. Az alternatívát Weil egy tömör megfogalmazása jelezheti: „Amikor egy valóban jó festő elmegy a múzeumba, ott saját eredetiségét látja igazolva. Ugyanennek kellene történnie a föld különböző népei között, és ennek kellene megvalósulnia a különböző társadalmi közegekben.”[6] Az idegen kultúrával tehát nem a „kultúrharc” vagy a „civilizációk összecsapása”, vagy a „kulturális versengés” formájában találkozunk, hanem egymásban való igazolódásuk fölismerésekor. Amikor egy másik nép kultúrájával találkozom, ez elsősorban azt üzeni, hogy lám, létezik valami, ami mindkettőnkben azonos: mindketten kultúrateremtő társadalomban élünk, tehát mindketten emberek vagyunk, bár másképpen képezzük ki a magunk kultúráját. Amikor pedig a másik kultúra inspirációul szolgál a saját kultúrámmal kiképzésében úgy, hogy nem rendelem alá magam a másikénak, hanem megmaradok az autonómia igényénél (szemben a heteronómiával, amit a másiknak való alárendelődés jelentene), konkrétan az egyetemesség kiképzése felé mozdulok el. Amikor viszont „kultúrharcról” vagy a „civilizációk összecsapásáról” beszélnek, ott a kultúra kifejezést sohasem az egyetemesség és az autonómia értelmében használják, ott a kultúra a heteronóm érdekek közti küzdelem (az erőforrásokért, a gazdasági hatalomért, a politikai hegemóniáért, a normatív kulturális identitáskért, az államközi hatalmelosztásért a háttérben zajló háború stb.) pusztán másodlagos kifejeződésének mutatkozik, vagyis eleve meg van fosztva az autonómiától.

3.

Végül néhány megjegyzés arról, hogyan is képzelem el Simone Weil azt a kultúrát, amely társadalmi osztályok fölötti. A kultúra Weil szerint elsősorban az egyetemes igazságok helye, ezen igazságok pedig a tökéletesség tükörképei. A polgári értelmiségi kultúrával Weil szerint nem az a probléma, hogy túl „magas” és csak egy szűk elit számára érthető, hanem hogy túl „alacsony”, mivel csak kevés olyan igazságot tartalmaz, amely valóban méltó lenne arra, hogy ne csak egy szűk elit sajátítsa el.

a.) Először is a művelődés nem mennyiségi, hanem minőségi kérdés, nevezhetjük ezt a kulturális igazságok minőségi kritériumának: „a tökéletes szépségű görög szobor ugyanannyi tökéletességet zár magába, mint két tökéletes görög szobor.”[7] A minőség kritériumára vonatkozik a következő megjegyzése is: „Amennyiben a munkás egy év mohó és kitartó erőfeszítése árán megtanul néhány geometriai tételt, lelkébe ugyanannyi igazság költözik, mint azéba a tanulóba, aki ugyanazon idő alatt, ugyanolyan lelkesen tanulmányozza felsőfokú szinten a matematikát.”[8]

b.) Az igazság elsajátításának azonban nem absztrakt elsajátításként, elméleti tézisek magolásaként kell közvetítődnie, hanem a realitás körülményei között kell demonstrálhatónak lennie:

„«Itt van néhány elvégzendő munka (állítsanak elő ilyen és olyan feltételeknek megfelelő tárgyakat). Némelyikük lehetséges, mások lehetetlenek. Oldjátok meg a lehetségeseket, és azokról, amelyek lehetetlenek, ismerjétek be, hogy lehetetlenek.» Ezzel a szétválasztással az egész geometriát bevezethetjük a munkába. A végrehajtás elégséges bizonyíték a lehetőségre, a lehetetlenségre nincs empirikus bizonyíték; ehhez demonstráció kell. A lehetetlenség a szükségszerűség konkrét formája.”[9]

Látható, hogy a művelődés nem öncél, hanem a konkrét realitást meghatározó igazságok elsajátítása, nevezzük ezt a kulturális igazságok reális demonstrálhatósága követelményének.

c.) A létfontosságú kulturális igazságok harmadik sajátossága, hogy elsajátításukhoz nincsen szükség semmiféle műveltségi vagy életmódbeli privilégiumra: „A materiális akadályok – a szabadidő hiánya, a betegség, a fizikai fájdalom – mind zavarják a kultúra alacsonyabb rendű vagy középszintű részeinek az elsajátítását, de nem a legértékesebb javakét.”[10] Az olyan evidens igazságok azonban, mint a szépség, a jóság, szükségszerűség vagy az igazságosság, mivel emberi, nem pedig kulturális

vagy osztályszükségletek, könnyen beláthatóak, mindennap gyakorolhatóak és ellenőrizhetőek, ha az embereket nem tévesztik meg szándékosan ezek tekintetében. „Például a munkás, akit csontig hatoló félelem önt el a munkanélküliség miatt, bizonyára megérti Philoktétész állapotát, akitől elveszik a nyilát, és kétségbeesetten nézi üresen maradt kezeit.”[11]

Itt azonban Simone Weil azt is elismeri, hogy a rabszolgasors mégiscsak komoly akadály lehet: „Gondolkodó lényként napi egy-két órára szabadnak és függetlennek lenni és rabszolgának a nap hátralevő részében, olyan elviselhetetlen kettősséget jelent, hogy ezt elkerülendő, lehetetlen nem feladni a gondolkodás mélyebb szintjeinek igényét.”[12] Ennek a helyzetnek a megszüntetéséhez elkerülhetetlenül szükség van olyan társadalmi szintű szerkezeti változtatásokra, amelyek felszámolják a munkások erőszakos elválasztását az egyetemes igazságoktól.

d.) A kulturális igazságok negyedik lényeges kritériuma a transzponálhatóság, vagyis hogy a létfontosságú igazságnak lefordíthatónak kell lennie a különféle osztályok, életformák, kultúrák tagjai számára. Ez egyben kiemelkedően fontos pedagógiai követelménynek is tekinthető. Hangsúlyozni kell, hogy nem az igazságok lefordításának szükségességéről (a kultúrák közti közvetítés tudományos trendjéről) van szó, hanem az igazság inherens fordíthatóságáról mint kritériumról, vagyis arról, hogy ami nem fordítható, az nem is egyetemes, az nem is létfontosságú igazság. A szilárd igazságok, akár a fizikai tárgyak, mondja Weil, többdimenziósak, éppen ebből nyerik szilárdságukat; ha a nézőpont megváltoztatásakor nem változik a tárgy nézete, bizonyos, hogy pusztán illúzióról van szó.

„Az igazságok átültetésének művészete egyike a legfontosabbaknak és a legkevésbé ismerteknek. Az teszi nehézé, hogy ahhoz, hogy ezt megtehesük, egy igazság központjába kell belehelyezkednünk, a maga mezeitelenségében kell birtokolnunk, egyedi megjelenési formája mögött, amögött, amiben véletlenszerűen megjelenik.

Végül is a transzpozíció az igazság egyik kritériuma. Amit nem lehet transzponálni, az nem igazság; úgyhogy aminek látszata nem változik a látószög változása során, az nem szilárd tárgy, hanem trompe l'oeil (érzéki csalódás).”[13]

Azt hiszem, sikerült összegyűjtenem néhány olyan javaslatot Simone Weil szövegeiből, melyeknek megfontolása vagy továbbgondolása segítheti az elidegenedést, vagy az ő szavával a gyökértelenség felszámolására tett létfontosságú törekvéseinket. A legfontosabb javaslatok röviden:

Az elidegenedés az élő múlttól, a közösségtől való elidegenedést jelenti, megszüntetéséhez így nélkülözhetetlen a kultúra közösségi és történelmi gyökértelenségének fölszámolása, továbbá az emancipációs küzdelem kizárólagos progresszizmusának felszámolás; a forradalom eszméje is a múltból származik, s még számtalan értékes vagy nélkülözhetetlen eszmét, modellt, gondolatot hordozhat.

A kulturális emancipáció, vagyis a kultúra egyetemes igazságok helyévé tétele nem mellékes kiegészítése a jogi, gazdasági, állampolgári, politikai, társadalmi emancipációnak, hanem az előfeltétele.

Nélkülözhetetlenül szükséges, hogy a kultúrát olyan társadalmi osztályok fölött álló igazságok helyeként fogjuk fel, melyeknek: a.) érvényessége nem függ a kulturális termékek fölhalmozott mennyiségétől, b.) melyek a realitás demonstrálható törvényszerűségeit foglalják magukba, c.) melyekhez a hozzáférés nem kötődik életformabeli, osztályjellegű vagy műveltségbeli privilégiumokhoz, illetve d.) amelyek többdimenziósak és szilárdak, így lefordíthatóak érvényességük elvesztése nélkül különböző osztályok, kultúrák, eltérő érzékenységű társadalmi rétegek tagjai számára.

Végezetül hangsúlyozni kell, hogy a munkások gyökértelenségének megszüntetése Simone Weil számára nem azt jelenti, hogy a munkásokat el kell látni kultúrával (akár úgynevezett magaskultúráról, akár úgynevezett tömegkultúráról legyen is szó), hogy aztán kulturáltabban viselkedjenek. A gyökértelenség megszüntetése azt jelenti, hogy el kell fogadnunk: a munka maga is kulturális tevékenység, nem pusztán létfenntartási kényszer. A munka mint kulturális tevékenység felszabadítására van szükség, nem pusztán a munkások (személyének vagy osztályának) felszabadítására. Ehhez nem elég a szűken vett, osztályhoz kötött, középszerű polgári kultúra elterjesztése, vagy valamiféle munkáskultúra létrehozása (mindkettő pusztán szűk osztálykultúrát jelentene). Magának a kultúrának mint a világhoz és az emberek, illetve embercsoportok egymáshoz való viszonyát meghatározó figyelmi beállítódásnak a teljes körű átalakítására, egyetemes igényűvé tételére van szükség, és egy olyan kultúra létrehozására, melynek igazságai megfelelnek legalább a fentebb felsorolt követelményeknek. Azt a létfontosságú belátást, hogy munka maga is kulturális tevékenység, Simone Weil a következőképpen fogalmazza meg:

„A fizikai munka, jóllehet terhes, önmagában véve egyáltalán nem lealacsonyító. Nem művészet; nem tudomány; valami más, aminek értéke azonban tökéletesen egyenrangú a művészetével és a tudományéval. Mivel hasonlóképp hozzásegíthet a személytelen figyelemhez.

Kivágni az ifjú Watteau szemét, a taposómalomba fogni őt, nem lehetett volna nagyobb bűn, mint futószalag mellé állítani és darabbérben dolgoztatni egy legénykét, akiben ugyanennek a munkának a hivatásrangú meghívása él. Egyetlen különbség köztük, hogy a kisleány hivatása ezentúl már felismerhetetlen.

Jóllehet más módon, de pontosan olyan mértékben, mint a művészet vagy a tudomány, a fizikai munka is érintkezésben van a mindenség szépségével, igazságával, realitásával és az örök bölcsességgel, mely a dolgok rendjét kiszabta.

A munkát lealacsonyítani ezért éppúgy szentségtörés, ahogy szentségtörés lábbal taposni a szentostyát.

Ha a munkások ezt fölismernék, s ha megéreznék, hogy aminek áldozatai, ugyanannak bűnrészes elkövetői is, ellenállásuk egészen más lendületet kapna, mint amivel személyük és jogaik tudata táplálja követeléseiket. Akkor követelések helyett, vadul és elkeseredetten, egész lényük kelne fel, ahogy egy fiatal lány tiltakozik egész lényével, hogy akarata ellenére nyilvánosházba kényszerítsék; s ugyanakkor a szív mélyéről fölszakadt első reménykiáltás lenne e fölkelés.”[14]