

Maróti Andor

Amit a kultúráról tudnunk érdemes

2019

Tartalom

Előszó.....	3
A szimbolikus gondolkodás	4
A kultúra terjedése	9
Társadalmi azonosulás és kultúra.....	13
A személyi fejlődés esélyei	19
Művelődés, műveltség.....	25
Tömegember, tömegkultúra	32
Az életmód kultúrája	38
A műalkotások aktív befogadása.....	44
Mit kezdhetünk a nyitott művek értelmezésével?	50
A művelődés helye a kulturális élet tagolódásában	55
Lehet-e kapcsolat a két kultúra-felfogás között?.....	61
Utószó.....	73

Előszó

Ha az újságban, a rádióban, a televízióban nézzük meg, mit jelent a kultúra, azt látjuk, hogy ott a szépirodalommal és a művészetekkel azonosítják. Ha viszont valaki a régészet, a néprajz, az etnológia és a szociológia iránt érdeklődik, ott azt látja, a kultúra egy nép életmódjához kapcsolódik, és abban az eszközök, szokások, hiedelmek együttese jelenik meg kultúráként. E kétféle felfogás nemcsak tartalmában tér el egymástól, de terjedelmében is. A művészet ugyanis a másodikként említett fogalomban is benne van, de nem öncélú alkotások formájában, hanem az életmódhoz kötöten. Ezért beszélhetünk a kultúra szűk és tág fogalmáról. Ha alaposabban nézzük meg ezeknek az emberi élethez kapcsolódását, azt látjuk, hogy az utóbbiként említett felfogás szervesen kötődik hozzá, az első nem. Az életmód kultúrájában egy nép minden tagja részesedik, a művészetre korlátozódó kultúrában azonban csak az, aki azt megismeri, megérti, és ezért műveltnek mondható. A két felfogás különbsége a múlt megítélésében is megtalálható. Az életmód kultúrája a hagyományra épít, a művészettel azonosított kultúrában viszont az lesz az érték, ami megújítja a valóságglátást, az életfelfogást. Ennek megfelelően az első az állandóságot igyekszik megtartani egy közösségben, a második az eredetiséget és az önállóságot keresi egyéni felismerésekkel.

Jellegzetességeiket számításba véve feltűnik, hogy két különböző történelmi korszak áll mögöttük; az életmódhoz és a hagyományhoz kötött felfogás a közösségi társadalmak sajátja, az egyéni alkotásokra építő viszont a modern társadalom terméke, amikor igényné válik a személyiség kifejllesztése. Ez a felismerés fölveti: mi változott meg a történelemben, hogy vele a kultúra is új funkciót kapott? S ha már itt tartunk, akkor arra is feleletet kell találnunk, hogy előzőleg az emberré válás során mikor és miért alakult ki a kultúra, és az hogyan kapcsolódott nélkülözhetetlenül az emberi léthez? Ezek után esetleg oda is eljuthatunk, hogy találunk-e valamit, ami mégis csak összeköti a kultúrában a jelenleg összeegyeztethetetlennek látszó kétféle értelmezést? S ha megtaláltuk erre a választ, akkor azt is próbálhatjuk tisztázni, ebben az egységben – a történelmi változásoktól függetlenül – mit is jelent a kultúra és hogyan kapcsolódik az emberi élethez? Az itt fölvetett kérdések megválaszolásához óhatatlanul fel kell használnunk a szakirodalom megállapításait, összefüggésbe rendezve a belőlük kiemelhető és hasznosnak látszó gondolatokat. A szakirodalmi források bőséges alkalmazása bevezetés a kultúra elméletébe, még akkor is, ha ez a könyv ismeretterjesztő célokat szolgál. Felhasználásuk azonban csak akkor lehet eredményes, ha köztük a kapcsolatot is felfedezzük, tehát észre vesszük, hogy ezek az idézetek hogyan fonódnak össze egységbe.

Remélve, hogy mindez segíti a fölvetett problémák megértését, kívánja e könyv írója olvasóinak az elmélyülést a kultúra és az emberi élet kapcsolatában, egyúttal az azonosulást ennek elmélyítésével. Ami gyakorlatilag a közművelődés színvonalának fejlődését eredményezhetné.

A szimbolikus gondolkodás

Az első probléma mindjárt az, hogy megértsük, az emberré válásban miért vált szükségletté a kultúra alkalmazása, és milyen szerepe volt az emberek életében. A kultúra kezdetét sokáig úgy magyarázták, hogy az az ember biológiai kifejlődése után történt. Ezzel azonban nem tisztázódott, hogy mikor és miért vált a kultúra az emberi lét részévé. E bizonytalanság oka gyakran az volt, hogy a modern értelemben vett kultúra előzményeit keresték, és ezért azt csak a fejlődés kései korszakában tudták felfedezni, például a barlangrajzok formájában. A látszólag indokolt magyarázat a szerszámkészítésben és szerszámhasználatban fedezte fel a kultúra első jeleit. Csakhogy az állatok viselkedését tanulmányozó elmélet, az etológia bizonyította, hogy ez már több állatfajnál megvan, ha nem is olyan fejlett formában, mint az embereknél. Ezekkel a magyarázatokkal ellentétben Clifford Geertz, amerikai antropológus azt mondja, hogy a kultúra már az emberré válás előtt megjelent elemi formáiban, és hozzájárult az előemberek emberré válásához. A Dél- és Kelet-Afrika majomemberei, az úgynevezett Australopithecusok kb. négy millió évvel ezelőtt kezdődött története 200-300.000 évvel ezelőtt tetőzött a Homo Sapiens megjelenésével. S közben „több mint egymillió éves átfedés volt a kultúra kezdete és az ember ma ismert formájának megjelenése között”. Eszerint „a kultúra nem annyira hozzáadódott egy kialakult, vagy látszólag kialakult állathoz, hanem alkotórész, központi alkotórész volt ennek az állatnak a kialakulásában. A kultúra lassú, állandó növekedése... oly módon változtatta meg a kialakuló Homo kiválasztódási kényszerének egyensúlyát, hogy mind nagyobb irányító szerepet kezdett játszani annak fejlődésében. A szerszámok tökéletesítése, a szervezett vadászó és gyűjtögető módszerek elsajátítása, a tényleges családszervezet kezdetei, a tűz felfedezése, és ami a legfontosabb... a jelentést hordozó szimbólumok rendszereire (nyelv, művészet, rítus) való fokozottabb hagyatkozás a tájékozódásban, kommunikációban és a saját viselkedés szabályozásában – mindez új környezetet teremtett az ember számára, amelyhez azután kénytelen volt alkalmazkodni... Az ember, amikor alávetette magát a szimbólumok által közvetített programok irányításának... a szó szoros értelmében, bár teljesen véletlenül megteremtette önmagát”.¹

Ha elfogadjuk Geertz érvelését, akkor át kell vennünk azt is, hogy a kultúra a társas cselekvéshez kapcsolódó egyének közti kommunikáció szükségleteként jelent meg, szimbólumok formájában. Bár ő megfogalmazza azt is, hogy a szimbólum a tájékozódást, a tapasztalatcserét és a viselkedés-szabályozást segíti, nem mondja meg, hogy valójában mi is a szimbólum. Csak annyit mond, hogy jelentése van. Ennek megértéséhez több dolgot kell tisztázni. Az állatok közt is megtalálható a tájékozódást és viselkedést befolyásoló jelrendszer, de ez sohasem szimbolikus. Jelzéseik egyértelműek, és mindig létfonosságú helyzethez kapcsolódnak. (Táplálkozás, szexualitás, menekülés) Az emberek is használnak jeleket, de ezek a szimbólumokhoz (jelképekhez) képest ritkábbak. A szimbólum olyan jelzés, amelynek közvetett jelentése van, ami csak a konkrét valóságtól elvonatkoztatva fogható fel. Egy útelágazásnál levő nyíl – mint jel – a megadott célhoz vezető irányt mutatja. Ugyanott egy fakereszt koszorúval azt jelenti, hogy ott halálos baleset történt. Ez szimbólum.

A szimbólum görög eredetű szó. Jelentése léttöredék, amit teljessé kell tenni. Hans-Georg Gadamer szavaival: a régi görög társadalomban szokásos volt, hogy „a vendéglátó... kettétört egy cserepet, az egyik felét megtartotta, a másikat pedig a vendégnek adta, hogy ha harminc vagy ötven év múlva ő vagy a leszármazottja a házba érkezik, akkor a két töredék összeillesztésével felismerjék egymást. Egyfajta antik igazolvány: a szimbólumnak ez az eredeti technikai értelme. Valami, amiről valakit régi barátként ismerünk fel”.² Hankiss Elemér magyarázata régebbi időkre utal: „Az emberi közösségek, minthogy egy végtelen és ismeretlen univerzumban találták magukat, mindenkor szimbólumok szférájával vették körül

magukat: mítoszokkal és vallásokkal, tudással és illúziókkal, értékekkel és a művészetek varázslatos szépségével, vagyis remek konstruktumokkal: a civilizációjukkal. Civilizációjuk burkolatán, „buborékán” belül bizonyos fokig biztonságban érezhették magukat, és szabadnak, remélhették azt, hihettek abban, hogy életüknek jelentése és jelentősége van”.³ A szimbólum eszerint védőpajzs volt az ember és a természet között.

A szimbólumoknak a valóságban betöltött szerepéhez hozzá tartozik a felismerés, hogy már a történelem korai szakaszára jellemző volt a természetre vonatkozó gondolkodás megkettőzése. Volt istene a magas hegynek, a végtelen tengernek, később már egyes állatoknak is. Amikor ezeket a szellemi lényeket az emberekhez kezdték hasonlítani, a természet fölötti hatalmat megszemélyesítették. Ekkor már történetek beszéltek el a tetteiket, ezzel érzékeltetve az emberi képzelet és ábrázoló képesség erejét. Az ilyen történeteket mítoszoknak nevezték. Platón szerint a mítosznak „ősi hagyományos anyaga van”, ami „istenekről, isteni lényekről, hősök harcairól, alvilágjárásról” szól. Kerényi Károly a költészet fajtájának mondta, amely egyszerre kozmogónia (világkép, világnézet) és mese.⁴ Francois Jacob találó fogalmazásában „a mítoszoknak mindig is az volt az egyik fő funkciójuk, hogy megmagyarázzák azt a zavarba ejtő és értelmetlen helyzetet, amellyel az ember az univerzumban találja magát. Azt tűzték ki célul, hogy értelmet adjanak a csüggesztő látomásnak, amit az ember pusztá tapasztalatból szerez, és a szenvedések, szerencsétlenségek és nyomorúságok ellenére növeljék az életbe vetett bizalmat. A mítoszok kínálta világnézetbe így belevegyül a mindennapi élet és az emberi érzés. Ezen felül egy adott kultúrában egy mítosz, amelyet nemzedékről nemzedékre hasonló formában, hasonló szavakkal ismételtetnek, nem pusztán mese, amelyből következtetéseket lehet levonni a világról. A mítosznak erkölcsi tartalma is van. Saját jelentését hordozza. Kiválasztja saját értékeit. A mítoszban az emberek a szó legmagasabb értelmében megtalálják a törvényüket, anélkül, hogy keresniük kellene”.⁵

A mitikus gondolkodás elterjedése bizonyította, hogy mindazt, ami meghaladta a személyes tapasztalatot, az emberek csak misztifikálva tudták felfogni, titokzatos erők világaként. Ebben a hitben hagyományos és közösségi meggyőződések sűrűsödtek össze, s ezért cáfolhatatlannak látszottak. S minthogy egészükben mégis értelmezhetetlenek maradtak, szükségszerűen kellett azokat szimbolikusan kifejezni. Mircea Eliade szerint „a hagyományos társadalmak embere csak olyan térben volt képes élni... amelyben szimbólumok biztosították a síkok áttörését, s ezáltal lehetséges volt az érintkezés a másik, a földöntúli világgal”.⁶ V. M. Dolgij és A. V. Levinszon közös tanulmánya utal arra, hogy az emberiség történelmének korai szakaszában is igyekezett rendezett világképet kialakítani a valóságról, hogy ebbe építhesse be a követendő magatartási szabályokat és életmód-mintákat. E világkép alapvetően a rendezetlenség és a rend ellentétére, a káosz és a kozmosz kettősségére épült.⁷ Az utóbbi a törvényekkel szabályozott teret jelentette, a másik viszont a rend hiányát fejezte ki. S ahogy ezt a földön is megteremtette a közössége által behatárolt térrel, a rajta kívül levő ellentétéként, úgy a túlvilágon is meg kellett jelennie a földi lét felett álló, magasabb rendű világnak. A világ így oszlott ketté a „profán” (emberi, köznapi) és a „szakrális” (mitikus, természetfeletti) részre. Minthogy meggyőződéssé vált, hogy az emberi világ ez utóbbtól kapja az irányítását, szükségessé vált e két szféra közt az összeköttetés, ezért a közösségek kialakították a közvetítés pontjait. A mitikus gondolkodásban források, barlangok, magas fák, útkeresztelődések váltak a liturgikus események színhelyeivé. A felső világgal létesítendő kapcsolatot meditatív kellékek (kegytárgyak, szertartások) és személyek (sámánok, varázslók, papok, szentek) tették lehetővé. Amikor az egymás közelségében élő közösségek közt kapcsolatok alakultak ki, a kommunikációban szimbólumok jelentek meg, központtá pedig a templom lett. A mediátor-együttesek kozmosz-modellekké váltak, és a földi élet szabályozása lett a feladatuk.

A szimbolikus gondolkodás eredete mellett érdemes azt is megnéznünk, hogyan határozták meg a tudományok e fogalom ismérveit. A 20. század neves svájci pszichológusa, Carl

Gustav Jung így érvelt: „Mivel számtalan dolog az emberi megértésen túl található, állandóan szimbolikus fogalmakat kell használnunk ahhoz, hogy olyasmiket mutassunk be, amiket nem tudunk meghatározni, vagy teljes mértékben felfogni”.⁸ Jung hangsúlyozta: „Az ember semmit sem érzel a maga teljességében, vagyis semmit sem tud a maga totalitásában felfogni”. Érzékelésünk korlátozottsága azzal magyarázható, hogy az nemcsak tudatos, de tudattalan is. Ezért „minden tapasztalat végtelen számú ismeretlen tényezőt tartalmaz, azt a körülményt nem is említve, hogy minden konkrét tárgy bizonyos vonatkozásban mindig ismeretlen, mivel magának a végső természetét sem ismerjük”.⁹ Ezt figyelembe véve a szimbólum fogalmát Jung így határozta meg: ez „olyan kifejezés, név vagy kép, amely a hétköznapi életben ismerős lehet, mégis a szokásos és kézenfekvő jelentése mellett sajátos konnotációval bír. Valami számunkra homályos, ismeretlen, rejtett jelentést is magába foglal”.¹⁰ Jung szerint szimbolikus lehet egy érzés, egy gondolat, valamely helyzet és cselekedet. Ezek egyéniek, de vannak kollektív szimbólumok is, amelyekben tovább él „az archaikus embernek a pszichéjében lezajló biológiai, történelem előtti és tudattalan fejlődése”, s ez „még közelebb volt az állathoz”.¹¹ Jung ezzel jelezte, a szimbolikus tudat visszavezethető az ember természeti eredetére, amely még nem tudta oly differenciáltan megkülönböztetni a környezeti benyomásokat, mint az az ember, aki sokféle aktív viszonyban él vele. S hogy másféleképp is születhetnek szimbólumok a fejlődésnek megfelelően, azt Jungnak abból a megállapításából lehet kiolvasni, hogy a természetes szimbólumok mellett léteznek kulturális szimbólumok is, amelyek már általános eszméket és meggyőződéseket tartalmaznak, az emberek távlati céljait fejezik ki, segítve, hogy megtalálják helyüket a világ egészében.

A kultúra elmélete szerint az emberek közti szimbolikus kommunikáció a kultúra alapja és lényege. Bernard Kaplan szerint „az emberi kultúra egész fejlődése az embernek azon a képességén alapul, hogy az érzéki anyagot szimbolikus képpé tudja átalakítani, ami a legfinomabb szellemi és emocionális különbségek hordozója”.¹² Ernst Cassirer pedig úgy vélte, „a szimbolikus aktivitás olyan lényeges az emberi életben,... hogy az embert animal rationale helyett animal symbolicum-nak kellene neveznünk”.¹³ Ludwig von Bertalanffy szerint az embert legjobban szimbólumkészítő és szimbólumhasználó képességével lehet jellemezni. Az ember ugyanis egy szituációban „gondolkodik, vagyis nem magukkal a dolgokkal, hanem szimbolikus helyettesítőikkel foglalkozik”.¹⁴ Bertalanffy mutat rá arra, hogy az emberiség fejlődésének történetét a hagyományozott szimbólumok változása jellemzi, ezek gyorsabban változnak, mint az emberek biológiai sajátosságai. Ez avval magyarázható, hogy az emberek testi próbálkozásaik helyett gyakran inkább szellemi próbálkozással igyekeznek megoldani a problémáikat. A szimbólumok teszik ugyanis lehetővé a célszerűséget, a dolgok és állapotok tudatos változtatását. A történelem során a szimbólumok annyira megsokasodtak, hogy a fizikai és a biológiai világ fölött önálló szférát alkotnak. Autonóm életük van, saját törvényekkel, amelyek alapján szimbolikus rendszerek fejlődnek ki. Ilyen a beszélt nyelv, amely nyelvtani törvények szerint változik, és az elemei kölcsönhatásban állnak egymással. Ilyen a tízes számrendszer, amely algoritmusok szerint rendezett műveletekkel szerveződött szimbolikus rendszerré.

Bertalanffy a szimbólumok használatát az agy szerkezeti felépítésével és annak változásával magyarázza. Meghatározása szerint az evolúcióban az agy legrégebbi része az „öregagy”, a primitív funkciók, ösztönök és érzelmek keletkezésének színhelye, ezért ez „az emberi személyiség ősalapja”. Az „újagy”, a kortex a tudatos észlelés és az akaratlagos cselekvés központja, ez a hüllőktől az emlősállatokig tartó életformában fejlődött ki. Az agy harmadik rétege, a neokortex a motoros nyelvhasználat, az asszociációs képesség és a szimbolikus aktivitás területe. Ez már csak az emberre jellemző, ez a réteg alkotja az agy területének 85%-át. Ennek köszönhető az emberiség fejlődése, a mélyebb rétegekben azonban „ezzel összevethető fejlődés nem mutatható ki”. Bertalanffy ebből arra következtet, hogy az emberi fejlődés „majdnem kizárólag intellektuális oldalról valósult meg... az ember morális ösztönei alig

fejlettebbek, mint a csimpánzoké”.¹⁵ Ebben a megjegyzésben vitathatónak látszik a morális ösztönök elmarasztalása, de csak arról van szó, hogy az erkölcsös magatartást befolyásoló érzelmeket az ember természeti meghatározottságából eredő ösztönök is átjárják. Ha figyelembe vesszük ezt az összefüggést, érthetővé válik, miért viselkednek egyes emberek erkölcstelenül még olyan helyzetekben is, amelyekben a tettük ésszerűtlen.

Az agy szerkezetét Bertalanffyhoz hasonlóan mutatja be Carl Sagan, de helyenként némi eltéréssel az egyes rétegek funkcióját illetően. A különbségek tanulságosak, ezért érdemes ezeket megemlíteni. Az ősgagyat „hüllő-agynak” nevezi, szerinte ez „fontos szerepet játszik az agresszív viselkedésben, a területi függőség, a szertartások és a szociális hierarchia kialakításában”.¹⁶ Ezzel érthetővé válik az erőszak és az emberek közti rangsor állandósulása, ami ellentmond az értelmes viselkedésnek és az egyenjogúságnak. Gyakori előfordulásuk kérdésessé teszi, hogy fejlődött-e az emberi magatartás az ősidők óta, vagy csak az általa teremtett kultúrában mutatható ki fejlődés? Sagan szerint a kortex a madaraknál és az emlős-állatoknál alakult ki. Ez az érzelmek színhelye, beleértve az altruizmust és a szexualitást. A neokortex nála a hallási és látási ingerek kapcsolásán alapuló háromdimenziós tájékozódási képesség és a szimbolikus nyelvhasználat területe, valamint az előrelátó képességé, azaz a perspektivikus gondolkodásé és az újításé. Megfigyelhető, hogy Bertalanffyhoz hasonlóan Sagan is a szimbolikus aktivitást tartja az emberi fejlődést előidéző képességnek.

A szimbólumok kialakulását Bertalanffy a természeti erők fölötti hatalom megszerzésének igényével magyarázza. Szerinte ebből következtethető ki, hogy a szimbolikus cselekvés az ősi időkben a mágiában és a varázslásban jelent meg. Ez azonban nemcsak a természeti erőktől való eltávolodást hozta meg, hanem az emberiség „bűnbe esését” is, mert magával hozta a döntések bizonytalanságát, sőt az egyes emberek elfogultságát és ezzel együtt a felelőtlenül káros tetteiket is. A szimbolikus világ felfedezése ezért „az emberiség legnemesebb tetteinek és összes örültségeinek alapja”.¹⁷ Minthogy a szimbolikus kifejezett eszmék népenként eltérnek egymástól, ezek óhatatlanul ellentéteket robbantanak ki az emberek között. S mert a szimbólumok lehetővé teszik a jövő feltételezését, az elképzelések elfogultsága és megalapozatlansága, a következmények figyelmen kívül hagyása vagy a hatásuk téves megítélése káros lehet. Olykor a természet rendjét és az emberi életet is veszélyeztethetik.

A szimbólum azonban több, mint lehetőség, kötöttség is: ha ugyanis egy társadalom szimbolikus világa szétesik, s ha az emberek elvesztik a bennük kifejeződő értékek tudatát, akkor ez neurotikus hatást vált ki, és hozzájárulhat a közösség széteséséhez. Azzal, hogy a szimbólumok az emberek fejlődésének, de bajainak is az alapja, vezérlik az életüket, átfogják a múlt, jelen és jövő egymásba kapcsolódását. Ám lényeges ismervük – és ezt Bertalanffy nyomatékosan hangsúlyozza – hogy nem áll fenn biológiailag létrehozott kapcsolat a jel és az azzal jelölt dolog között. Ugyanazt a dolgot és jelenséget a különböző nyelvek másképpen fejezik ki, a név jelentése csak az adott kultúrában lesz általánosan elfogadott. Azt, hogy a szimbólumok nem függenek biológiai tényezőktől, bizonyítja, hogy az alkotásuk kreatív módon történik, de bizonyítják az ésszerűtlen, életellenes tettek is, mint az öngyilkosság, vagy az élet feláldozása bizonyos eszmékért. A szimbolikus világ tehát nem természetes, túl megy az ösztönökön, a hasznosságon, az alkalmazkodáson, s nem egyszer tagadja is azokat. A biológiai lét és a szimbolikus lét elválását mutatja, hogy az állatvilágban nincsenek szimbólumok. Van ugyan állati „nyelv” is, de az sohasem szimbolikus, és többnyire létfontosságú helyzetekre korlátozódó. A szimbólumoknak az emberi élethez kapcsolódó voltára bizonyosság, hogy társadalmi jellegűek. Clifford Geertz figyelmeztet arra, hogy az emberi gondolkodás egyszerre társas és közösségi, ezért „nem a fejben történő eseményekből áll... hanem egyfajta forgalomból, amelyben... jelentést hordozó szimbólumok mozognak... ami megszabadul egyszerű aktualitásától, és arra használják, hogy jelentést adjon a tapasztalatnak”.¹⁸

Jegyzetek:

- ¹ Geertz, Clifford: A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. Kultúra és Közösség. 1888. 4. 70-71. o.
- ² Gadamer, Hans-Georg: A szép aktualitása. T-Twin Kiadó. 1994. 51. o.
- ³ Hankiss Elemér: Kvantummechanika és az élet értelme. Magyar Tudomány. 2018. 10.
- ⁴ Kerényi Károly: Mi a mitológia? Szépirodalmi Könyvkiadó. 1988. 17. o.
- ⁵ Jacob, Francois: A lehetséges és a tényleges valóság. Európa Könyvkiadó. 1986. 27. o.
- ⁶ Eliade, Mircea: A szent és a profán. Európa Könyvkiadó. 1987. 38. o.
- ⁷ Történelem és filozófia. Szerk.: Huszár Tibor. Gondolat Kiadó. 1974. 7-30. o.
- ⁸ Jung, Carl Gustav: Az ember és szimbólumai. Göncöl Kiadó. 1993. 18-19. o.
- ⁹ Uo. 19. o.
- ¹⁰ Uo. 17. o.
- ¹¹ Uo. 67. o.
- ¹² Bertalanffy, Ludwig von:... ám az emberről semmit sem tudunk. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. 1991. 30. o.
- ¹³ Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. Die Sprache. Berlin, 1923
- ¹⁴ Bertalanffy, L. v.: Idézett mű 37. o.
- ¹⁵ Uo. 32. o.
- ¹⁶ Sagan, Carl: Az éden sárkányai. Európa Könyvkiadó. 1990. 78-100. o.
- ¹⁷ Bertalanffy, L. v.: Idézett mű 40. o.
- ¹⁸ Geertz, C.: Idézett mű 68. o.

A kultúra terjedése

Ha a kultúrának társadalmi természete van, akkor ebben az értelemben kell tisztázni, hogyan terjednek az eredményei. Ma már magától értetődő a válasz: elsősorban az iskolák tanterveivel, azután a különböző kulturális intézmények programjaival és a tömegközli eszközök adásaival. Iskolába ugyan minden fiatalnak járnia kell, de az oktatás hatása nem mindegyik tanulónál bizonyítja a kultúra eredményeinek hatékony elsajátítását. A közvetítésére vállalkozó intézményeket nem mindenki látogatja, a tömegközli eszközök adásai sem jutnak el maradéktalanul mindenkihez. Ezért az intézményesen terjesztett kultúra átvétele inkább lehetőség, mint az elsajátítás megvalósuló eredménye, különösen nem magas szinten, az csak a társadalom kisebb részében igaz. Még valamit meg kell jegyezni: mindez csak a szellemi kultúrára vonatkozik, az életmód, a viselkedés és a gondolkodás kulturáltsága másképp terjed, még ha a szellemi kultúra elsajátítása hat is arra bizonyos fokig.

Az életmód, a viselkedés és a gondolkodás kultúrája emberi kapcsolatok hatására terjed. Feltételezhető, hogy ebben szerepet játszik az utánzás ösztöne, de ez nem ad magyarázatot a folyamat egészére. Miért fogadunk el egyes mintákat, és miért utasítunk el másokat? A primitív népek kultúrájában ez ellentmondásmentesen történik: a közösségi lét hatása alól senki sem tudja kivonni magát. Más helyzet van a differenciált modern társadalomban. Itt is van ugyan vonzása az egyes társadalmi rétegeknek és a közvetlen kapcsolatokkal jellemezhető életformáknak (család, baráti kör), a fokozottabb individualizálódás miatt azonban ez sem egyértelmű. A mintához történő azonosulást mégis a személyes tulajdonságok és célok határozzák meg elsősorban.

Ebben figyelmet érdemel az átvételnek az a módja, amit Richard Dawkins fejtett ki részletesen. Szerinte a kultúra elemei hasonlóképp terjednek, mint a gének az emberi szervezetben. Az emberek közti információcsere ugyanúgy replikatív (önmagát ismétlő, másolatot készítő), mint a gének terjedése. És ugyanúgy előfordulhat ebben a folyamatban véletlenszerű mutáció a pontatlan átvétel következtében, mint a biológiai változásokban. A lényeges mégis egy „mém” terjedése és hosszabb-rövidebb ideig tartó fennmaradása, ami azután alapvetően határozza meg egy társadalom kultúráját. Dawkins a mém fogalmát a memória szó rövidítéséből alkotta meg. Azt az egységet értette alatta, amely megmarad az emberek emlékezetében, és bizonyos ideig tartóssá válik bennük, befolyásolva a tevékenységüket. Szerinte „egy mém lehet egy dallam, egy gondolat, egy jelszó, a ruhadivat, az edények készítésének vagy a boltívek építésének módja... A mémek úgy terjednek a mém-készletben, hogy agyról agyra költöznek egy olyan folyamat révén, amelyet tág értelemben utánzásnak nevezhetünk”. A mém „bizonyos fajta evolúciót idézhet elő, noha alapvetően konzervatív”.¹

Amikor Dawkins a mém fogalmát alkalmazta, a kultúra elméletével foglalkozók azt nem fogadták el. Feltehetően nem annyira az újdonsága miatt, hanem azért, mert egy biológust illetéktelennek tartottak arra, hogy megmagyarázza, miért terjednek bizonyos kulturális elemek, s mások miért nem. Ám később egy pszichológus vélte úgy, hogy a mém jól alkalmazható az információk átadásának és átvételének magyarázatára. A magyar származású amerikai pszichológus, Csikszentmihályi Mihály szerint a mém „az emberi cselekvések által szándékosan létrehozott dolgok vagy információk állandósult mintája”. Ezek „akkor lépnek működésbe, amikor az ember idegrendszere egy tapasztalatra válaszol, és ezt olyan módon kódolja, hogy mások számára is értelmezhető legyen”. „Mihelyst a mém kialakul, elkezd hatni, és elkezd átalakítani létrehozójának tudatát, s nemcsak az övét, hanem a mémmel kapcsolatba lépő más emberek tudatát is... Így a mémek, bár eredetileg az agy szüleményei, irányt változtatnak, és elkezdik formálni a tudatot”.²

Csikszentmihályi véleménye, hogy az általunk létrehozott mémek „önálló életet élnek”. Ezt bizonyítja, hogy másképp terjednek, mint a genetikai információ. A különbség abból adódik, hogy a kulturális információk több értelmezési lehetőséget hordoznak, amelyekből az átvevők választhatnak. Általában azt a lehetőséget választják, amely a legkevesebb erőfeszítéssel a legtöbb előnyt ígéri. A mém elfogadását tehát a hasznosság látszata befolyásolja. Mégis „gyakran előfordul, hogy bizonyos idő után már a mémek befolyásolják tetteinket és gondolatainkat, és egyáltalán nem szolgálják az érdekeinket”.³ Ennek következménye, hogy a mém társadalmi elfogadottsága „az elmét tehetetlenségbe taszítja”, és arra kényszeríti, hogy kritikátlanul alkalmazkodjék a mémekben rejlő követelményekhez. Hozzá tehetjük: ha egy vélemény nagyon terjed a köztudatban, az könnyen fertőzi meg az önálló véleményalkotásra képtelen embereket. Akkor van meg ennek a valószínűsége, ha az meghaladja a személyes tapasztalatokat, és a szélesebb körű társadalmi valóságra vonatkozik. S ha ezt még az újság, a rádió és a televízió is megerősíti, és többszöri ismétléssel jelentősnek állítja be, akkor ez kétségbe vonhatatlan „igazságként” terjed. Csikszentmihályi is megjegyzi: „Bár minden ember képes tudatosan gondolkodni, de nem azonos mértékben alkalmazza mindenkinek ezt a képességet. Egyesek gépiesen követik genetikai programjuk utasításait vagy csaknem kizárólag a társadalom elvárásainak tesznek eleget, és ehhez alig vagy semmit sem tesznek hozzá a saját tudatukból. A skála másik végén az autonóm személyiségeket találjuk, ők a külső utasítások hatásain messze túlmenő, önálló célokat tűznek maguk elé, és majdnem kizárólag a saját maguk alkotta szabályoknak engedelmessékednek”.⁴ Az első nyilván kényelmesebb, de unalmasabb is; csak a második ad esélyt az állapotok fejlesztésére, noha magában foglalja a tévedés lehetőségét.

A mémekkel összefüggésben kell tisztáznunk azt, hogy mit értünk információn, és mi a jelentősége. Fülöp Géza szerint „az agy csak úgy őrizheti meg normális egészségi állapotát, ha állandóan új információkkal táplálkozik. A társadalom fennállása, fejlődése sem képzelhető el információk kapcsolat nélkül”. Az információ azonban nemcsak ismereteket ad a környezet állapotáról, alakulásáról, hanem annak „rendszerbe szerveződése” is. Ugyanis „a rendezettség teszi az információt információvá”. Fülöp utal arra, hogy „az információ – mint a rendszerek szervezési elve – növeli a világ összetettségét, rendet visz a rendezetlenségbe”.⁵ Csakhogy e rendszer mindig instabil, mert állandóan kiegészül, változik, és ez fokozza a bonyolultságát. Ebből következik, hogy minél kisebb egy esemény bekövetkezésének valószínűsége, annál nagyobb az informatív értéke. Vagyis az információ jelentősége azon múlik, hogy mennyire segíti a változások értelmezését, illetve milyen változásokat idéz elő. Mindezek alapján az információ fogalma „olyan közvetlen tapasztalat, megfigyelés, vagy olyan közvetett, mások által már felfedezett tapasztalat megértésén alapuló ismeret, amely hozzájárul a gondolatoknak valamely alkotóelv szerinti rendezéséhez, problémák megoldásához, csökkenti a döntések bizonytalanságát, kockázatának mértékét”.⁶ Itt különösen az idézet befejező része érdemel figyelmet. Az információ lényege eszerint nem egyszerűen a tájékozódás megkönnyítése, hanem a cselekvő ember választásának segítése is. Ha a tevékenység nem merül ki a már ismert tettek megismerésében, mások tetteinek utánzásában, akkor az ember mindig dilemma elé kerül. Számolva a következményekkel többnyire többféle lehetőség áll előtte. Ilyenkor nehéz eldönteni, melyik megoldás helyesebb, célravezetőbb. A tett előtti döntés tehát kockázattal jár, a rendelkezésre álló információk – különösen akkor, ha azok értelmezése és értékelése is bizonytalan – nem adnak receptszerűen követhető eljárásokat. A cselekvő embernek vállalnia kell a felelősséget.

Ha már most a kultúrát az információk rendszerszerűségével és a cselekvő ember döntéseivel hozzuk összefüggésbe, akkor megérthetjük, mit jelent a kultúra gyakorlati értéke. Ami egyúttal azt is bizonyítja, hogy a kultúrát nem lehet haszontalannak tekinteni. Ezzel kapcsolatban érdemes felidézni Jurij Lotman gondolatmenetét. Szerinte minden emberi közösségnek

két alapvető feladatot kell megoldania léte fenntartására. Egyrészt az anyagi, tárgyi értékek előállításának, fogyasztásának megszervezését élettani szükségleteinek kielégítésére, másrészt az információk kidolgozását, tárolását és nyilvános használatát a természeti és társadalmi környezetről, a társadalom tagjainak egymáshoz fűződő viszonyáról az együttélés hatékonysága és szabályozottsága érdekében. Lotman szerint ez a kultúra, és ezért egyetlen emberi közösség sem élhet kultúra nélkül. A történelem tanúsítja, hogy ezt a látszólag improduktív tevékenységet „nem azok folytatták, akik semmire sem voltak jók... hanem a legtehetségesebbek, legaktívabbak... a társadalom javáért munkálkodó emberek”.⁷ Meghatározásában „a kultúra valamennyi nem örökletes információ, az információ szervezési és megőrzési módjának összessége”. Ez nem raktára az információknak, hanem „rendkívül bonyolult gépezet, amely őrzi az információt, miközben szüntelenül a legelőnyösebb és legmegbízhatóbb eljárásokat dolgozza ki a megőrzésre, új információt kap, sifríroz és desifríroz közleményeket, ezeket az egyik jelrendszerről a másira fordítja. A kultúra a megismerés érzékeny és bonyolultan szervezett mechanizmusa”.⁸ Információ-hordozó szerepéből következően „jelszerű és nyelvi jellegű”. A természetes nyelvre épül, és újra teremti annak szerkezeti sémáját, a szerkezetnek megfelelő törvényekhez igazodva. Ezért a kultúra „a szemiotikai rendszereknek (nyelveknek) történelmileg kialakult csoportja” és „e nyelveken valaha létezett közlemények (szövegek) gyűjteményeinek összessége”.⁹

Az információk jelentőségét mutatja, hogy minden emberi közösség igyekszik rögzíteni saját információit. Így könnyebb azok bevitelére az emberek tudatába, és ez lehetővé teszi az információk megőrzését, hagyományozását. Lotman hangsúlyozza: „csak e jelek valamilyen rendszerére lefordított dolgok válhatnak az emlékezet tulajdonává. Ilyen értelemben az emberiség intellektuális történetét – az emlékezetért vívott harcnak tekinthetjük. Nem véletlen, hogy valamely kultúra lerombolása mindig az emlékek megsemmisítésével kezdődik. Törlik a szövegeket, és feledésbe merülnek az összefüggések. A történelem (és előtte a mítosz) – mint az öntudat sajátos típusának – keletkezése a kollektív emlékezés egyik formája”.¹⁰ Elgondolkodtató, hogy a politikai jellegű rendszerváltások milyen következetesen igyekeznek megsemmisíteni a megtagadott múltbeli korszak emlékeit, mintha ezzel akarnák kitörölni nyomát az emberek tudatából, hogy így lehetőségük legyen a múlt egészének eltörlésére és az idealizált új társadalmi rend előzmények nélküli felépítésére. A tárgyiasult információkat (emlékműveket, utcaneveket, írásos dokumentumokat, könyveket) persze meg lehet semmisíteni, az emberek emlékezetét azonban nem. Még ha ez az emlékezet meglehetősen szelektív is (azaz bizonyos eseményeket megőriz, másokról nem vesz tudomást), és egyénileg értelmez is, a múltból szerzett emlékek nagy része mégis megmarad, és ezek gyakran ellent állnak egy új rendszer önkényes értelmezéseinek. Nemcsak a továbbélő emberek tudatában, de a szűkebb környezetükben élők gondolkodásában is, akikre hatni tudnak. Ezért történhet meg, hogy a korábbi korszakok gondolkodásmódja és társadalomszemlélete később is eleven marad, annak ellenére, hogy e korszakok dokumentumai könnyen már hozzá nem férhetők.

A kultúra társadalmi terjedése kommunikációs folyamat. Nemcsak közlése, terjesztése a létrejött eredményeknek, hanem átvétele, elsajátítása is. Ezt azért kell hangsúlyoznunk, mert napjainkban az utóbbiról sokszor felszínes értesüléseink vannak. Amíg egy családon belül felismerhető az idősek nevelő hatásának eredménye, s még az iskolai oktatásban is mérjük a tananyag „megtanulását”, a felnőttkorban ható kultúrák közvetítés eredményeiről koránt sem tudunk érdemben beszámolni. A könyvek olvasóiról, egy színházi előadás vagy egy művészeti kiállítás sikeréről csak mennyiségi adatokat közölnek, mintha a látogatók száma fedné a művek tényleges hatását is. Még az érdeklődés nagysága sem tárhatja fel azt, hogy mi történt az átvétel folyamatában; megtörténik-e minden esetben az értő elsajátítás, vagy csupán az írók, művészek népszerűsége váltotta ki a tetszést a közönség nagy részében. Ennek a hiánynak a pótlása nélkül a közművelődés eredményeiről sem tudhatunk érdemlegesen nyilatkozni.

Jegyzetek:

¹ Dawkins, Richard: Az önző gén. Gondolat Kiadó. 1984. 241. o.

² Csikszentmihályi Mihály: A fejlődés útjai. Libri Kiadó. 2016. 155-156. o.

³ Uo. 159. o.

⁴ Uo. 45. o.

⁵ Fülöp Géza: Ember és információ. Múzsák Közművelődési Kiadó. 1985. 6-7. o.

⁶ Uo. 20. o.

⁷ Lotman, Jurij: Szöveg, modell, típus. Gondolat Kiadó. 1973. 270. o.

⁸ Uo. 273. o.

⁹ Uo. 276. o.

¹⁰ Uo. 276-277. o

Társadalmi azonosulás és kultúra

Csányi Vilmos az emberré válás szakaszait négy tulajdonsággal határozta meg.¹ Alapja a csoportos együttélés volt, ami még az állatvilágban is megtalálható. A Homo Sapiens azonban ezt a szinkronizációval egészítette ki, ami az egyéni tevékenységek összehangolását jelentette. Ennek alapján jött létre a konstrukciós képesség, az egyéni tettek és a csoportterdekek viszonyításából születő eljárások egységgé változtatása és a tapasztalatok általánosítása. Ehhez kommunikáció kellett, a csoporttagok közti információcserének állandósulnia kellett, részben az érzékelt valóságról, részben a rá vonatkozóan reflektált gondolkodásról. Az emberi viselkedés e négy fejlődési fok segítségével válhatott kulturálttá, amikor a tapasztalatok általánosításával és nyelvi kifejezésével állandósulhattak bizonyos – eredményességet ígérő – szokások, amelyek azután nemzedékről nemzedékre hagyományozódtak.

A társas lét egyúttal az alkalmazkodást is szükségessé tette. Már az együttműködés is feltételezte a közös nyelv használatát, de ennek a sikeréhez az is kellett, hogy alkalmazzák a már bevált tevékenységformákat. Így jött létre a gyakorlat szokásrendje, aminek kötelező ereje volt. Attól eltérni rendbontásnak számított. Ez a kötelezettség erősíthette a közösséget, és hozzájárult gyakorlatának az eredményességéhez. A szokás akkor vált hagyománnyá, amikor egy közösségben hosszabb időn át ismétlődtek bizonyos tevékenységek. E. Shils szerint ez legalább egymást váltó három nemzedéket jelentett.² A hagyomány kiterjedt valamely cselekvés módjára és a hozzá kapcsolódó gondolkodásra. Bár a hagyományos tettek többnyire megfontolás nélkül, gépiesen történtek, indoklásuk szimbolikus természetű volt és rituális cselekvésekkel társult. A hagyomány fennmaradását az a meggyőződés táplálta, hogy követni kell, amit az ősök létre hoztak és helyesnek találtak. Így a múlthoz ragaszkodás „a jelenben tovább élő múlt”³, és az élet folytonosságát jelenti, megadva a biztonság érzését. Az életben ez a rend képzetét jelenti a bizonytalanság okozta rendtelenséggel szemben.

A közösségi életforma a saját életforma idealizálásával párosult. Csikszentmihályi Mihály szerint „egy adott kultúrába jól beilleszkedett emberek... ösztönösen tudják, hogy hazájuk dombjai szebbek, ételei ízeesebbek, dalai lágyabbak, öregjei bölcsebbek, mint bárhol másutt a világon.” Ez az „etnocentrikus” elfogultság elkerülhetetlen, mert „a fennmaradás és önbecsülés azoktól való, akik közé születünk”.⁴ Az etnocentrizmus azonban elzárkózást is jelen más kultúráktól, amely sokszor ellenséges érzéseket kelt más népek iránt. William Golding Sumner szavaival: „Minden csoport táplálja büszkeségét és hiúságát, azzal kérkedik, hogy felsőbbrendű, felmagasztalja saját istenségeit, és megvetően tekint a kívülállókra. Minden csoport saját szokásait tekinti egyedül helyeseknek, s ha azt látja, hogy más csoportok más szokásokat követnek, az gúnyos megvetését váltja ki. E különbségek alapján gyalázkodó jelzők születnek”.⁵ Az etnocentrizmus jele, hogy sok nép önmagát az „ember” fogalmával nevezi meg, mintha a más népekhez tartozók nem is emberek lennének.

Noha a közösségi keretek közt élő népek még erősen kötődtek természeti környezetükhöz, hiedelmeikkel, a hozzájuk kapcsolódó szimbólumaikkal és rituális szertartásaikkal igyekeztek meghaladni ezt a korlátozottságot. Victor Turner afrikai törzsek szokásait tanulmányozva mutatta be, hogy ezeknek a közösségeknek meggyőződése volt, minden szerencsétlenség, betegség elhárítható, ha bennük egyszerre jelenik meg a baj és a kívánatos állapot, a gyógyulás. Ha ebben az egységben a negatív jelenség szimbolikusan mitikus értelmezést kap, akkor a segítségével megszüntethető, ami a természet rendjét megbontotta. Az ehhez kapcsolódó rituális szertartásban az a meggyőződés fejeződik ki, hogy „a rituális kontextusban használt szinte minden tárgynak, minden gesztusnak, minden dalnak vagy imának, minden térbeli vagy időbeli egységnek... önmagán túlmutató jelentése van. Több, mint aminek látszik, esetenként sokkal több”.⁶ Ebből következik, hogy a rituális használat „az érzékszerveinkkel felfogható,

ismert világot köti össze az árnyak ismeretlen és láthatatlan birodalmával. Felfoghatóvá teszi a misztikust, ami ugyanakkor veszélyes is”.⁷

A felnőtté válás szertartásában az átlépés egy alacsonyabb értékű állapotról a magasabbra csak egy átmeneti állapot közbeiktatásával volt lehetséges. Ebben a köznapokból ismert egyértelmű állapot felfüggesztődött, sem az eredeti jogok és köteleességek, sem a jól ismert szokások és konvenciók itt már nem voltak érvényesek. Az ide kerülők elvesztették egyéni és közösségi tulajdonságaikat, mintha a rituális szertartás ezzel érzékeltetni akarta volna, hogy „a társadalmi ranglétrán való előrelépéshez az egyénnek először a társadalmi ranglétra legalsó fokánál is mélyebbre kell süllyednie”.⁸ Az érintetteknek engedelmesen kellett elfogadniuk megalázó helyzetüket, „mintha egy uniformizált állapotra redukálnák, vinnék vissza őket, hogy aztán újra formázzák, és új képességekkel ruházzák fel őket, amelyek lehetővé teszik számukra, hogy képesek legyenek megbirkózni életük új szakaszával”.⁹

Még érzékletesebben jelent meg az átmenetiség a törzs új vezetőjének felavatásában. Itt „az alacsonyabb státusból a magasabbra történő jutás a státusnélküliség átmeneti állapotán keresztül vezet”. Ez „azt jelzi, hogy a fönt csak azért lehet fönt, mert van lent, és annak, aki fönt van, meg kell tapasztalnia, hogy milyen alul lenni”.¹⁰ Az új vezetőnek ezért át kell esnie egy olyan rituális szertartáson, amelyben durván megalázzák, becsmérlik, alantas munkákat végeztetnek vele, érzékeltetve, hogy felelősséggel tartozik az alávettettek sorsáért, valójában az egész közösségért. A fizikai megpróbáltatások és megaláztatások azt célozzák, hogy „jó előre visszatartsák őket az újonnan megszerzett privilégiumaikkal való visszaéléstől”.¹¹ A hatalom csábításával szemben tehát a közösség rítusaival szimbolikus formában mutatja fel normáit és hagyományos kulturális értékeit.

Noha már ezekben a közösségekben is van hierarchikus megosztottság, ez még messze van attól a rétegződéstől, ami később a modern társadalmakra lesz jellemző. Az odáig vezető történelemben a feladatok megosztásával erősen differenciálódik a közösségi lét, a szokásjogon és hagyományokon alapuló szabályrendszer bizonytalanabbá válik. A viselkedés szabályozására már szavakban kifejezett törvények válnak szükségessé, kialakul az erkölcs, mely előírja az egyes embereket kötelező viselkedési szabályokat. Ám ezek a szabályok olykor bizonytalanok mutatkoznak, a változó helyzetekben ugyanis az egyéneknek kell eldönteniük, hogy a követelményeket miképpen alkalmazzák. E bizonytalanságot kétféleképp oszlatják el: egyrészt arra hivatkozva, hogy az erkölcsi előírás istentől való, s ezért kötelező, másrészt a hatalom által megfogalmazott jogi törvényekkel, amelyeknek a betartását bírók ítélezése biztosítja.

A magatartás szabályozásának átalakulása, a szokások erkölcsi és jogi törvényekké változása jól érzékelhetően jelenik meg az ókori görög drámában, az Antigoné-ba. A dráma konfliktusát az váltja ki, hogy a Théba városa ellen támadó és a harcban meghalt testvérét Antigoné el akarja temettetni. A város ura, Kreon azonban ezt megtiltja, arra hivatkozva, hogy a hazaárulót nem illeti meg a tisztességes temetés. Parancsával szembe szegülve Antigoné mégis eltemeti a testvérét, ami magával hozza a büntetését: neki is meg kell halnia. Az ókori görög nyelv meg tudta különböztetni e kétféle felfogást: az általánosan követett szokást a természeti törvény, a „fűzisz”, a hatalom által hozott jogi törvényt, a „nomosz” fejezte ki.¹² Bár a történelemben kétségtelenül az utóbbi a későbbi és fejlettebb, a dráma cselekményét követve erkölcsi érzékünk mégis Antigoné mellé áll szemben Kreón önkényes döntésével.

A közösségi életnek e vázlatosan megfogalmazott átalakulása is bizonyíthatja, hogy a történelem átalakulása közben az emberek együttélése mindig nélkülözhetetlennek tartotta a magatartás szabályozását. Ha ez meggyengült, ha sok volt a törvényekkel szembehelyezkedő magatartás, akkor az adott közösség ereje is meggyengült, nem egy esetben a közösség szét is esett. Idővel azonban a hagyományos szabályozás sem volt már elegendő, amikor a kis

létszámú közösségeket nagyobb tömeget átfogó társadalmak váltották fel. Ezt az átalakulást behatóan elemezte Ferdinand Tönnies a 19. század végén megjelent könyvében. Rámutatott arra, hogy a közösségi lét eredetileg szorosan kapcsolódott a természethez, és ez meghatározta az emberi kapcsolatokat is: a család, a vér szerinti rokonság és a közelben lakók szomszédsága jelentették az emberek „természetadta” közösségeit.¹³ A később kialakuló közösségek, mint a baráti kör, az egyesületi tagság már tudatos választással jönnek létre, ezek a több embert magába foglaló társadalomban alakulnak ki, gyakran a felbomló elsődleges közösségek pótlására. Tönnies szerint a társadalomban „az emberek nem állnak lényegi viszonyban” egymással, az itt jellemző létformában „el vannak választva egymástól”. A lazuló kötelékek közt megnő az egyének önállósága. Itt „mindenki egyedül van, s állandó feszültség van közte és többiek között... Úgy, hogy mindenki védekezik a másokkal való érintkezéssel és az egymás birodalmába való belépéssel szemben, mert ezeket azonnal ellenséges cselekedetként értékeli”. Ezt fejezi ki a lakások zártsága, a magántulajdon védelme, valamint az a magatartás, mely szerint „senki sem tesz semmit a másikért, senki sem juttat vagy ad valamit a másik embernek, hacsak nem adományát”.¹⁴

Talán túlzottnak látszik a modern társadalmat jellemző önzésről és az egyének elszigeteltségéről szóló megállapítás, mégis kétségtelen, hogy ez a probléma létezik, és gyakoribb, mint a régi idők kisebb közösségeiben, amelyekben az egymásra utaltság erősebb volt. Minthogy az ember mégis csak társas lény, ma is szüksége van arra, hogy az egyesülésnek másféle formái jöjjenek létre. Hosszú időn át a vallások igyekeztek megfelelni az ilyen várakozásoknak, megteremtve a hívők közösségeit az egységesen elfogadott vallási tanok és szertartások követésében. Az ilyen közösségek azonban csak a lelki élet rokonságában adtak támaszt, a mindennapi élet gyakorlatában kevésbé. Ezt akarta pótolni a modern polgári társadalom kezdetén a nemzettudat, amely ekkor már az adott társadalom egészére kiterjedt. A közös nyelv és a történelmi hagyomány alapján igyekezett összefogni az embereket közös célok érdekében. Ilyen cél lehetett a nemzet területi egységének megteremtése vagy függetlenségének kivívása.

A társadalmi keretek közt élők összefogására már a vallásos hitet terjesztő egyházak is éltek a hagyományok összetartó erejével. Az évenként ismétlődő ünnepeik alkalmasak voltak a hitélet elmélyítésére, a vallásos gondolkodás erősítésére. Ugyanezt akarta elérni a társadalmat irányító nemzetállam a történelmi múlt egyes eseményeinek felidézésével; elsősorban azzal a céllal, hogy az emberekben erősítse a nemzet kiválóságának tudatát. Ezek az alkalmak nemcsak a történelmi tudat fejlesztését szolgálták, hanem az időszerű politikai problémák megoldására is példát adhattak. Persze csak akkor, ha a történelmi múlt a nemzet hősiességét bizonyította, ezért a jelenre is buzdította hatással lehetett. A szándék egyoldalúsága azonban nem segítette sem a múlt, sem a jelen tárgyilagos megítélését; ezért a nemzeti ünnepek is könnyen váltak a politikai propaganda eszközzé. Eric Hobsbawm találóan nevezte ezeket „kitalált hagyománynak”.¹⁵ Szerinte „mégis, ha az új államok és rezsimek legitimitásának megteremtése viszonylag ritkán fordult is elő, a népi politika kihívásával szembeni fellépés egyáltalán nem volt ritka... Ez a kihívás főként a tömegek politikai mozgósításának formájában jelentkezett. Ez történhetett a vallás (főleg a római katolikus vallás), az osztályöntudat (szociáldemokrácia) és a nacionalizmus, vagy legalább idegengyűlölet formájában önállóan vagy együttesen, olykor összekapcsolódva, olykor versengve. Ezek a kihívások a legszembetűnőbben a szavazati jogban találták meg kifejezési formájukat, és ebben a korszakban elválaszthatatlanul összefonódtak... a meglevő tömeges szavazati joggal”.¹⁶ Bár itt Hobsbawm 19. század végi és 20. század eleji példákat említett, a történelem alakulása bizonyította, hogy ez a gyakorlat később is jellemző maradt.

1936-ban nemzetközi konferencia volt Budapesten, amelyen felszólalt Johan Huizinga, holland művelődéstörténész. Így: „Semmi kétségem afelől, hogy a mai szélsőséges nacio-

nalizmus, ellenséges ikertestvérével, a bolsevizmussal együtt korunk csapásának nevezhető. A tragikus az, hogy a nemzeti öntömjenezés és a saját állam istenítésének ezen hibája egy magasztos erény, a patriotizmus talaját verte fel gyomként. Áldás volt, amikor a 18. század naiv kozmopolitizmusának frázisával szemben ismét felfedezte, és fennen magasztalta a nemzetileg sajátost és a szülőföldről való hűséget. Senki sem sejtette a nemzeti szabadság és a nemzeti kultúra nagy szószólói közül, hogyan csökevényesednek el ezek a nemes eszmék az eltévelyedésnek és a vakságnak addig a tetőpontjáig, amelyet ma a bolsevizmus pólusai felé mozdulnak el, akkor mindkét áramlat szökőárként egyre kisebb területre szorítja vissza, és végül elárasztja az igazi kultúrát”.¹⁷

Hasonlóan bírálta a nacionalizmust később az angol történész, Arnold Toynbee is. Szerinte az emberiség történelmében két ellentétes erő húzódott végig: az egységesítő és a megosztó szándék. Toynbee úgy vélte, „a felfokozott megosztó erők” a legújabb korban felerősödtek. „A nyugati nacionalizmus démoni dinamizmusra tett szert az idők során kapott két injekciója révén”. Az egyik az ókori görög-római nacionalizmus, ami a nyugati reneszánszban kapott új erőre, a másik a keresztény fanatizmus. A vallásos érzés gyöngülésével a nacionalizmus vált rögeszmévé. Ámde „a kereszténységtől a nacionalizmus felé forduló vallásos tisztelet elszakadt attól, ami a kereszténységben jó, és ragaszkodik ahhoz, ami rossz benne. Elutasította a szeretetet, az önfeláldozás és az emberiség egészéért érzett felelősség tiszteletre méltó keresztény eszméit, de magáévá tette a fanatizmust. A nacionalizmus szűk palackjában ez a savanyú bor aztán robbanás veszélyessé erjedt... Az atomkorban a nacionalizmus a halál kihívása, és a nacionalizmus világuralomra tör”.¹⁸

Ezeknek az idézeteknek néhány részlete magyarázatra szorul. Mit jelent a nacionalizmus és a bolsevizmus „ikertestvérisége” Huizingánál? Miért válnak mégis egymás ellenségeivé? Szoros rokonságuk azzal magyarázható, hogy mindkettő ugyanazt akarja: a világ fölötti uralmat. Ez akkor is rokonítja őket, ha az egyik saját nemzetére gondol, a másik pedig nemzetköziséget. Ám mögötte mégis ugyanaz található, mint a nacionalizmusban: a saját ország mások fölé kerülése. És miért rontja meg mindkettő a kultúrát? Mert azt a politikai propaganda eszközévé akarja tenni, megtagadva benne az emberek önálló gondolkodását. Toynbee megállapításai közül csak az egységesítő és megosztó szándék szembe állítását kell pontosítani. Igaz ugyan, hogy ezek ellentétek, de a nacionalizmusban mindkettő jelen van: egységet hirdet, de ebből mindjárt kizárja saját népében a vele egyet nem értőket, s amikor meg akar hódítani más népeket, akkor ez a megosztottság felfogása szerint az adott terület egységes igazgatását jelenti. Az ilyen pontosítás persze nem változtatja meg a nacionalizmus legjellemzőbb vonását: megosztó jellegét.

Nehezebb értelmezni a nacionalizmus és a patriotizmus különbségét. Nem annyira azért, mert kezdetben egységben voltak, inkább azért, mert mindkettő a hazaszeretetet állítja a központjába. Csakhogy az első ezt főleg külsőségekkel (nemzeti szimbólumokkal) akarja elérni, a második az élet gyakorlatát átjáró meggyőződéssel. Az első az adott nép kiválóságát hangoztatja, ezért a történelmét is hősi tettek sorozataként fogja fel, a második történelem-szemlélete tárgyilagos, ezért egyaránt ismeri fel benne a pozitív és a negatív vonásokat. Az első elkülöníti és szembeállítja saját népét más népekkel, a második viszont kapcsolatukat a rész-egész viszonylatban látja, azaz saját népének életét az emberiség egészén belül értelmezi, figyelembe véve köztük a kölcsönhatásokat.

Nacionalizmus és patriotizmus különbségére Bibó István is adott magyarázatot. Ő arra figyelmeztetett, hogy amikor a nacionalizmus a nemzetet központba helyező világnézetet hirdet, az agresszív uralmi elemeket is tartalmaz. Ez tévútra viszi a közügyek megítélését, mert a hangzatos és felszínes jelszavai lehetetlenné teszik a tevékeny patriotizmust. Bibó feltette a kérdést: mi az oka annak, hogy a nacionalizmus népszerűbb a patriotizmusnál?¹⁹

Szerinte, amikor a másokkal szembeforduló nacionalizmus elveszti magától értetődő voltát (például a függetlenség kivívását), akkor eszmei igazolás kell a fenntartásához. Ezt táplálhatja valamely régebbi sérelem, vélt egzisztenciális veszedelem vagy kollektív megaláztatás, amelyeknek ellenszeréül kínálkozik az erőszak kultusza, a tévedhetetlenek hitt vezér imádata és a tömegmozgalmi jelleg. Vele szemben a patriotizmus a nemzeti kultúra értékeinek ápolását és az életszínvonal emelését jelenti, ezekkel összhangban a felelősségteljesebb munkát és a megalapozottabb műveltséget is.

Figyelmet érdemel erről Csíkszentmihályi Mihály véleménye is. Ő úgy véli, „ha túlzottan azonosulunk egy bizonyos életszemlélettel, óhatatlanul elzárkózunk más kultúrák elől, s ellenséges érzéseket táplálunk mások iránt. A nacionalizmus, a vallási bigottság és az ideológiai türelmetlenség évszázadokon át igazolásként szolgáltak a háborúkhöz, s most, hogy bolygónk egyre zsúfoltabb, ezek a megosztó erők egyre fenyegetőbbé válnak... A társadalmi értékítéleteinken kívül eső elképzeléseket gépiesen elutasítva egy szűkre szabott silány világban élhetjük le egész életünket”.²⁰

A kedvezőtlen jövőre utalás eszünkbe juttathatja azokat a pesszimista véleményeket, amelyek szerint a tudományban és a technikában mutatkozó fejlődést nem követi az emberek erkölcsös magatartásának és műveltségének a fejlődése, sőt az inkább visszatér a barbárság korszakába. Mintha erre gondolt volna az alábbi idézet szerzője is, amikor ezt írta: „Korunkban a felületesen örömhajhászó mentalitás és a szellemi nívó csökkenése soha nem ismert potenciállal a pusztítás tudományos-technikai forradalmával találkozik. Éghajlati változásokkal, a Föld egyes régióinak lakhatatlanná válásával, túlnépesedéssel, szegények és gazdagok ellentétének éleződésével kell számolnunk... Egymásért már nem, csak egymás ellen tudnak az emberek egyesülni, a közösséget a destruktívitás, a gyűlölet restaurálja... Már mindenki gyűlöl mindenkét, amikor áldozatot kezdenek keresni. Az eszmecserét leváltja a meggyőzés, a kommunikációt leváltja a népművelés, a propaganda, a médiahatalom... A belpolitikai az osztályok, csoportok, a külpolitika a népek egymás ellen fordítása, szakadatlan gyanúsítás, mesterségesen szított elfogultság. A modern gondolkodás lényege a szív megkeményedése... A diktatúrák idején a hatalom számára a megbélyegzés a lényeg, melyet a közösség félelemből, az előnyös helyzetű csoportok pedig érdekből tolerálnak... Korábban a gyűlölet elsősorban ideggyűlöletként fenyegetett, ma az idegenség a legegységibb emberi viszonyokat is kezdi áthatni. A gyűlölet évezrede következik”.²¹

E sorok 1997-ben jelentek meg, a 21. század előtt néhány évvel. Azóta ezek a jelenségek mintha erősödtek volna. Úgy látszik, mintha a megosztottság a társadalom egészére kiterjedne. És a sérelmek oly nagyok, hogy abból megoldás – látszólag – ki nem vezet.

Jegyzetek:

¹ Csányi Vilmos: Az emberi viselkedés. Sanoma Kiadó. 2006. 163-164. o.

² Hagyomány és hagyományalkotás. Szerk.: Hofer F. – Niedermüller P. Néprajzi Kutatócsoport 1987. 35. o.

³ Uo. 32. o.

⁴ Csíkszentmihályi Mihály: A fejlődés útjai. Libri Kiadó. 2016. 98-99. o.

⁵ Sumner: William Golding: Népszokások. Gondolat Kiadó. 1978. 38. o.

⁶ Turner, Victor: A rituális folyamat. Osiris Kiadó. 2002. 38. o.

⁷ Uo.

⁸ Uo. 183. o.

⁹ Uo. 108. o.

¹⁰ Uo. 110. o.

¹¹ Uo. 117. o.

¹² Szabó Árpád: Szophoklész tragédiái. Gondolat Kiadó. 1985. 101. o.

¹³ Tönnies, Ferdinand: Közösség és társadalom. Gondolat Kiadó. 2004.

¹⁴ Uo. 48. o.

¹⁵ Hagyomány és hagyományalkotás. Idézett mű 136. o.

¹⁶ Uo. 132-133. o.

¹⁷ Krul, Wessel: Egy korszerűtlen történész. Johan Huizinga élete és művei. Széphalom Könyvműhely. 2003. 142-143. o.

¹⁸ Toynbee, Arnold: Válogatott tanulmányok. Gondolat Kiadó. 1971. 299. o.

¹⁹ Bibó István: Különbség. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem. 1990. 226-227. o.

²⁰ Csíkszentmihályi Mihály: Idézett mű 101-102. o.

²¹ Király Jenő: A zárt osztályra beutalt társadalom. Ökotáj. 1997. 1. sz.

A személyi fejlődés esélyei

Clifford Geertz, az amerikai antropológia gyakran idézett tekintélye szerint: „az emberré válás egyénné válás, egyénné pedig a kulturális minták irányítása alatt válunk, a jelentések történelmileg kialakult rendszereinek irányítása alatt, amelyek szerint formát, rendszert, sajátosságokat és irányt adunk életünknek”.¹ Ezt befolyásolják az ember örökölt hajlamai is, de tény, hogy az élet alakulásában döntő szerepük mégis a társadalmi hatásoknak és a rájuk adott egyéni válaszoknak van; ezek formálják lényegében az egyének gondolkodását és magatartását. Személyiséglélektani kutatások bizonyítják, hogy a külső benyomásokra adott gépies (nem tudatos) válaszok és a közhelyekben megrekedő nyelvi reflexek tompítják az ember érdeklődését a külvilág iránt, és csökkentik a készségeinek, képességeinek fejlesztési lehetőségeit. Az ilyen magatartással szűkülnek az egyén szükségletei, megrekednek az élet fenntartását szolgáló igényeknél, nem jutnak el az emberiség létének történelmi-társadalmi vonatkozásaiig és az önfejlesztés szándékáig.

Abraham Harold Maslow motivációs szerkezete feltárja, milyen késztetések és célok befolyásolják az embereket életükben. A piramisként elhelyezett szükségletek táblázatának alsó szintjén a testi, élettani szükségletek állnak: az evés, ivás, alvás, pihenés. A következő szinten a biztonság és a védettség igénye található. A harmadik szintet a valahová tartozás és a szeretet igénye képezi, a negyediket az ezekkel szorosan összefüggő becsvágy, presztízs és hírnév keresése. Végül a szükségletek felső szintjén az önértékelés, önfejlesztés, önmegvalósítás áll.² Ha ezt a sorrendet nemcsak az alacsonyabb és magasabb rendű szükségletek tagolódásaként fogjuk fel, hanem úgy is, hogy azok mennyire jellemzőek az emberekre, akkor felismerhető, hogy ez a sorrend az igények mennyiségi változását is kifejezi. Vagyis amíg az élettani szükségletek minden emberre jellemzőek, az önfejlesztés igénye azonban csak kevésre. Annak ellenére, hogy az önérdek érvényesítésére mindenki törekszik, azt azonban sokan csak az alsóbb szintű szükségletek kielégítésével vélik elérhetőnek. Ha figyelmesen vizsgáljuk meg a szükségletek előbb bemutatott tagolódását, észrevehetjük, hogy előbb az ember természeti létéhez kapcsolódóak jelennek meg, majd a társadalmiságát jelző szükségletek és csak legvégül az egyéni fejlettséget jellemzőek. A szükségletek e rangsorában kérdéses, ki meddig akar és tud eljutni. Nem mindegy persze az sem, hogy az igénye és életcélja mennyire valós.

Erich Fromm „Az önmagáért való ember” c. könyvében bemutat egy siker-orientált típust. Benne az elismerés iránti vágy együtt jár a legújabb divatok követésével, a felületes emberi kapcsolatokkal, a sekélyes érzelmekkel, amelyeket mesterkéltn szívélyességgel akar leplezni és pótolni. Minthogy a gyorsan változó világban kialakul az a látszat, hogy nincs idő mélyebb gondolkodásra, ő úgy véli, mindig alkalmazkodni kell az aktuális helyzethez, az éppen kiváltságot pozícióban lévő emberekhez, a problémákat pedig személyes kapcsolatok segítségével lehet könnyen megoldani. Ha ez sikerül, akkor önmagát jól tudja eladni, és gyakran szerepelhet a nyilvánosság előtt. Ami együtt jár az elismertséggel, s a kiválóság látszatával. Fromm az ilyen embert „marketing-orientációjúnak” nevezi.³ Benne megtestesül az a meggyőződés, hogy alsóbb szintű szükséglet kielégítésével is el lehet érni a magasabb szintű eredményt, az „önmegvalósítást”.

A szükségletek alsó szintű megrekedéséről elismerhető, hogy a kedvezőtlen életkörülmények akadályozzák az önfejlesztés igényét. Akinek idejét a létfeltételek megteremtése köti le, a nehéz testi munka, a népes család, a rossz anyagi helyzet nem is teszi lehetővé, hogy valaki a tudásának és képességeinek fejlesztésével törődjék. Ebből a helyzetből aligha tud kiemelkedni, egész életében alacsonyabb szinten marad. És megmarad nála egy olyan gondolkodásmód, amely szükségszerűen mellőzni fogja a szélesebb összefüggések felismerését.

A zárt gondolkodású ember bizalmatlan az ismeretlen dolgok és helyzetek iránt, ezért igyekszik az életét is szűk körre korlátozni. A tapasztalatain kívül eső dolgokkal nem akar kapcsolatba kerülni, idegenekkel sem akar ismerkedni. Hajlamos arra, hogy amit nem ismer, nem ért, azt eleve rossznak tartsa, előítéllettel értékelje. Bizalmatlan az újítások iránt, igyekszik megmaradni a megszokott gyakorlatánál, még akkor is, ha azzal nem elégedett. Ha kénytelen olyan feladatot vállalni, amelynek nem tudja felmérni a várható eredményét, az első felmerülő elgondolása alapján dönt, s ahhoz akkor is ragaszkodik, ha annak az értékét és várható sikerét mások kétségbe vonják. Tragikus példája volt ennek 1986-ban az amerikai Challenger űrhajó katasztrófája, amely a fellövése után felrobbant, és elpusztította a benne levő személyzetet. Az űrhajó fellövését előkészítő mérnökök már korábban jelezték, hogy nagy hidegben az űrhajó testén gyanús repedések keletkeznek, és ebből baj lehet. Javasolták a jelenség kivizsgálását és az űrhajó fellövésének elhalasztását. A kísérletet vezető azonban ragaszkodtak az eredetileg kijelölt határidőhöz, mert úgy gondolták, nem szabad az űrhajó fellövését váróknak csalódást okozni. Ők presztízs-kérdést láttak ebben, és a mérnökök óvatosságát felesleges aggályoskodásnak tartották. A rakétát gyártó cég egyik vezetője ki is mondta: „ne mérnökként, hanem felelős vezetőként gondolkodjanak”.⁴

Természetesen a zárt gondolkodás nem okoz mindig tragédiát, de kétségtelen, hogy korlátozza az ember életét, és szükségszerűen beszűkíti a lehetőségeit. Ennek bizonyítéka egy magyarországi vizsgálat, amit amerikai előzmények alapján végeztek a családi környezet hatásáról.⁵ A vizsgálatot végző szakemberek hosszabb időn át olyan családokat látogattak, ahol kis gyermekek voltak abban az életkorban, amikor már beszélni kezdtek. A kutatók azt figyelték, a szülők hogyan szólnak gyermekeikhez. Két fő típust lehetett megkülönböztetni: a zárt és a nyílt kódot használót. Az elsőt az jellemezte, hogy kevés szókinccsük volt, töredékes mondatokat használtak, gyakran alkalmaztak szokványos kifejezéseket. A második ellenben egyénileg kiválasztott, árnyalt kifejezéseket alkalmazva változatosan felépített mondatokban gazdag szókinccset használt. Feltételezni lehetett volna, hogy a kis gyermekek az elsőt könnyebben veszik át, a másodikban nehezebben igazodnak el. Az eredmény mégis fordított volt: a nyílt kóddal beszélő szülők gyermekei biztonságosabban alkalmazták a nyelvi fordulatokat, hamarabb váltak önállóan gondolkodóvá és beszélővé. S még valami játszott szerepet ebben: a zárt kódú nyelvhasználói többnyire utasításokat adtak gyermekeiknek, amelyeknek a végrehajtását megkövetelték tőlük; a nyílt kóddal beszélő szülők viszont megmagyarázták, mit miért kellene tenni, és néha választási lehetőséget is adtak a különböző cselekedetek között.

A vizsgálat több éven át kísérte figyelemmel a gyermekek fejlődését. Tapasztalni lehetett, hogy amikor ezek a gyerekek már iskolába mentek, a zárt kódú családokban felnővők nagyon kevéssé tudtak megfelelni az ottani követelményeknek. Olykor meg sem értették, amit a tanítójuk mondott, a tankönyv szövegét nem is említve. Egyszerű kérdésekre nem tudtak válaszolni, s képtelenek voltak összefüggően elmondani egy történetet. Kiszámíthatatlannak bizonyultak és rendetlenek voltak a feladatok teljesítésében. A nyílt kódot elsajátító gyermekek viszont aránylag könnyen tudták teljesíteni a kapott feladatokat, jól alkalmazkodtak az újszerű helyzetekhez, beszédképességük pedig lehetővé tette szóbeli feleleteik árnyaltságát, írásbeli fogalmazványaik nyelvi önállóságát. A tanulás levonható volt: a gyermekek lényegében reprodukálták szüleik beszédkultúráját, azok nyelvi műveltsége döntő módon határozta meg iskolai teljesítményüket. Az iskola pedig már képtelen volt eltüntetni az otthonról hozott hátrányokat.

Elismerhető, hogy ez a hatás nem határozza meg véglegesen az életút alakulását. A szűkebb családi környezetben túl más hatások is érik fiatalokat. A bölcsődei, óvodai, iskolai és szomszédsági környezet, az azokban megismert felnőttekkel létrejött kapcsolat és a fiatalokhoz hasonló korúak társasága is befolyásolja őket. Sőt az utóbbiak még erősebben is hatnak

rájuk, különösen a serdülőkorban, amikor megnő az önállósulás igénye. Ekkor a kamaszok többsége igazodik kortárs-csoportja viselkedésmintáihoz, és ez változást indíthat el a családtól kapott hatáshoz képest. E korszak problémája: a kritikátlan igazodás a kortárs-csoporthoz, mely megelőzi a későbbi önállósulást. Kérdéses, hogy mennyire erős ez a hatás, és mennyire marad hatékonyabb a családi, iskolai nevelés, amely pozitív irányultság esetén kedvezően alapozhatja meg a felnőtté válást.

Döntő kérdés: mire tanít az iskola? Arra, hogy a tanulók készségesen raktározzák el emlékezetükben a tananyag szövegeit, vagy arra, hogy keressék azok összefüggéseit, ismerjék fel a bennük rejlő problémákat, s fogalmazzák meg kérdéseiket, amelyekre tanulmányaik közben válaszokat kereshetnek? A hagyományos oktatás megelégszik az elsőként említett megoldás teljesítésével, s ha valaki szó szerint tudja idézni a tankönyv szövegét, akkor azt kitűnő teljesítménynek tekinti. Még az sem baj, ha a tanuló nem érti, amit elmond, fő az szöveghű felelet. Csakhogy ebből sohasem lesz a szó szoros értelmében vett tudás, különösen akkor nem, ha idővel el is tűnik az emlékezetből a belevéselt ismeret. Érdekes ezzel kapcsolatban figyelembe venni P. P. Gajdenko megállapításait: „Az a feladatot, hogy a tanulókat megtanítsuk gondolkodni, eltakarja az a feladat, hogy ismereteket adjunk nekik. A tanulást pedig úgy érzékeljük, mint meghatározott tények, módszerek, koncepciók, álláspontok összegét. Ennek következtében rengeteg koncepció és álláspont van a tanuló fejében, csak egy hiányzik belőle – a saját koncepciója és álláspontja. Az a kérdés, hogyan változtassuk meg az oktatás rendszerét, hogy a műveltség a gondolkodni, teremteni és alkotni tudást jelentse, nem pedig annak ismeretét, amit mások alkottak, nagyon fontos kérdés, és még konkrét megoldásra vár. Éppen ez az értelme Heidegger azon tézisének, hogy az igazi megismerés nem a már meglévő magyarázata, hanem azoknak a lehetőségeknek a feltárása, amelyek benne rejlenek a létezőben, de még nem realizálódtak. Az, hogy megtanulunk gondolkodni, Heidegger szerint azt jelenti, hogy megtanulunk kérdést feltenni, kérdezni, nem pedig válaszolni... Heidegger azt mondja, kérdezni annyi, mint visszatérni a kiinduló ponthoz, amelytől valami elindult... Ilyen megközelítés esetében a múlt produktumait a művelt ember nem úgy sajátítja el, hogy felhalmozza az ismereteket, elraktározza polcok szerint a különféle koncepciókat és elméleteket (úgy, hogy végeredményben fő tevékenységgé a megjegyzés, az emlékezetben rögzítés, a tanulmányozás fő szervévé pedig az emlékezet válik, mint afféle kulturális csomagmegőrző). Az igazi műveltség Heidegger szerint lehetővé teszi, hogy az ember bármely tanulmányozott tárgyban... választ találjon azokra a kérdésekre, amelyek őt magát foglalkoztatják”.⁶

A jó tanuló eszerint nem arra törekszik, hogy megismételje, amit a tanára mondott, vagy amit a tankönyvben olvasott, hanem arra, hogy gondolkodjon arról, ami számára, mint probléma még nincs tisztázva. Ezzel a magatartással megfordul a szokásos helyzet: nem a tanár kérdez, és a tanuló felel, hanem a tanuló kérdez, és a tanár válaszol. A tanuló kereső-kutató magatartása nemcsak arra jó, hogy érdekessé tegye a tanulást, hanem arra is, hogy megtanulja, hogyan kell majd felnőttként a problémákkal megbirkózni. Ehhez tudomásul kell vennie, hogy az élet ismételtent ellentmondásos helyzeteket állít eléje, ez a változások természetéből következik. Meg kell szoknia tehát, hogy a problémák megoldása adhatja meg a nyugalmat, és nem az, hogy a problémát tudomásul sem veszi. E különbség megértéséhez érdemes idézni Karácsony Sándornak, a 20. század neves debreceni tanárának a szavait: „Fejlődéslélektani kutatásaim azzal a tanulsággal szolgáltak, hogy nem minden nagykorú ember felnőtt is egyben. Sokaknak az élete mennyiségi változások egymásutánjából tevődik össze, ezek születnek, nőnek később öregszenek, s végül meghalnak. Felnőttnek lenni minőségi változás, ugrásszerű fejlődés következménye. Hadd tegyem hozzá: a minőségi ember felnőtt ember. Ne haragudjanak meg érte a többiek, hogy áperthe kimondom, csak bizonyos fajta emberek felnőttek, könnyű ezek után kitalálni, hogy kik. A többiek, ha emberkort értek is, bizony csak nagykorúak”.⁷

Melyek azok a tulajdonságok, amelyek jelzik a felnőtt érettségét? Elsősorban a nyílt gondolkodás: az ismeretlen iránt mutatott széles körű érdeklődés, távlati gondolkodás, a felelősség vállalása a tettek következményeiért, önkritikus gondolkodás, a valóság bonyolultságát felismerve annak komplex megítélése, a gyakorlat rugalmas átalakítása, kreatív képesség az új eredmények kialakítására. A problémamegoldó képesség szükségességének felismerése nem új: John Dewey már a 20. század elején részletesen írt róla a demokrácia és a nevelés összefüggéséről szóló munkájában. Szerinte „az igazi nevelés felkelti a gyermeknek a problémák iránti érzékét; esetleges kíváncsiságát az aktív, óvatos és alapos vizsgálódás és kísérleti kutatás alapjává teszi.”⁸ Az ilyen gondolkodás a tapasztalatok alapján egységben igényli az ismereteket gyakorlati felhasználással. Különösen akkor, ha a cselekvést a valóság megfigyelése előzi meg, ez a viszonyulás fejleszti az alkotó és kombinatív képességet. Dewey hangsúlyozta, hogy a gyakorlatiasság nem korlátozódhat az iskolai tanulásra. A demokratikus iskolában azok a tantárgyak a legértékesebbek, amelyek „a legszélesebb társadalmi csoportok tapasztalatát fejezik ki” és képessé teszi a tanulókat „az önálló kezdeményezésre, változtatások végrehajtására és azok tudatos irányítására”, továbbá „új kulturális értékek létrehozására és ezek segítségével személyes életük elmélyítésére”. Dewey ezzel elveti azt a felfogást, mely „az egyedet az állam intézményeinek akarja alárendelni”. Szerinte „nem a külső kényszer vagy fegyelem, nem a parancsok vagy büntetések szolgálják az egyén társadalmivá tételét, hanem a más emberekkel való szabad együttélés... az együttélésre és az együtt munkálkodásra való képesség kifejlesztése”.⁹

A.W. Maslow vizsgálataira hivatkozva G. W. Allport ezeket a tulajdonságokat sorolja fel az érett személyiség szükségleteként: a valóság hatékony észlelése, elfogadás önmagunkkal, másokkal és a természettel szemben, spontaneitás, feladatközpontúság, önállóság, függetlenség a környezettől és az ott élők kultúrájától, a környezeti benyomások frissessége, széles távlatok, szociális érzés, mély, de szelektív társas kapcsolatok, demokratikus jellem, erkölcsi szilárdság, ellenségességtől mentes humorérzék, alkotó képesség (kreativitás).¹⁰ Allport maga is állást foglal ebben, a nála kifejtett tulajdonságok, amelyeket hosszabban ismertet: az én érzésének kiterjesztése, meghitt viszony másokkal, érzelmi biztonság, valóság-hű percepció és a hozzá kapcsolódó jártasságok, feladatok, önismeret és humor, egységesítő életfilozófia.¹¹ Ezekben sok a hasonlóság, és akad néhány azonosság is. Feltűnhet: mindkettőben ott van a humorérzék, ami azért lehet érdekes, mert kevesen gondolják azt, hogy ez az érettség egyik feltétele. Pedig a színvonalas humor az ember szellemi fejlettségének tartozéka. E színvonal jellemző vonása, hogy közvetetten hat, nem pedig erőszakoltan; az elsőben a kijelentések humorát a befogadó fedezi fel, a másodikban a közlő közvetlenül adja át a humorosnak vélt szöveget. Ebben az esetben a befogadónak nem kell gondolkodnia. Karinthy Frigyes szerint: „A valódi humor megtalálja valamiben a nevetségest, az álhumor viszont alaptalanul teszi nevetségessé. Megtalálni valamiben vagy ráerőltetni valamire a komikumot – íme, ez itt a különbség”.¹²

Carl R. Rogers a kreativitás hiányát panaszolva a következő problémákra hívja fel a figyelmet: „Az oktatási rendszer szürkévé, alkalmazkodóvá, sémákban gondolkodóvá változtatja a tanulók többségét; iskolázottakká válnak, szabadon, alkotóan, eredeti módon gondolkodó személyek helyett. Szabadidős elfoglaltságainkra a passzív szórakozás és az irányított csoporttevékenység jellemző. A tudományos világban a technikai segéderőkben nincs hiány, de azok száma, akik kreatív hipotéziseket és elméleteket tudnak megfogalmazni, nagyon kevés. A gazdaságban a kreativitás a kevesek kiváltsága – a vezetőké, a tervezőké, a kutatóké – míg a többség életéből teljesen hiányzik az eredeti alkotás lehetősége. Az egyéni és a családi életben hasonló a helyzet: ugyanazokat a ruhákat hordjuk, mint mindenki más, ugyanazokat az ételeket esszük, ugyanazt olvassuk, és még ugyanazt is gondoljuk, mint a többség. Vonzódunk a szürkeséghez, az azonosuláshoz, a sztereotip szerepek betöltéséhez. Az eredetiséget, a különbözőséget veszélyesnek érezzük”.¹³ Eszerint az emberek a konformiz-

must jobban kedvelik, mint az önállóságot. Lehet persze vitázni azon, hogy általánosítható-e az egész emberiségre a fenti helyzetkép. Bizonyos, hogy ha igaz is ez sok vonatkozásban, de nem mindenütt azonos mértékben. Mindenesetre elgondolkoztató Rogers figyelmeztetése: „Amikor a tudományos felfedezések és a találmányok száma mértani haladvány szerint fejlődik, a passzív és kulturálisan röghöz kötött emberiség nem képes megbirkózni a felmerülő új problémákkal. Ha az egyének, csoportok és nemzetek nem tudják elképzelni, megvalósítani és alkotóan felülbírálni az ezekkel a változásokkal kapcsolatos viszonyunkat, akkor a civilizációnknak befellegzett”.¹⁴ S ha igaz ez az előre jelzés, akkor érdemes elgondolkodnunk azon, megéri-e, ha az emberek többsége az ésszerű változásokat, újításokat ellenző maradiság mellé áll?

Miért nehéz kreatívan gondolkodni és cselekedni? Az alkotás eredeti, újszerű eredményt valósít meg. Minthogy az emberek többsége a valóságnak csak a már meglévő dolgairól és közismert jelenségeiről tud gondolkodni, erre nem képes. Persze sok embernek van képzelő ereje, ki tud találni meg nem történt eseményeket, rendszerint a vágyait vetítve ki azokba. Ez azonban nem kreativitás. Ha ez nem lesz eredeti, az ismert jelenségektől eltérő, akkor az nem alkotás. Az alkotó gondolkodás a valóságban össze nem illő, össze nem kapcsolódó tények közt fedez fel kapcsolási lehetőséget, és ennek megfelelően hoz létre valamit. Pszichológiai kifejezésekkel élve a divergens tudati élményt teszi konvergenssé. Minthogy a valóság bonyolult, nagyon sok benne a kaotikus jelenség, amelyek közt nehéz rendet teremteni. Ezért a kreativitás szerint gondolkodni és cselekedni sem könnyű. Kérdéses: ennek érdekében miért érdemes egyáltalán az egymástól elkülönülő dolgok, jelenségek összekapcsolásával foglalkozni? Nem lenne egyszerűbb a már meglévő és ismert dolgok módosítására vállalkozni? Biztos, hogy az könnyebb lenne, de az eredménye kevésbé lenne értékes. Az össze nem tartozó valóságelemek összekapcsolása azért lesz sokkal értékesebb, mert lehetőséget ad a létrehozandó eredmény sokoldalú megközelítésére és megvalósítására. S mennél gazdagabb ez a sokoldalúság, annál értékesebb lehet az eredmény is.

A pszichológia szerint ilyen feladatok megoldásához könnyed, rugalmas gondolkodás, eredeti látásmód szükséges. Problémaérzékenység is, amelyből következik, hogy a valóság ellentétes jelenségeit nem elég tudomásul venni, azok közt az ellentmondás feloldását megfejtenő feladatnak kell tekinteni. A felnőtt ember érettségéhez értelmi és érzelmi intelligenciáját is szokás említeni. Röviden szólva az előbbi lényege a változó körülményekhez jól alkalmazkodó magatartás és annak megfelelő árnyalt gondolkodás. Az utóbbi pedig elsősorban az érzelmi gazdagság, továbbá az indulatos viselkedés feletti önuralom. Ezt egy szellemesen előadott történettel mutatja be Daniel Goleman az érzelmi intelligenciáról szóló könyvében. „Egy régi japán mesében a harcias szamuráj azzal áll a Zen mesterének elébe, hogy magyarázza el neki, mi a menny és mi a pokol. A szerzetes azonban megvetően odavágja neki: – ‘Tágulj innen, fajankó! Ne rabold az időmet.’ A becsületében sértett szamuráj dühbe gurul, előrántja a kardját, és azt ordítja: ‘Meg tudnám ölni arcátlanságodért!’ – ‘Íme a pokol’ – válaszolja higgadtan a szerzetes. A szamuráj ámulatba esvén, amiért a mester oly találóan nevezte néven elvakult haragját, elteszi a kardot, és főhajtva köszöni meg a szerzetesnek a felvilágosítást. ‘Íme a menny’ – mondja neki a szerzetes”.¹⁵

Az idézett párbeszéd nemcsak az érzelmek szabályozásáról szól, hanem az empátiáról is, a beleérzés képességéről a másik félben levő gondolatok és érzelmi állapotok vonatkozásában. Buda Béla az empátiáról írott könyvében ezt a fogalmat így határozza meg: ez „a személyiség olyan képessége, amelynek segítségével a másik emberrel való közvetlen kommunikációs kapcsolat során bele tudja élni magát a másik lelkiállapotába. Ennek a beleélésnek nyomán meg tud érezni és érteni a másikban olyan emóciókat, indítékokat és törekvéseket, amelyeket az szavakban direkt módon nem fejez ki, és amelyek a társas érintkezés szituációjából nem következnek törvénytörően. A megérezés és megértés fő eszköze az, hogy az empátia révén a

saját személyiségben felidéződnek a másik érzelmei és különféle feszültségei. Ezt úgy is ki lehet fejezni, hogy a személyiség beleéli, mintegy a másikba vetíti önmagát”.¹⁶

Ennek jelentőségét akkor érzékelhetjük, ha azt tapasztaljuk, hogy az egymással beszélők nem értik egymást, a kimondott szavakat félreértik, a bennük rejlő szándékokat tévesen értelmezik. Bár az egymást ismerők között ez ritkábban fordul elő, a gyakorlatban az emberek sokszor kerülnek olyan helyzetbe, hogy ez mégsem működik, mert a másik félről kevés tapasztalatuk van. Ilyenkor alakul ki „a süketek párbeszéde”, az a szerencsétlen helyzet, amelyben mindegyik résztvevő mondja a magáét, anélkül, hogy kapcsolódni tudna vagy akarna a másik ember szavaihoz. Jellemző, hogy ilyesmi főleg a politikusok között fordul elő; ők ugyanis nem is akarják megérteni a más véleményen levőket, a saját álláspontjukat viszont „megdönthetetlen igazságnak” tartják. Nem azért nem vállalják az eszmecserét a közéleti problémákról, mert arra nem képesek, hanem azért, mert más a céljuk: a hatalom megszerzése és megtartása. Márpedig ehhez nem kellenek velük egyet nem értő partnerek. A tudományos témákról szóló párbeszéd ezzel szemben többnyire pozitív eredményt hoz, még akkor is, ha a résztvevők más-más szakterület képviselői. Ők ugyanis arra törekcsenek, hogy a többiek gondolataihoz kapcsolják saját véleményüket, mert így remélik, hogy sikerül felismerni egy bonyolult probléma összetevőit. Az empátia fejlesztése különösen ott és akkor szükséges, ahol, és amikor egy közérdekű probléma összefogást igénylő megoldása válik időszerűvé. Sajnálatos, hogy gyakran megtörténik, épp azok nem tudják, és nem akarják alkalmazni az empátiát, akik különben szavakban hangsúlyozzák az együttműködés szükségességét. Emögött azonban az húzódik meg, hogy elvárják, mindenki őket kövesse, kritikátlanul azonosuljanak az ő álláspontjukkal. Minthogy ma már az emberiség nagy része nem kis, zárt közösségekben él, hanem differenciált társadalmakban, az empátia elsajátítása és gyakorlati alkalmazása mellözhetetlen szükséglet. Különösen akkor, ha figyelembe vesszük, az emberiség egészét érintő problémák csak a különböző társadalmak együttműködésével oldhatók meg.

Jegyzetek:

¹ Geertz, Clifford: A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. Kultúra és Közösség. 1988. 4. 74. o.

² Pedagógiai Lexikon. Keraban Könyvkiadó. 1997. II. kötet 428. o.

³ Fromm, Erich: Az önmagáért való ember. Napvilág Kiadó. 1998. 65.73. o.

⁴ Kruglanski, A.W.: A zárt gondolkodás pszichológiája. Osiris Kiadó. 2005. 228. o.

⁵ Réger Zita: Utak a nyelvhez. Akadémiai Kiadó. 1990.

⁶ Gajdenko, P. P.: Az egzisztencializmus és a kultúra. Kossuth Könyvkiadó. 1966. 1167-118.

⁷ Durkó Mátyás: Karácsony Sándor művelődéstörténeti, felnőttnevelési és szabadművelődési koncepciója. Debreceni Szemle. 1997. 2. 286. o.

⁸ Chmaj, Ludwik: Utak és tévutak a XX. század pedagógiájában. Gondolat Kiadó. 1969. 370.

⁹ Uo. 374. o.

¹⁰ Allport, Gordon W.: A személyiség alakulása. Gondolat Kiadó. 1980. 303-305. o.

¹¹ Uo. 307-327. o.

¹² Hernádi Miklós: A közhely természetrajza. Gondolat Kiadó. 1973. 121. o.

¹³ Rogers, Carl R.: Valakivé válni. A személyiség születése. Edge 2000 kft. 2003. 433-434. o.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Goleman, Daniel: Érzelmi intelligencia. Háttér Kiadó. 1995. 78. o.

¹⁶ Buda Béla: Az empátia – a beleélés lélektana. Gondolat Kiadó. 1978. 5

Művelődés, műveltség

Már az ókori görög társadalomban ismert fogalom volt a műveltség, amit az ember természeti létével állítottak szembe a filozófusok. Ezt a nevelés (a paideia) eredményének tekintették, és a szépre, jóra, tudásra való hajlamban látták megtestesülni. Arisztotelész az erényes életben határozta meg a műveltséget: az észbeliek a bölcsességben, éleslátásban és okosságban, az erkölcsiek a nemes lelkiületű adakozásban és mértékletességben valósulnak meg. A keresztény középkor a vallásos hithez kapcsolódó erkölcsi törvények betartásában és az értelmet fejlesztő „hét szabad művészetben” jelölte meg a követendő magatartás tartalmát. A középkori egyetemeken tanított tárgyak ezek voltak: nyelvtan, retorika (a gondolatok szabatos kifejtése), dialektika (a gondolatok logikus rendezése), csillagászat, matematika, mértan, zeneművészet.

A felvilágosodás racionális gondolkodása az értelem kiművelésében jelölte meg a fejlettség kritériumát. A kötelező iskolai oktatás bevezetésével és az iskolarendszer fokozatainak bevezetésével a magasabb képzettség lett a műveltség mérője. Bár a műveltség fogalmát sokszor és sokan használták, annak mibenlétét viszonylag későn kezdték elemezni. Amikor világossá vált, hogy az azonos iskolai végzettség nem jelent azonos műveltségi szintet, akkor vált szükségessé annak meghatározása, hogy mi az a színvonal, ami már műveltségnek mondható. Ezzel együtt a vizsgálódásnak arra is ki kellett térnie, hogy a tanított tárgyak közül melyeknek van inkább műveltségfejlesztő hatása, ha nem az ismeretek mennyiségét, hanem azok elsajátításának minőségét vesszük inkább figyelembe. Így jelent meg a műveltségről szóló okoskodásban a humán és reál műveltség ellentétének problémája.

A 20. század közepén egy természettudományi képzettségű angol író, C. P. Snow figyelemztetett a „két kultúra” elválásának következményére; szerinte emiatt „rosszul értelmezzük a múltat, hamisan ítéljük meg a jelent, és megtagadjuk a jövőbe vetett reményünket”.¹ Hatására Magyarországon kezdődött vita, mely azután éveken át folytatódott néhány folyóiratban. Az első cikket Maróti Lajos írta, aki Snow-hoz hasonlóan fizikus képzettségű író volt. Először fizikusokat és mérnököket kérdezett meg arról, hogy mit ismernek a humán műveltség köréből. Kiderült, hogy a középiskolában tanultakat még megőrizték emlékezetükben, de felnőttként a jelen irodalmi, művészeti eredményeiről már alig tudtak valamit. A második vizsgálódás humán képzettséget kívánó munkakörökben dolgozókat kérdezett meg a természettudomány és a technika területéről. Itt az eredmény még rosszabb volt: a középiskolában tanultakat elfelejtették, az új tudományos és műszaki teljesítményekről pedig semmit sem tudtak. Jogosan állapította meg róluk a felmérés készítője: „Humán érdeklődésű barátaink zöme... alvajáróként tapogatózik korunk technikájának saját mindennapi életét át- meg átszövő legegyszerűbb tényei között... Napjaink legizgalmasabb kérdéseire (atomenergia, a világűr meghódítása) kapcsolódó faggatózásunk arról győzött meg, hogy a bámulat elemi reflexeink túl intellektuális kapcsolat gyakorlatilag alig mutatható ki náluk, még a leginkább meglepő, váratlan, nagy horderejű, létkérdéseinket érintő technikai ténnyel kapcsolatban sem... És a megkérdezettek tetemes hányada kulcsszerepet játszik kulturális életünkben”.² A hozzászólók közt feltűnt, hogy a reál képzettségűek elismerték műveltségük egyoldalúságát, és a kiegészítésének szükségességét. A humán képzettségűek nem. Volt olyan költő, aki megjegyezte: attól nem fog jobb verseket írni, ha természettudományos műveltsége lesz. Mintha ez a felmérés igazolta volna a szociológus Karl Mannheim korábbi megállapítását: „A humanista csak tettet, hogy egyetemes érdeklődésű, de a valóságban csupán képzettségének világa iránt érdeklődik. Ezen belül a normálistól eltérő éles értelme van a gondolkodás árnyalataiban. Ezen túl azonban az elemi tények legprimitívebb megértéséig sem jut el”.³

A hosszan elhúzódó hazai vita nem jutott el odáig, hogy tisztázta volna, mit lehetne tenni a humán és a reál műveltség közti szakadék megszüntetésére. Egyedül Németh László fogal-

mazta meg, hogy a művelődéstörténet adhat erre lehetőséget.⁴ Szerinte a problémát a pedagógia tehetetlensége okozza, mert a tantárgyak és a benne levő ismeretek tanításában nem érzékelteti az összefüggéseket. Ennek jelentőségét akkor lehetne megérteni, ha figyelembe vennénk: „A szellem embere az, akiben ott feszeng a szellemiség örök ösztöne; a jelenségeket együtt, egyben látni. A szellem rendező nyugtalanság. A szellem nem tud beletörődni az elszórt tények halmazába, ő az összefüggéseket keresi. Nem elég a világ, világkép kell. Faltól falig szakadatlan veti a szálakat, ő az a pók, aki minden jelenséget a megértés hálójába fonna. A szellem emberét épp az jellemzi, hogy nem olthatja el magában a teljesség szomját, s nem nyomhatja el az egész iránti felelősség érzetét. Szívesen foglalkozik a részletekkel, de az egész felől száll feléjük, s egy még nagyobb egész felé tör rajtuk utat. Ahonnan kiindul, s ahova visszatér: a teljes kép, melyben a világgal szemben áll. Éveket áldoz egy speciális feladatra, de maga nem lehet specialista. Lehet különös képzettsége, de a képzettségnél fontosabb az általános műveltsége, ahol az általános nem sokfélé, hanem összefüggőt jelent, s nem hátunkra vett terhet, hanem alkotó erőfeszítést”.⁵ Ha tudjuk, hogy írói munkássága előtt orvosi képzettséget szerzett, akkor megérthetjük, miért akarta és tudta Németh László összekötni a műveltség reál- és humán-tartományát. Kérdéses persze, hogy eszerint csak ez a kettős képzettség ad lehetőséget valakinek a műveltség területeinek kapcsolására? A válasz: nem feltétlenül. Maga az előbb idézett gondolatsor is másfelé mutat. Ott arról van szó, hogy a részegész viszonylat segíthet az összefüggések felismerésében és megértésében. Ez döntőbb mozzanat, mint az, hogy valaki polihisztorságra törekedve a kultúra egészében tájékozottságot akar szerezni. Be kell ismerni, ez lehetetlen, már csak a kultúra állandó fejlődése, eredményeinek bővülése miatt is. Ami mégis megvalósítható, az egészének a felfogása, nem a teljesség, hanem az összefüggések alapján. És ebben a bölcselet segíthet, amikor utal a részterületek kapcsolatára. Ennek eredményeként ismerhető fel, hogy a reál- és a humán-műveltség összeköthető, ha figyelembe vesszük, hogy az emberiség történelme a természeti környezet átalakítása is az emberi lét fenntartása és fejlesztése érdekében. Ezt a folyamatot joggal nevezhetjük a természet humanizálásának. E folyamat eszközei a történelemben állandóan fejlődtek, a természet megértése egyre jelentősebb eredményeket hozott – tehát a technika és a természettudomány végig kísérte az emberiség történelmét. Eközben alakult az emberi együttélés rendszere is, amit a társadalomtudomány tudott egyre jobban értelmezni. Benne kifejlődtek az egyéni létre vonatkozó tudományos vizsgálatok is, és ennek következtében érthetőbbé vált a személyes fejlődés lehetősége. Mi volt a szerepe ezek mellett az irodalmi, művészeti kultúrának? Ha ezt az emberi gondolkodás és az emberek közti kommunikáció „nyelvének”, szimbolikus jelrendszerének fogjuk fel, akkor érthető lesz az is, hogyan kapcsolódik ez a kultúra más részeihez. Nem öncélú tehát, nem egyszerűen a szépség kifejezése, hanem az érzékek kiteljesedése is, a látási, hallási érzékek „emberivé válása”,⁶ a gondolkodásban az információk közvetett (jelképes) átadásának és átvételének képessége.

A műveltség területeinek egymástól elváló kezelése az enciklopédikus szemlélet következménye. Benne a fogalmakat és szakterületeket egymás mellett lehet felsorakoztatni, a lehetőség szerint teljességre törekedve. Az így felfogott műveltség mennyiségi: mennél többet ismer valaki, annál műveltebbnek számít. E felfogás bírálatát Antonio Gramsci így fogalmazta meg: „Le kell szoknunk arról, és fel kell hagynunk azzal, hogy a kultúrát enciklopédikus tudásnak tekintjük. Ebben a szemléletben az ember csak, mint befogadó van jelen, akit meg kell tölteni, és tele kell tönni empirikus adatokkal, nyers és összefüggéstelen tényekkel, amelyeket szótár módjára raktároz el agyába, hogy aztán a külső világból jövő ösztönzés hatására minden alkalommal megadhassa a választ... A kultúra egészen más dolog. Saját belső énkünk megszervezése és fegyelme, saját személyiségünk birtokba vétele, olyan magasabb fokú öntudat megszerzése, amelynek révén képessé válunk történelmi jelentőségünk, az életben betöltött funkcióink, jogaink és kötelességeink megértésére”.⁷

A művelődés mennyiségi felfogásának kritikáját fogalmazta meg Erich Fromm is az iskolai oktatás gyakorlatában. „Fellengzős babona, hogy minél több tényt tudunk, annál jobban ismerjük a valóságot. Százával tömik a diákok fejébe a szétszórt, összefüggéstelen adatokat, idejüket és erejüket annyira elveszi az újabb tények elsajátítása, hogy alig marad idejük a gondolkodásra. Az is igaz persze, hogy tények ismerete nélkül gondolkodni üres és meddő dolog, ám a túl sok információ éppúgy akadályozhatja a gondolkodást, mint a túl kevés”.⁸ A sokféle elágazó tananyag nem is lehet vonzó, mert növeli a zavart az ismeretek átvételében és megértésében. Ilyenkor a tanulás hatástalan lesz, az emlékezetbe vésett ismeretek a rendezettség hiányában hamar elenyésznek. A haszontalannak bizonyuló tanulás pedig tompítja az érdeklődést, azt a tanulók kényszerrel végzendő kötelességnek fogják érezni.

Egy magyarországi vizsgálat arra kért szakközépiskolai tanulókat, hogy soroljanak fel szép és csúnya szavakat. A diákok jelentős része az utóbbiak közé sorolta a tanulást és az iskolát, olyan szavak társaságában, mint a betegség, a háború.⁹ A tanulás kényszere egyébként különösen abban az életkorban válik jellemzővé, amikor megnő a fiatalokban az önállóság igénye. Ezt a tanulás csak akkor tudja kielégíteni, ha benne nagy szerepet kap az önálló feladatmegoldás és véleményalkotás szabadsága. Enélkül a tanulás ellene hat az életkori szükségleteknek, és akadályozni fogja, hogy a felnőttkorra kialakuljon az igény a tudás továbbfejlesztésére, az önálló művelődésre. Németh László már a múlt század 30-as éveiben figyelmeztetett ennek káros hatására, pedig akkor még nem vált világszerte felismertté az „egész életen át tartó tanulás” szükségessége. Ő így adott lehangoló helyzetképet hazai kulturális viszonyainkról. „Magyarországon ma a műveltséget kétféle alakban mérik: az iskolák, mint képesítést, a kiadó vállalatok, mozik, színházak és a rádió, mint narkotikumot. Talán semmi sem jellemzőbb viszonyainkra, mint hogy a művelődésnek ez a két alakja annyira különbözik egymástól: az egyik teher, akadály, gátverseny, a kenyér kálváriája; a másik menekvés a teheről, felejtés egy akadálytalan lejtőn... a napi gond rángásai között. Az ember tanul, hogy megéljen, olvas, szórakozik, hogy elfeledkezzen a megélhetésről. A kétféle sivárság – az iskolaké és a szórakozó helyeké – szorosan összefügg. Minél kevesebb örömet talál a művelődés természetes hajlama az iskola erőfeszítésében, annál görcsösebben kerül a szellem minden erőfeszítést a szórakozásban. A tunyaságnak ez az önmagát rontó köre viszont egy másik lefelé vivő körbe kapaszkodik: a lefelé kínálás konjunktúrájába. Egy egész kis társadalom él abból, hogy a köznek nem kell a nemes... a tömeg nem akar tanodába járni”.¹⁰

Ez a helyzetkép némi változással ma is jellemző. S mióta a rádió és a televízió kereskedelmi adói átvették a vezető szerepet a kultúra közvetítésében, általános meggyőződéssé vált, hogy a kultúra elsősorban szórakozásra való, a munkában és a napi problémák megoldásában kifáradt embereknek kikapcsolódásra van szükségük. s minthogy ez a vélemény tömegigényekre épül, a tömegközeli eszközök más csatornáit is követendőnek tartják ezt, a kultúra terjesztésére vállalkozó intézmények jelentős részével együtt. A kultúra azonban ezzel elveszti eredeti jelentőségét, hogy fejlessze a tudást, az ízlést és ezzel az emberek személyi minőségét.

Egy évszázaddal ezelőtt Balázs Béla még így látta a művelődés célját. Az „az alkotásoknak nem pusztán passzív tükrözése, hanem szintén produktív alkotás. Csakhogy ennek a tárgya nem kívül fekszik valamely külső objektumban, tárgya maga az ember. Feladata: saját lelkünk, szellemünk képzése, csiszolása. A műveltség jelenti azt az érzékenységet, fogékonyságot, ízlést, amelyet a tudás előidézhet, (s mert nem mindig idézi elő, ezért igen sokan vannak sokat tudó műveletlenek)... Jelenti az öntudatlanná vált tudást, ami magasabb fokon már testté válik, és már mozgásban, hangban, kifejezésben nyilvánul meg. Ha ez a processzus megtörtént... akkor akár el is felejthetem magát az objektív tudást”. A műveltség ebben az esetben „annyi életet jelent, mintha új érzékszerveket nyitna... melyeken keresztül új világ nyílik meg. Minél műveltebb valaki, annál többször és annál többet él. És minden műveletlenség részleges halál”.¹¹

Balázs Béla megállapításában figyelmeztető: „igen sokan vannak sokat tudós műveletlenek”. Ez azokat bizonyítja, miért nem tekinthetők művelődésnek azok a vetélkedők, amelyeket a televízió indít olykor ilyen jelzővel. Ott az adatok, tények ismeretét jutalmazza, anélkül, hogy a résztvevőknél az összefüggések felismerését, a problémák elemzési készségét nézné. Persze erre egy televíziós adás nem is lenne alkalmas, mert az ilyen tudás nem sűrítető néhány másodpercebe. A megadott időkeret csak arra jó, hogy megítélhesse, a résztvevőknek van-e lexikális tudása, amit adandó alkalommal készségesen tudnak felidézni. Az ilyen vetélkedés lehet szórakoztató, de nem ad képet a műveltség színvonaláról. Egyébként fölvethető, mi készíthet valakit arra, hogy keresse azt az elmélyült módját a művelődésnek, ami Balázs Béla szavaiból kiolvasható? Arnold Gehlen utalt arra, hogy az embert az különbözteti meg az állattól, hogy amíg az állat be van zárva az „itt és most” határai közé, az ember át tudja törni ezeket. „Áttöri a közvetlenség bűvkörét... bevonja tapasztalataiba a dolgokat, kommunikatív értelmezést és helyet ad nekik”.¹² Ily módon túllép a tényleges helyzeten, és olyan valóság felé fordul, ami számára közvetlenül nem adott. Ennek eredményeként „az ember áttekintést nyer a múlt és a jövő felett, miként a távollevő dolgok felett is”.¹³ Így az ember a távlatok keresésével és vállalásával képes lesz arra, hogy „a többiek élményvilága alapján cselekedjék”.¹⁴ Azaz a tények megértéséhez az kell, hogy azokat az ember társadalmi-történelmi összefüggésekben helyezze el, és azokban megjelenő viszonylatok alapján értelmezze.

Gehlent követve Nyiri Tamás is alapként fogadja el az ember „világra nyitottságát”. Ez nemcsak a valóságra irányul, hanem önmagunkra is. Az ember azonban nem elégszik meg a tapasztalataival, fölébe magasodik léhelyzeteinek, és ez a távolságteremtő gondolkodás valami parttalanra utal a létező világon túl.¹⁵ Ez a végtelenség, más szóval a „szemközti valóság”. Nyiri vallásos világnézete alapján ezt Istennel azonosítja. A világra nyitottság szerinte nem más, mint ráutaltság Istenre. A kultúra csak az ember biológiai létét és az általa teremtett világot magyarázza meg, ezért az embernek ki kell egészítenie kultúráját, mert a kultúra lényege olyan „keresés, kutatás, amely nemcsak a természetten kérdez túl, hanem magán a kultúrán is”.¹⁶ Erre az készíti, hogy a kultúra újabb távlatok felé visz, melyek túlterjednek az érzékelhető, tapasztalatilag átfogható anyagi világon. Az mutatja ezt az igényt, hogy az ember élményeit szimbólumokkal fejezi ki, ez pedig azt jelenti, hogy az emberi szellem képes túlemelkedni az „itt és most” korlátain a lehetőségek meglátásával. A tapasztalatokat átfogó és összegező gondolkodás a tudományban, a művészetben és a vallásban tudja csak igazán érthetővé tenni a világot kreatív képzeletünk segítségével.

Nyirihez hasonlóan érvelt Ervin Gábor is. Ő is megállapította, hogy az ember igyekszik megszabadulni a tér és idő kötöttségétől, és az általánosság felé fordul figyelmével. Ebben a kultúra hivatott feloldani az anyagi és szellemi lét ellentétét, a mennyiség és minőség különbségét. A kultúra adja meg a lehetőséget, hogy haladjunk emberi mivoltunk létesülése felé. Felszólít az egyedi lét határainak túllépésére, önünk kitágítására, személyiségünk megvalósítására. Az ember élete feladat az önmegvalósításra, ennek a lehetősége mindenkiben megvan. A fejlődés azonban mégsem igénye mindenkinek, egyesek megmaradnak befejezetlenségükben, s nem törekszenek a világegyetem magukba ölelésére. Az én kitágításához cselekvő magatartás kell és erkölcsi tudatosság is, amelyben az egyént lelkiismerete vezeti és az egyetemesség – mint cél – irányítja. Csak az ilyen cselekvés teszi az embert szabadabbá, mert benne az egyén kötöttségei az egyetemes élet eszközeivé válnak, és az egyén szellemi értékekhez integrálódnak. Ahhoz, hogy az egyén öntudatra ébredjen, el kell sajátítania a világban rejlő Logoszt (a világ törvényét), ami örökkévaló és mindenütt jelenvaló. Nem korlátozza tehát sem az idő, sem a tér. A Logosz segítségével értheti meg az ember önmagát és a világot. Az egyén felemelkedése azonban nem a légiures térben lebegő eszményekhez való felemelkedés. Útja a közösségi célokra keresztül vezet az egyetemesség felé. Tehát az egyén társadalmi

elkötelezettségéből és annak megvalósításából jöhet létre az Istenhez közeledés. Ezt a szellemi utat hivatásként kell felfogni. Építője a kultúra, értelme pedig vallási. A hivatás mindig egyéni út, az egyén törekvése az egyetemes emberiséggel és a világ egyetemességével való azonosulásra.¹⁷

Nyiri Tamás és Ervin Gábor világnézete egyaránt keresztény vallási. Racionális érvelésük azonban az egyéni lét és az egyetemes valóság összefüggésében ateisták számára is elfogadható. S benne az is, amit a kultúráról mondanak. Hozzátehető viszont: az, hogy a műveltség alakításában döntő jelentőségű a történetiség, a múlt és a jelen, a jelen és a jövő kapcsolata. Ez a folyamat ugyan nem egyenes vonalú, mégis összefüggő. Ezért meg kell érteni, hogy a jelen a múltbeli előzmények nélkül meg nem érthető, és a jövő kibontakozása mindig benne rejlik abban, ami van, még ha ez sokszor nem is tudatosul, és helyette a jövőt sokan vágyaikkal azonosítják. A legtöbb problémát azonban a jelenhez tapadó életfelfogás okozza, mert az sokszor szűklátókörűséggel párosul. A változások folyamatának meg nem értése azonban mindig felületességet okoz, amit az így gondolkodók gyakran előítéletekkel próbálnak életszerűvé tenni. Theodor Wiesengrund Adorno szerint ez félműveltség, nem más, mint „pontszerű, össze nem kapcsolt, kicserélhető és pillanatnyi információkra támaszkodó jólértesültség, amit a következő pillanatban már el is söpörnek az újabb információk”. Az aktualitástól el nem távolodó „tudásból” következik, hogy „a félig megértett és félig megtapasztalt nem előfoka, hanem halálos ellensége a művelődésnek, ha a műveltségi elemek anélkül kerülnek a tudatba, hogy beleolvadnának annak folytonosságába, akkor gonosz mérgekké, előbb-utóbb babonákká alakulnak át”.¹⁸

A 90-es évek elején volt nálunk egy német-magyar filozófus találkozó, ahol Hermann Lübbe használta a „jelen-zsugor” kifejezést.¹⁹ Ezen azt értette, hogy a gyors tudományos-technikai változások következtében a jövő egyre közelebb kerül a jelenhez, és érezteti, hogy teljesen más lesz, mint az, amit ma ismerünk. Ezért akik nem képesek felfogni ennek a lényegét, szorongással fogadják a jövőt, elutasítják, és ragaszkodnak a meglevőhöz. A problémáról az előadó elmondott egy jellemző történetet. A Ruhr-vidéki egyetemek tanácsa elhatározta, hogy területük jellegzetességeinek illusztrálásával jelvényt készíttet. A terv szerint ez ábrázolta volna a vidék ipari létesítményeit. Mire az embléma elkészült, a bányák és a gyárak bezártak, az illusztráció már nem felelt meg a terület jellemző sajátosságainak. Az esemény érzékeltette, mi táplálja a változásokat ellenző maradiságot.

Talán ez is hozzájárul ahhoz, hogy napjainkban eltűnik a műveltség fogalma. Helyette a tudást említik, elsősorban szakmai értelemben. Hivatkozva arra, hogy a műveltség öncélú, a szaktudás viszont gyakorlatilag használható. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy a szaktudás igazán jól akkor használható, ha szélesebb összefüggésekben fogjuk fel, akkor az is világossá válhat, hogy a szűk specializáltság kevésbé biztosítja a tudás hasznosíthatóságát. Legalább is abban az értelemben, hogy a szaktudásnak a szakterület változásait követő tudást is kell tartalmaznia. Egyre inkább terjed az a meggyőződés, hogy a munkában adódó problémákat komplex tudással, interdiszciplináris szemlélettel lehet legjobban megoldani. Az alacsonyabb felkészültséget igénylő munkáknál ez persze nincs így, mert azokban nincs lehetőség az önálló döntésekre, a dolgozóknak meghatározott előírásokat kell követniük. Mennél inkább követel a munka viszont önálló gondolkodást, annál inkább bővülnie kell a hozzá tartozó tudásnak, szélességében is.

1980-ban jelent meg a Magyar Tudományos Akadémia Közoktatási Bizottságának könyve az iskolai oktatásban esedékes tantervi változtatásokról. Ebben határozott állásfoglalást találunk a tantárgyi elkülönültség bírálatáról és a tantárgyak közti integráció bevezetéséről. A tanításban követendő műveltségkép hét részt tartalmazott: a nyelvi és kommunikációs nevelést, a matematikai tudást, a természettudományos műveltséget, a történelmi-társadalmi műveltséget,

az esztétikai kultúrát, a testi nevelést és a technikai készségeket. Bár hiányzott fölöttük az, ami rendszerként fogta volna össze a műveltség felsorolt tartományait, a bennük felfedezhető integráló szándék jelezte, hogy korszerű szemlélet uralja ezeket. Ez mutatkozott meg ott is, ahol az iskola nevelő tevékenységéről volt szó; „olyan emberek neveléséről” szólt, akik „önálló ítéletalkotásra képesek... akik egész életükben megőrzik az önművelés, az önnevelés igényét”, s akikben „harmonikus egységet alkot” a közéleti ember, a jól képzett szakember és a magánember.²⁰ Ennek megfelelően az iskola „a diákot nem készíti gépies és kritikátlan reprodukcióra, hanem ellenkezőleg az ismeretszerzés folyamatát úgy szervezik meg, hogy a diák csak önálló gondolkodással boldogulhasson. Ez azáltal érhető el, hogy az ismeretszerzési folyamat logikája és stílusa... a felfedező folyamathoz közeledik, amelyben a tanulók... irányítottan önállóan szerzett ismeretek és tapasztalatok alapján” tanulnak.²¹ Ezt egészítette ki az a megállapítás, hogy „a tudományos-technikai fejlődés mai szakaszában iskoláink csak úgy felelhetnek meg a társadalmi követelményeknek... ha a tanuló gondolkodását fejlesztve kialakítják a továbbtanulás igényét, és képessé teszik őket a folyamatos önművelésre”.²² Csak a művelt ember képes kezelni, értékelni, világképébe fogadni és alkalmazni is az új ismereteket”.²² Ezért „az aktív műveltségépítésnek problémacentrikusan kell folynia”.²³

Az MTA Oktatási Bizottságának állásfoglalása távlati célokat fogalmazott meg. Nem ismert, hogy ezek mennyire érvényesülhettek a rendszerváltást követően a különböző előjelű oktatáspolitikákban. Ennek ellenére nem vitatható, hogy vannak ma is követendő megállapításai, hiszen céljuk az oktatás korszerűsítése volt. A szükségességére figyelmeztetett az író, Konrád György a múlt század végéről: „Közeledünk a harmadik évezredhez, amelyben a tudás-gazdaság jelentőségében megelőzi az anyagi javak termelését. Az agrártársadalmak és az ipari társadalmak után a láthatáron kirajzolódnak az olyan újszerű társadalmak, amelyeknek fő műve már nem a gabona, már nem is a gép, hanem az anyagtalan, de könnyen tárgyiasuló tudás. A hűbéri és a polgári társadalmat az értelmiségi társadalom követi. Egyre több ember él a szavak, s aránylag kevesebb javak előállításából. Művi környezetünket mindinkább anyagtalan javak, hullámszerűen áramló kapcsolatok alakítják. Részt akarunk venni az emberi szellem világhálózatában. Ami ebben segít bennünket, az jó, ami ebben gátol bennünket, az rossz. A korlátozott érintkezésből a társadalom elmaradottsága következik... Jövünk alapkérdése: bénító vagy ösztönző keretet nyújt-e politikai berendezkedésünk ennek a teremtő és befogadó tudásvágnak? Ha az igazmondás kultúrája alacsony, akkor a termelt javak kultúrája is alacsony. A politikában kiskorúsított állampolgárok a gazdaságban sem lehetnek nagykorúak. A paternalista állam alattvalói restek és hanyagok, magukat sem tisztelik, miért tisztelnék a munkájukat?... Akik a döntés felelősségében nem osztozhatnak, a végrehajtás felelősségében sem osztoznak. Európa közepén, a XX. század végén szabadság nélkül gazdasági növekedés nem lehetséges”.²⁴

A rendszerváltás után nem sokkal elhangzott figyelmeztetés előrejelzés is volt a 21. századra. A későbbi évek azonban azt mutatták, a politikai szféra nem nagyon akarja figyelembe venni sem a gazdaság átalakításának szükségességét, sem pedig a művelődés növekvő társadalmi jelentőségét. Igaz, ennek feltétele az lenne, hogy a demokrácia ne csak jelszó legyen, hanem gyakorlat is. Olyan gyakorlat, amely felszámolja az állampolgárok kiskorúságát, vagyis az illetéktelenségét a közügyek alakításában.

Jegyzetek:

¹ Snow, Charles Percy: Még egyszer a két kultúráról. Nagyvilág. 1964. 1. sz.

² Maróti Lajos: A Parnasszus horizontja. Gondolat Kiadó. 1986. 183-203. o.

³ Forrásmunkák a kultúra elméletéből. Szerk.: Maróti Andor. Tankönyvkiadó. 1975. 141. o.

- ⁴ Németh László: Levél Marx Györgyhez. Élet és Irodalom. 1963. 19. 2. o.
- ⁵ Németh László: Pedagógiai írások. Kritérium Kiadó. Bukarest. 1980. 48. o.
- ⁶ Marx, Karl: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth Kiadó. 1977. 144. o.
- ⁷ Gramsci, Antonio: Marxizmus, kultúra, művészet. Kossuth Kiadó. 1965. 188-189. o.
- ⁸ Fromm, Erich: Menekülés a szabadság elől. Akadémiai Kiadó. 1993. 202. o.
- ⁹ Az anyanyelv az életben. Anyanyelvapolók Szövetsége. Tinta Kiadó. 2009. 115-127. o.
- ¹⁰ Németh László: Művelődéspolitikai írások. Múzsák Közművelődési Kiadó. é. n. 72. o.
- ¹¹ Balázs Béla: A műveltségéről. Népművelés. Új Élet. 1917. 1-2. sz.
- ¹² Gehlen, Arnold: Az ember. Természete és helye a világban. Gondolat Kiadó. 1976. 90. o.
- ¹³ Uo. 62. o.
- ¹⁴ Uo. 67. o.
- ¹⁵ Nyíri Tamás: Az ember a világban. Szt. István Társulat. 1981. 32. o.
- ¹⁶ Uo. 35. o.
- ¹⁷ Ervin Gábor: Kultúra és emberiség. Jelenkor Kiadó. Esztergom. 1943.
- ¹⁸ A kultúra szociológiája. Szerk.: Wessely Anna. Osiris Kiadó. 1998. 107-110. o.
- ¹⁹ Műveltség és kultúra a számítógép-korszakban. Szerk.: Nyíri Kristóf. Magyar Filozófiai Társaság. 1990.
- ²⁰ Műveltségkép az ezredfordulón. Szerk.: Rét Rózsa. Kossuth Könyvkiadó. 1990. 23. o.
- ²¹ Uo. 27-28. o.
- ²² Uo. 96-97. o.
- ²³ Uo. 98. o.
- ²⁴ Bibó emlékkönyv. Századvég Kiadó. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem. Bern. 1991. II. kötet 43-44. o.

Tömegember, tömegkultúra

A demokrácia ellentmondása, hogy esélyegyenlőséget és jólétet ígér, de egyiket sem tudja megadni. A demokráciának az ókori görög nyelvből vett fogalma néphatalmat jelent, azonban a történelemben a nép sohasem került hatalomba, még akkor sem, amikor valamelyik társadalmi rend magáról ezt állította. Vagy a hatalomban levők mondták, hogy ők a népet képviselik, mert alacsony sorból származtak, vagy ténylegesen a nép választotta meg őket, és erre hivatkozhattak. Valójában a nép mindkét esetben irányított maradt, és a hatalmat a kiváltságos helyzetben levők gyakorolták. Ha arra hivatkoztak, hogy a nép érdekeit szolgálják, akkor is a saját elképzeléseiket valósították meg, s közben óhatatlanul a saját érdekeiket azonosították ezzel. Tették ezt azért, mert a hatalom birtokában elvesztették tájékozottságukat a nép tényleges helyzetéről, esetleg nem is volt ilyen tájékozottságuk, és ezt nem is igyekeztek pótolni sohasem. A tájékozatlanság persze kölcsönös volt: a nép nem ismerte azokat, akiket egy társadalom vezetőinek megválasztott, elhitte az ígéreteiket, és bízott abban, hogy azok majd megvalósulnak. S noha időközben a helyzete nem javult, elfogadta helyette azokat a szövegeket, amelyek az ő nagyszerűségéről szóltak.

Jean Jacques Rousseau alighanem ezekre gondolva írta, hogy „a szó szigorú értelmében véve igazi demokrácia sohasem létezett, és nem is fog létezni soha. Ellentmond a dolgok természetes rendjének, hogy a sokaság kormányozzon, és a kevesek kormányoztassanak”.¹ Itt Rousseau még csak a hatalomban való részesedés egyenlőtlenségét tette szóvá, de gondolatának folytatásában más problémát is megemlített. „Elképzelhetetlen, hogy a nép szakadatlanul gyülekezzen a közügyek intézése végett... a kisebb létszámú hatóságok... könnyebben intézik az ügyeket”. Ez ugyan igaz, de ennek a következménye ellentmond a nép érdekeinek. Ezt Rousseau is felismerte, amikor kijelentette, az emberek többsége megmarad természeti állapotában, ha nem jut el ahhoz, hogy felelős társadalmi lényként élje az életét. A magánélet keretei közé beszűkült életforma – amit Rousseau „természeti létnek” nevezett – „akadályozná legnagyobb képességeink fejlődését, nevezetesen hiányoznék belőle a részeknek az az összefüggése, amely az egészet teszi... Mindenki elszigetelt maradna a többiek között, mindenki csak magával törődne; értelmünk nem tudna kifejlődni, úgy élnénk, hogy semmit sem értünk, úgy halnánk meg, hogy nem is élünk”.²

A társadalomtól elszigetelt élet tehát nem teszi lehetővé, hogy az emberek megértsék a társadalom fejlesztésének szükségleteit és lehetőségeit, felfogják a közösség érdekeit, és indítékot érezzenek, hogy ebben tevékeny részt vállaljanak. Más szóval: az így élők nem tudnak és nem is akarnak aktív szerepet vállalni a demokráciában. A körülmények javítását a hatalomtól várják, nem ismervé fel, hogy valós eredményt csak közösségi összefogás hozhatna. Még napjainkban is az a látszat, mintha igaz lenne Immanuel Kant megállapítása: „Az ember állat, akinek úrra van szüksége, ha nemének más tagjaival együtt él... Szüksége van egy úrra, aki megtöri akaratát, és arra kényszeríti, hogy engedelmessé váljon egy olyan általános érvényű akaratnak, amely lehetővé teszi mindenki szabadságát”.³ Ám bizonyos, hogy nem jöhet létre „mindenki szabadsága” ott, ahol korlátozzák az egyéni szabadságot. Ez önámítás lenne, naiv hit abban, hogy az uralkodó kényszerítő ereje megteremti az általános boldogságot. Ebben a helyzetben csak egy ember lenne szabad: az uralmon levő, mindenki másnak neki kell engedelmessé válnia. Kérdéses, hogy miért követik őt? Miért hiszik el, hogy amit mond, az helyes? Karinthy Frigyes elbeszélése magyarázatot ad rá. Története arról szól, hogy Jézus feltámad halottaiból, és bejárja azt a vidéket, ahol élt és tanított. Mindenütt pusztulást lát, üszkös romokat, lerombolt házakat, kifosztott családokat, megnyomorított embereket. Kérdez, hogy ki tette ezt? A válasz mindenütt: Barabbás, a rablógyilkos. Mire ő azt mondja: – de hát ti akartátok, hogy a helytartó őt bocsássa szabadon, amikor megkérdezett benneteket:

Kit engedjek el a Pászka ünnepén, Barabbást vagy a názáretit? – Ó, ha tudtuk volna – mondják a megnyomorított emberek – most másképp tennénk. Ha még egyszer kérdeznének bennünket, tudnánk, mit mondjunk. Mire Jézus azt javasolja: – gyertek velem Pilátus házához, és kérjetek új ítéletet. És elindul az őt követő sokaság élén, megérkeznek a helytartó házához, ahol Pilátus épp Barabbással lakomázik. A helytartó meglepetten hallgatja, mit kérnek tőle, de nem akar ellenkezni. Legyen úgy, ahogy a nép akarja. Ismét felteszi a kérdést: – mit akartok, kit bocsássak szabadon, Barabbást vagy a Názáreti Jézust? A tömeg pedig hangosan kiáltja: Barabbást! És az emberek csodálkozva néznek egymásra, mert külön-külön mindenki Jézust mond, de amikor a kiáltásuk egyesül, Barabbás lesz belőle. Jézus szomorúan hajtja le a fejét, engedi, hogy megkötözzék, és elvigyék, és másodszor is keresztre feszítsék.

Ez az elbeszélés 1917-ben jelent meg az első világháború vége felé, amikor már mindenütt pusztulás és tömeges halál jelezte az értelmetlen harc eredményét. Az írás rejtett értelme fölveti a kérdést: ha ismét kialakulna feszültség az egyes nemzetek között, akkor is az öldöklést választanák, és az emberek akkor is lelkesen üdvözölnék a háború kirobbanását, bízva abban, hogy az az ellenség legyőzését és a saját ország diadalát hozná? A sok pusztulást és halált tapasztalva az emberek nyilván nemmel felelnének erre. Ám egy idő után felülkerekedne bennük késztetés a visszavágásra, és lelkesen üdvözölnék a harcba indulókat. Ahogy ez meg is történt a második világháború kezdetén.

Karinthy elbeszélésében a tömeg nyomja el az egyének meggyőződését, mintha annak vonzása kikerülhetetlen lenne. Az ilyen magatartáshoz azonban az is kell, hogy a tömeges helyzetekben olyan emberek legyenek jelen, akik a véleményüket mindig az aktuális helyzethez idomulva fogalmazzák meg, tehát képtelenek legyenek önállóan ítéletet alkotni. Ezt a típust mutatta be 1922-ben Juhász Gyula a „Krisztus a vargával” c. versében. „Mikor számárnak a hátán a szent városba tartott, – Az üzletek bezárva, virágosak a parkok – Ott állt Ahasvér varga a nép első sorába, És tele tüdejéből rikoltozott: Hozsánna! Mikor vörös gúnyában a nép elé vezették, – A virágok bíborral borították a testét – Ahasvér varga ott állt, és mint a bős szelindek, A csöcselékkal együtt ordítózott: Feszítsd meg! Mikor a föld megingott, az ég kárpitja megnyílt, A százados megbánta az Ember Fia vesztit, Ahasvér varga ott állt – sápadt a Nap, a Hold – És mellét verve bögte: ez Isten Fia volt! Mikor nagy néha árván, e rossz világba téved Valaki, aki bátor, igaz, jó és az élet, Hozsannával, kereszttel és pardonnal fogadja, Butaság, mindig ott vagy, mint Krisztussal a varga”.

A tömeg szuggesztív hatása és egyéniséget elnyomó ereje a modern társadalom gyakori problémája volt a 20. században. Hamvas Béla így írt erről: „A tömeg uralma azt jelenti, hogy az egyéni, világos, értelmes, józan, tudatos tevékenysége helyébe a tömeg zavaros, vak, homályos, tudattalan tevékenysége lép, és ezzel az emberi lét elhomályosul és elsüllyed... Az egyéni világos gondolkodás és tevékenység elkezd a tömeg zavaros, tudattalan tevékenységétől függeni... A magasabb függ az alacsonyabbtól”. „Az ember fölött az uralmat ellenőrizhetetlen ösztönzések veszik át, és az ember a tömegben maradéktalanul felszívódik”. „A kezdődő primitivizálódás kivétel nélkül mindenkit kikezd és aláás. A szellemet kioltja, az ízlést a legalacsonyabb színvonalra szállítja le, a vallásból babonát csinál, az istenekből bálványt, a világos és józan gondolkodás helyét zavaros mítosz foglalja el”.⁴ Miért lesz probléma az eltömegesedés? Nemcsak a növekvő népszaporulat idézi ezt elő, hozzájárul az ipari munkahelyek növekedésével a városokba költözés, ott a létfeltételek (pl. az alacsony bér, a megfelelő lakás elégtelensége) kedvezőtlen volta. Bár a kötelező iskolai oktatás miatt fokozatosan megszűnik az írástudatlanság, de az alacsony szintű képzettség mégsem teszi lehetővé a társadalom fejlesztéséhez szükséges gondolkodás kialakulását. A demokrácia ígérete fokozza az igények növekedését, ez azonban nem párosul felelős közéleti magatartással, csupán követeléseket szül. Az elégedetlenség növekedése kedvező talaj az erőszakos fellépéssel jelentkező mozgalmak számára. Ortega y Gasset véleménye, hogy a 20. század első felében a

közéletet olyan emberek uralják, akiket „az elvtelenségre való jog” vezet, s akiknek az a meggyőződése, hogy nekik mindig mindenben igazuk van. Ezért szólnak bele a politikába és a szellemi életbe, anélkül, hogy erre felkészültségük lenne. Egyetlen érvet ismernek, az erőszakot. S ha ez válik követendő normává, akkor a társadalmi lét barbársággá változik. A veszélyt Ortega szerint az idézi elő, hogy ez a típus „eltökélte, hogy kezébe veszi a társadalom irányítását”. Korlátozottságukra jellemző, hogy nem hajlandók másokat meghallgatni, mások véleményét elfogadni. Nincsenek azonban önálló gondolataik, csak közhelyeket mondanak, előítéleteket vallanak, és „a közönségesség jogát” hirdetik. Gyűlölnek mindenkit, aki gondolkodva, megalapozott véleményeket mond. Fő ellenségük a magasan képzett értelmiség. Azonban „ott nincs kultúra, ahol nincsenek normák, amelyekre hivatkozhatnak embertársaink... Ott nincs kultúra, ahol nem tisztelik a vitában alkalmazható végső szellemi álláspontokat”.⁵ Nem véletlen, hogy szerintük a kultúra arra való, hogy a politikai propaganda eszköze legyen.

E típus kialakulását és elterjedését Oswald Spengler történelmi változásokkal magyarázta. Úgy vélte, a technikai fejlődés következtében az anyagi javak fokozódó termelésének hatására az emberiség a szerves létet szervetlennel cseréli fel, és az emberi voltáról lemondva magát a tárgyi környezet uralma alá veti. Ezért az anyagi civilizáció „a kultúra kikerülhetetlen végzete”.⁶ Ennek eredményeként a történelem visszatér a történelmietlenségbe, „az őskor primitív ütemébe”. A hagyomány elveszti értékét, az önállóan gondolkodó ember fölöslegessé válik, mert a sajtó s a rádió határozza meg, az emberek mit gondoljanak. (Akkor még nem volt televízió.) Az lesz az igazság, amit a tömeg „naponta hall és olvas”. A demokráciát a zsarnokok uralma váltja fel, ezt háborúk végtelen sora követi, de ez „mit sem számít a démoni hatalomvágy előtt”, mert számukra a harc az élet értelme. Közben eltűnik az erkölcs, az igazság, az emberszeretet, az ésszerűség, és új barbárság következik – írta Spengler még a 20. század elején. Jóslata bevált, legalább is Európa egyes országaiban.

Ortega és Spengler bírálói szerint a diktatórikus rendszerek nem tartósak, ennek bizonyosága, hogy a 20. század végére megbuktak, eltűntek. Ezt az optimizmust azonban nem igazolta a 21. század, amelynek elején a tömegigény irántuk felelevenedett. A jelenség magyarázatára érdemes felidézni Erich Fromm megállapításait.⁷ Ő mutatott rá arra, hogy a modern világban az ember egyre nagyobb szabadságot kap életkörülményei alakítására, de a közösségek felbomlása el is szigeteli őt másoktól. Feltételezhető lenne, hogy a nagyobb önállóság a gondolkodás önállóságát hozza magával, de ez mégsem következik be. A valóság gyorsuló változása, bonyolultságának növekedése és az emberi kapcsolatok gyengülése fokozza a bizonytalanság érzését. Ezért az emberek készséggel fogadják el azokat a magatartásformákat, amelyeket a kereskedelmi reklámoktól kapnak. Ezek ugyanis nemcsak bizonyos áruk megvételét ajánlják, hanem a hozzájuk kapcsolódó viselkedést is. Ha a vásárlást sikeres emberek ajánlják, az lesz a látszat, mintha a kínált cikkek megszerzése és a sztárok életmódja szükségszerűen kapcsolódna egymáshoz. Az utánzás váltja fel tehát az életforma önállóságát, a kapott minták kritikátlan átvétele az ítélőképesség tompulásával jár együtt. Az egyén hamis képet kap a társadalomról, mert a tömegkommunikáció összefüggéstelen és önkényesen kiválasztott – gyakran lényegtelen – információkkal köti le a figyelmét. Hasonló képet fest a fogyasztói társadalomról Herbert Marcuse, aki megfogalmazza, a technikai fejlődésre építő társadalom az anyagi haszon növelésére álszükségleteket teremt, és ezeket reklámmal fogadtatja el az emberekkel. Jólétet, kényelmet és ezzel boldogságot ígér, de amit nyújt, az a vásárlás és fogyasztás boldogsága. A közvéleményt a tömegközönség eszközei annyira befolyásolják, hogy az emberek életcélként fogadják el az anyagi javak mind nagyobb mennyiségű beszerzését. Az igényeket azonban a reklám úgy nivellálja, hogy „mindenki azt szeresse és utálja, amit mások”.⁸ Sok ember szívesen azonosul ezzel a gondolkodással, feladja személyes meggyőződését, behódol a rendszernek, mert a megváltoztatása ésszerűtlennek látszik, hiszen csaknem mindenki abban keresi a boldogulását. Az egyéniség eltűnését bizonyítja, hogy az emberek

többsége saját értékét a megszerzett javak értékével azonosítja, az lesz tehát az értékes ember, aki sok értékes tárgyat tart a birtokában. Ahol ez a felfogás uralkodik, ott a kultúra elveszti eredeti rendeltetését, mely szerint a naponta átélt étellel szemben átfogó távlatokat kell adnia, amelyek azután arra készíthetnek, hogy az emberek saját fejlődésük és a társadalmuk fejlődése érdekében hasznosítsák tudásukat és képességeiket. Ezzel szemben a tömegtársadalom kultúrája beolvad a mindennapiságba, elsekélyesedik, „mert a dolgok éppen érvényesülő állását dekorálja”. Nem a valóság megváltoztatására készítet, hanem annak a kritikátlan elfogadására. Ezért ajánl kikapcsolódást nyújtó élményeket, hogy elterelje a figyelmet az élet megoldásra váró problémáiról és a fejlődést akadályozó társadalmi viszonyokról. Ebben a helyzetben az emberek közömbössé válnak a közélet iránt, úgy érzik, hogy a társadalom irányítására vonatkozó politikában illetéktelenek, annak alakulása nem rájuk tartozik. Erich Fromm ehhez hozzáteszi: minthogy a közélet összetett voltát nehéz megérteni, az emberek nagy része önként mond le arról, hogy abban állást foglaljon, valamiben felelős szerepet vállaljon. Ami azt is jelenti, lemond arról, hogy szabad emberként éljen. Fromm kétféle szabadságot említ: a valamitől és a valamire valót. Az első azt szeretné, hogy ne határozzák meg mások a tetteit, a második viszont arra irányul, hogy képesek legyünk megtenni valamit. E második – amit ő pozitív szabadságnak mond – minőségileg több a másiknál, mert az önfejlesztést is tartalmazza. Az első – a negatív szabadság – viszont elhárítja magától a társadalmi kötelezettségeket. Következésképpen, hogy „marad a magány, a félelem és a zavartottság, s ezt nem bírják sokáig az emberek. Ha nem sikerül eljutni a negatív szabadságból a pozitív szabadságba, meg kell kísérelniük egyszer s mindenkorra elmenekülni a szabadság elől”.⁹ A menekülés kétféle lehetőséget ad: behódolást egy vezérnek (ahogyan ezt a fasizmus kínálta) vagy a kényszeres konformizmust (ami a tömegemberekre jellemző). Az egyén identitásvesztésének szükségszerű következménye „mások szakadatlan elismerése és helyeslése”.¹⁰ A másoknak való megfelelés azután azt a hitet erősíti, hogy az egyén mégis csak a saját óhaját teljesíti, hiszen önként azonosult az idegen viselkedésmintákkal. Azokat magáénak fogja érezni, mintha eredetileg tőle származtak volna.

Az önfeladás jellemző példáját mutatta be Gustave Le Bon a tömegemberek gondolkodásáról szóló könyvében a 19. század végén. Benne egy jellemző esettel bizonyította az emberek hiszékenységét, befolyásolhatóságát. Egy népszerű színész fogadott barátaival, hogy a szónoklatával ki tudja váltani hallgatóinak lelkesedését akkor is, ha a beszédének semmi értelme sem lesz. A fogadást megnyerte, noha beszéde összefüggéstelen szavakból állt, és csak néhány szó volt benne kivehető, mint a „haza”, a „becsület”, a „nemzeti lobogó”. Hallgatói szünni nem akaró tapssal és éljenzéssel fogadták a teljesítményét. Le Bon szerint ez is igazolja, hogy „aki vezetni akarja a tömegeket, annak az érzelmeire, és sohasem az értelmére kell hatnia”.¹¹ Ugyanezt vallotta évtizedekkel később Adolf Hitler is a „Mein Kampf” (Harcom) című könyvében. „A propaganda elsősorban az érzelemre hason, és csak kisebb mértékben az értelemre. Nem szükséges, hogy a nép tudatosan gondolkodjék, hiszen az emberek felfogó képessége amúgy is meglehetősen korlátozott, intelligenciájuk csekély, viszont igen gyorsan felejtnek. Ehhez képest a hatásos propaganda csupán néhány pontra szorítkozhat, és a jelmondatokat addig kell ismételnie, amíg a közönség minden tagja megérti, hogy hogyan kell értenie azokat”.¹²

A tömeges helyzetben könnyen befolyásolhatók megnyerésére olyan emberek kellene, akik képesek szuggesztív módon hatni az összegyűltekre, és akit ezért átlag feletti képességűnek tartanak az önálló gondolkodásra képtelen emberek. Még az ő esetükben is kellene olyan eszmék, amelyek népszerűek, s amelyekben elég hinni, anélkül, hogy azokat megértené valaki. Bertrand Russell írja a hatalomról szóló könyvében, hogy „az állandósult hatalom csaknem feloldhatatlanul kötődik vallásos, vagy majdnem vallásos vélekedésekhez, amelyek az ellenszegülést bűnös dolognak bélyegzik. Ennek megfelelően az állandósult hatalom sokkal nagyobb mértékben támaszkodhat a közvéleményre, mint amennyire ezt a forradalmi vagy a bitorló hatalom teheti”. „Az olyan igazságtalanságokat, amelyekre a hatalom birtokosai

mindig kaphatók, szentesíti a maradandó megszokás”.¹³ A különös az, hogy az ilyen egyeduralom gyakran demokratikus választásokon kerül hatalomra. Russel ironikusan mondja: „A demokratikus politikusok legsikeresebbjei azok, akiknek sikerült felszámolni a demokráciát és diktátorokká válni”.¹⁴ Kik akarják és tudják ezt megvalósítani? Russel szerint azok, akik már gyermekként elfogadták: „a gyermek jó, ha szót fogad, és rossz, ha nem fogad szót. Ha aztán felnőtt és politikai vezető lesz belőle, megtartja az óvodáskori megkülönböztetést, és jónak tartja azokat, akik engedelmessé válnak neki, és rosszaknak, akik erre nem hajlandók. Ez azt jelenti, hogy a saját politikai pártunk jó emberekből áll, a szemben álló párt rossz emberekből. A saját társaságunk uralma jó kormányzat, a másiké rossz”.¹⁵ A diktatórikus hatalomnak azonban feltétele, hogy egyrészt legyenek sokan politikailag tájékozatlanok és kevésbé képzettek, akiket hangzatos szövegekkel könnyű megnyerni, másrészt a képzettebbek nagy része legyen közömbös a politika iránt, és maradjon távol a választásoktól, ahol szavazni lehet a hatalom képviselőire. És még valami: legyen az ellenzék megosztott, s képtelen arra, hogy összefogjon a diktatórikus hatalomra törőkkel szemben. Lényegében ez történt meg Németországban a 20. század 30-as éveinek elején, amikor a szociáldemokraták és a kommunisták egymás ellen küzdöttek a választáson, amit végül a „nevető harmadik”, a nemzeti szocialista párt (Hitler pártja) nyert meg. Ilyen légkörben az ellenzék könnyű legyőzni azzal a váddal, hogy nemzetellenes, mert megbontja a nemzet egységét. Feltételezhetnénk, hogy az emberek ketté osztása jókra és rosszakra egy naiv gyermeki gondolkodás továbbélése. A hatalom viszonylatában azonban többről van szó: arról, hogy meg kell nyerni az embereket a rosszak gyűlöletére, esetleg a megsemmisítésére is. A hatalom megtartása érdekében pedig állandósítani kell a harcot, mindig legyenek megbélyegzendő emberek, csoportok, akik megjelölhetők az élet nehézségeinek okozóiként. A diktatórikus rendszert erről lehet felismerni. Ez arra is jó, hogy elterelje a figyelmet az élet valóságos problémáiról, a hatalom visszaéléseiről. S ahol sok a kevésbé képzett és önálló gondolkodásra képtelen ember, ott ez a politika sikeres is lesz, a tömegemberi gondolkodás a társadalom többségét jellemezni fogja.

Hogyan mutatkozik meg ez a kultúrában? Egyrészt a minőségi eredményei iránti érdeklődés hiányában, másrészt az olyan tömegkulturális termékek népszerűségében, amelyek összhangban vannak a közéletet behálózó gondolkodással. Ilyenek az úgynevezett akciós filmek, amelyekben az ellentétek feloldásának egyetlen eszköze az erőszak, a gyilkosság. S ha valaki megszokja, hogy ezt tekintse a problémák megoldásának legjobb eszközének, akkor előbb-utóbb a magánéletében is ezt fogja alkalmazni. A tömegkultúra másik jellegzetes típusa az, amely a szerelemről szól, s amelyben félreértések után szerencsés fordulattal maguktól oldódnak meg a problémák. Itt nincs agresszió, a hangulat derűs, még ha olykor bánatos is valamelyik szereplő, de ez múló állapot, mert végül minden rendeződik, az élet problémamentessé válik. Ennek a típusnak a negatívuma épp ebben rejlik: azt tanítja, hogy nem kell vállalkozni a problémák megoldására, azok előbb-utóbb elsimulnak, és bekövetkezik a tökéletes boldogság. Gyakori változata, hogy egyenlőtlen a két fél társadalmi helyzete: a szegény lány a gazdag férfi mellett találja meg a boldogságát. Mintha ez olyan gyakori lenne a társadalmi különbségek eltüntetésében. S ha az ilyen történetekben még erotika is van, akkor az izgalmas is lehet az érzéki hatás felfokozása miatt.

A tömegkulturális termékek eladhatóságának feltétele, hogy könnyen követhetők és érthetők legyenek. Ezt leginkább sablonos történetekkel tudják elérni, ami az ismertség érzetét adja meg a befogadók számára. Sohasem alkalmaznak rejtett szimbolikus utalásokat, mert azok többféle értelmezési lehetőséget adnak. Megmaradnak az élet közvetlenségének szintjén, az közérthető, és senkit sem készítet arra, hogy keresse az összefüggésekben az események mélyebb tanulságait. Amíg régebben az ilyen termékek az írott szövegeket tartalmazó könyvekben jelentek meg, napjainkban a filmek és azok televíziós közvetítései a legelterjedtebbek. Az írott szövegeket – bármilyen egyszerűek is voltak – át kellett tenni az elképzelt valóságba,

a film viszont azonnal kínálja a valóság képeit, és megkíméli a nézőt az azonosítástól. Sokan úgy vélik, az írott szó kultúrájának vezető szerepét a televízióban házhoz szállított képkultúra veszi át, ezzel leszoktatja az embereket az olvasásról. Ha ez valóban igaz, akkor a kultúra átvételének szintje is csökken, hiszen a filmekben látott történetek befogadásához nem kell különösebb szellemi aktivitás. Ez nem jelenti azt, hogy ne lenne filmművészet, azaz ne lennének művészi színvonalú alkotások a filmkészítésben; azok azonban nem tartoznak a tömegkultúrához, az elsajátításuk ugyanis fejlett befogadói tudatot kíván.

Király Jenő így jellemzi a tömegkultúrához sorolható filmeket. Ezekben „a kép kiürülése fenyeget. A világertelmező filmet kezdi kiszorítani a hedonisztikus együttlét, a köznapi fecsegés – már nem is annyira az eseményrögzítés – ingereinek televíziós transzportja. A képcunami antiillektualizmusa kölcsönhatásba lép a tömegtársadalom infantilizmusával. A mítosz a fogalom önkeresése a képek közegében. A film a mitikus fogalmi előtörténet emlékeit felidéző fordított fejlemény az idők ‘másik végén’: a fogalmak lebontása a képáram szuggesztivitása által. A mítosz a rítustól vezet a fogalomhoz, a képcunami a fogalomtól a mítoszhoz és tovább a mítosztól a rítushoz.... A képcunaminak a fogalmat megkerülni képes kényszerítő hatása készíti a tömegeket a kollektív tendenciákhoz felcsatlakozó feltétlen hajlandóság szakadatlan egész testi és mindenoldalú kifejezésére. A tetoválás, a testékszerek belövése, a veszélyes bőrbarnító tortúrák, a megjelenést egységesítő plasztikai sebészet és a tömegember más beavatási próbatételei mind a képekhez való hasonulás általi kollektív egységesülés, a konformitás szenvedélyes tömegmozgalmi kifejezései. E mozgalom célja nem a történelem, hanem a kirakat; a cselekvés korát felváltja a kiállításé. E mozgalom nem a felszabadítás eszköze, hanem az eszképzizmus (a menekülés) célja”.¹⁶ A különös az, hogy az ilyen divatok követői azt hiszik, hogy ezzel egyéniségüket fejezik ki. Valójában éppenséggel tagadják az önállóságukat, hiszen a divattá vált mintákat veszik át.

Jegyzetek:

¹ Rousseau, Jean Jacques: Értekezések és levelek. Magyar Helikon. 1998. 532. o.

² Uo. 611. o.

³ Kant, Immanuel: A vallás a pusztaság határain belül. Gondolat Kiadó. 1974. 69. o.

⁴ Hamvas Béla: A láthatatlan történet. Akadémiai Kiadó. 1988. 17-18, 21-22. o.

⁵ Ortega y Gasset, José: A tömegek lázadása. Pont Könyvkereskedés. 1995. 66. o.

⁶ Spengler, Oswald: A Nyugat alkonya. Európa Könyvkiadó. 1994. I. kötet 188. o.

⁷ Fromm, Erich: Menekülés a szabadság elől. Akadémiai Kiadó. 1993.

⁸ Marcuse, Herbert: Az egydimenziós ember. Kossuth Könyvkiadó. 1990. 27. o.

⁹ Fromm, Erich: Idézett mű 114. o.

¹⁰ Uo. 169. o.

¹¹ Pataki Ferenc: A tömegek évszázada. Osiris Kiadó. 1998. 25. o.

¹² Pratkanis – Aronson: A rábeszélő gép. Ab Ovo Kiadó. 1992. 188. o.

¹³ Russell, Bertrand: A hatalom. Typotex. 2004. 27. o.f.

¹⁴ Uo. 32. o.

¹⁵ Uo. 175-176. o.

¹⁶ Király Jenő: A film szimbolikája. Kaposvári Egyetem Művészeti Kar Mozgóképkultúra Tanszék. Magyar Televízió Zrt. 2010. 19. Az életmód kultúrája

Az életmód kultúrája

Hankiss Elemér a „Diagnózisok” című könyvében kijelentette, a „magas kultúra” területén nemzetközi viszonylatban is kiemelkedő kultúránk színvonala, a mindennapi élet kultúrájában azonban elmaradott. Ő akkor az utóbbit a viselkedés-kultúra alapján minősítette, a köszönési és megszólítási formák zavaraira, az udvariasság és az egymással törődés elhanyagolására, az önkéntes feladatvállalások hiányaira és a közéleti viták alacsony színvonalára utalva.¹ Látszólag az érvelése megalapozott volt, de figyelmesen átgondolva e megállapításait észrevehető, hogy a kétféle kultúra vonatkozásában nem azonos alapot vett számításba. Az elsónél alkotók teljesítményeit, a másodiknál társadalmi tapasztalatokat vett figyelembe. Ha a „magas kultúra” elsajátításának társadalmi tapasztalatát minősítette volna, aligha mondta volna azt kiemelkedőnek. Így világosabbá válhatott volna – a kettő összefüggése alapján – hogy mi az oka az említett „elmaradottságnak”.

Persze kérdéses, lehet-e általánosítani az ilyen minősítést a társadalom egészére? Valószínű, hogy az életkörülmények eltérő volta az életmódban is megmutatkozik. És nemcsak a különböző társadalmi rétegek közti szintkülönbségre lesz ez jellemző, hanem az egyes területi adottságok másságára is. Ahol kedvezőbbek a gazdasági feltételek, ott az életmód is magasabb szintű lehet. Ezért szerencsésebb itt az ilyen differenciáltságot mellőzve csak arról szólni, hogy az életmód egyes területein mi okozhatja a kulturális szintek alakulását.

Az áttekintés rendszerezettségéhez a következő szükségleteket kell számításba venni: az emberi szervezet fenntartása a táplálkozással, egészségének megőrzése pihenéssel, mozgással, higiéniával, öltözködéssel, életkörülményeinek biztonsága lakásával, annak rendezettségével, emberi kapcsolatainak harmonikus fenntartása, közéleti kiszélesítése, az erkölcsi, jogi szabályok betartása, a személyes adottságok, készségek, képességek fejlesztése az egyén által választott életcélok megvalósítása érdekében. Valamennyit egy kapcsolat határozza meg: az, hogy a természeti alap hogyan alakul át kultúrává. Másképpen szólva: az életmód „a létfenntartás minőségében valósul meg”.²

Mennél fejlettebb ebben a kulturáltság, annál magasabb szintű lesz az ember élete. Ehhez az irányultsághoz kell azonban a tudatos életvitel, az a törekvés, hogy ne legyen valaki ösztöneinek, indulatainak a rabja, s ne kövesse gépiesen a körülötte levő viselkedés-mintákat, gondolkodási sablonokat, hanem igyekezzen önállóan véleményt alkotni, anélkül, hogy abban elfogultság, előítélet, felületesség vezetné. Egyébként megállapítható, hogy az életmód különböző vonatkozásai gyakran egymásba fonódnak, s nem lehet azokat egymástól teljesen elválasztani, mert kölcsönösen meghatározzák egymást.

Általános emberi tapasztalat a táplálkozás és az egészség összefüggése. Mindenki tudja, hogy a szokássá váló mértéktelen evés elhízást okoz, ennek ellenére, kevesebben veszik figyelembe, hogy ennek káros hatása van az egészségre. Hasonló a helyzet az alkohol fogyasztásával; kis mértékben még élvezetet kelt, nagyobb mennyiségben azonban tönkre teszi az ember egészségét. Hasonló kapcsolódást találunk az életmód más területén. Vegyünk egy másik példát: a lakáskultúrát. A lakás olyan tere az életvitelnek, amely állandóságával meghatározza a közvetlen környezet harmonikus vagy diszharmonikus (azaz rendezett vagy rendezetlen) voltát. Ez befolyásolja az ember hangulatát, közérzetét, szokásait is, de nemcsak a tárgyak összehatásával, hanem az ott élő személyek viselkedésével, véleményváltásával is. A család tagjai akaratlanul is meghatározzák tagjainak az életformáját, magatartását, gondolkodását. Lehetnek ugyan közöttük bizonyos különbségek ebben a vonatkozásban, de mégis igazodniuk kell egymáshoz bizonyos mértékig. E folyamat alakulásáról Losonczi Ágnes így írt: „Minél inkább egy helyiségre szűkül le a lakás funkciója, minél szűkebb az élettér, és minél egy-

síkúbb belső berendezése, annál kevésbé differenciálódhat a köznapi életvitel, annál inkább leszűkül a bonyolultabb, gazdagabb élettevékenységek tere és lehetősége. És tartalmilag minél szűkebb a mindennapi éle belső környezetének kerete, annál nagyobb az együtt élőknel a konfliktus gyakorisága és kialakulásának lehetősége. A belső feszültséget a külső szűköség szorítja; és fordítva, minél több teret kapcsolnak be a mindennapi életbe, annál inkább differenciálódhatnak az életvitel funkciói, bonyolultabbá válnak a tevékenységek, jobban igazodhatnak az egyén szükségleteihez, alkalmazkodhatnak az egyéni kedvtelésekhez, könnyíthetnek, egyszerűsíthetnek, szabadabbá vagy szabadabbá tehetnek időben, térben”.³ A lakás nagysága, berendezési tárgyainak minősége persze függ az ott lakók anyagi helyzetétől. De az imént idézett megállapítás arra figyelmeztet, hogy az milyen hatással lehet az emberek viselkedésére.

Egyébként a viselkedés kulturáltsága is kettős értelmű: egyrészt kifejezi az egyén fejlettségét, másrészt pedig a többi emberhez fűződő viszonyát. Noha ez utóbbit mindenütt meghatározzák azok a normák, amelyeket az adott társadalom elvár a hozzá tartozóktól, tapasztalható, hogy ezeket a szabályokat sokan mégsem tartják be. Mi lehet az oka ennek? A régi közösségi életformában az ott élőket szigorú követelmények tartották össze, ha valaki ezektől eltért, nemcsak a közösség büntetését, de a közösségből való kizárást is megkapta. A modern társadalmak differenciált kapcsolatrendszere a viselkedés normáinak betartását is bizonytalanra teszi. Az eltérő helyzetekben sokszor nehéz megítélni, mit kellene tenni, hogy az egyrészt eredményes, másrészt a társadalom elvárásainak megfelelő legyen. Ebből következik, hogy gyakori a szabályszegő magatartás. Nemcsak a bűnelkövetéssel, de a másokkal szemben gyakorolt viselkedéssel is. Udvariatlanság, gorombaság, erőszakosság, a másik fél megvetésének kifejezése – mind a kulturálatlanság jele. Hankiss Elemér egy 1974-ben végzett érték-szociológiai vizsgálatot ismertetve írt arról, hogy arra a kérdésre, milyennek látják a megkérdezettek önmagukat és másokat, a többség „önmagát béketűrő, családszerető, együttérző, vagyis alapvetően szociális beállítottságú, szociális érzelmű embernek tartotta”. Ezzel szemben „embertársaikat viszont meglehetősen önző, anyagi, képmutató, gögös, erőszakos, rosszhiszemű, garázda, modortalan, vagyis alapvetően antiszociális beállítottságú embereknek” mondta. Az önmagukban és másokban felfedezett antiszociális tulajdonságaik aránya nagyjából 1:10-hez volt.

A saját életnek és a többi ember életének eltérő megítélése a környezet gondozottságán is lemérhető. Évtizedekkel korábban számolt be egy könyv erről hazai viszonylatban. Kozma Ferenc írta: „Utcáink piszkosak, szemetesek, közterületeink elhanyagoltak. Új lakótelepeinken is rohamosan nőnek a környezeti ártalmak: a zaj, a por, a levegő egyéb szennyezettsége... A lakóházak belülről lekopottak, egyes munkahelyek zsúfoltak, zajosak. A családi otthonok nagy része célszerűtlenül van berendezve, túlnépesedett, sajnos az újonnan épített lakónegyedekben is... Ez a rohamosan elharapódzó, tömeges kulturálatlanság és piszok rendkívüli módon rontja az egyéni és társadalmi jólétérzet hatásfokát”. Viszont „aki kulturált, igényes környezetben él, annál nem nehéz elérni, hogy munkája során is a minőséget részesítse előnyben”.⁵ A 80-as évek elején rajzolt helyzetkép nem volt mindenütt jellemző, a probléma mégis tipikus volt. Ahogy ma sem mondható, hogy az ilyen állapot teljesen eltűnt volna. Ma is gyakori az utcán eldobált és a környező erdőkben, tavakban felhalmozott szemét, mintha sok ember véleménye lenne: ez már nem tartozik ránk, nem a mi felelősségünk. Persze az is lehetséges, hogy egyesek ezt nem is tartják rossznak, megszokták, hogy gondozatlan környezetben élnek.

Az egyéni és a közösségi lét diszharmonikus voltára vall egy napjainkban rohamosan terjedő divat: a tetoválás. Régen ez a börtönviselt emberek, bűnözők közt volt inkább szokásos. Ma az élsportolók és a szórakoztató zenét játszó közt terjed, jelképezve a különleges képességeiket. Feltehetően őket akarja követni sok fiatal, ám nemcsak a férfiak, hanem a nők között is. Számukra ez olyan megkülönböztetésnek számít, ami kiemelheti őket az emberek többségéből. Csakhogy az ilyen jelek viselése éppenséggel nem az egyéniségről, hanem az

önállótlanról tanúskodik. A tetovált ember nem bízik abban, hogy a tudásával, képességeivel emelkedik ki a nagy átlagból, ezért kell olyan jelzést viselnie, ami – véleménye szerint – rendkívüliségevel pótolja ezek hiányát.

Látszólag nem tartozik az életmód körébe a szabadidő eltöltése, valójában ez mégis jellemző mindenkire, mert nemcsak a lehetőségeit, de az igényeit is mutatja. Néhány évtizeddel ezelőtt találkoztam Budapesten Alan Sapura úrral, aki az Egyesült Államokból érkezett, és az Illinois városában működő egyetem tanára volt. Elmondta, olyan szakembereket képeznek, akik szabadidős intézményeket terveznek, de nem építésként., Azt tanították, hogyan lehet a helyi szükségletek és igények felméréseivel szabadidős programokat készíteni. Elgondolkoztattott, amikor azt mondta: „ti még nem tudjátok, milyen nagy gond a szabadidő”. Először nem értettem, mire céloz, mert ezt mi úgy fogtuk fel, legyen minél több szabadon felhasználható idő, aztán mindenki majd eldönti, mire fordítja. Ha gond van vele, akkor az csak a lehetőségek korlátozottságából adódhat. Akkor vezették be nálunk a munkahelyeken a szabad szombatot, amiről feltételeztük, megnövelheti a művelődésre fordítható időt. Hamarosan csalódnunk kellett, mert az emberek többsége a szabadidőt is munkával töltötte el. Vagy önként vállalt munkával a többlet keresetért, vagy az otthon végzendő házimunkával, esetleg az akkor terjedő szokással, a hétvégi telken, házban szükségesnek mutatkozó munkával. Mások a hétvégét pihenéssel („semmittevéssel”) töltötték, amibe belefért a televízió szórakoztató adásainak nézése is. Művelődésre alig volt igény.

Kezdem megérteni, mire gondolt Sapura úr, amikor azt mondta, „nagy gond a szabadidő”. A képet teljesebbé tette egy amerikai szerző, Christopher Lasch könyve a középiskolákról. „A diákok képtelenek érdeklődni bármi iránt, ami túlmutat a pillanatnyi tapasztalaton”. „A diákok ahhoz szoktak, hogy szórakoztassák őket. Ha unatkoznak, egyet fordítanak a sávváltón, és másik csatornát keresnek a televízióban”.⁶ Ezt olvasva nem volt meglepő egy nemzetközi felmérés beszámolója, amely azt vizsgálta, hogyan függ össze a televízió előtt eltöltött idő az iskolai eredményekkel. A kapott eredmények két ország fiataljainál mutattak ki azonosan nagy időmennyiséget a televízió nézésében: napi 5 órát. Az összehasonlítást azonban nehezítette, hogy amíg Dél-Koreában ez jó tanulmányi eredményekkel párosult, az Egyesült Államokban rosszal. A magyarázatot a nézett televíziós adások tartalma adta meg: a koreai fiatalok többnyire ismeretterjesztő filmeket néztek, amelyek összefüggtek az iskolai tananyaggal, s amelyekről házi feladatot kellett írniuk, az amerikaiak viszont akciófilmeket, szappan-operákat és olyan sportközvetítéseket néztek, amelyekben a fizikai erőnek nagy szerepe volt.⁷

Még komorabb képet festett erről az Egyesült Államokban élő magyar származású Scitovszky Tibor. „A tizenéves iskolások által elkövetett, egyre szaporodó gyilkosságokat sok különböző módon magyarázzák, de az unalmat eddig még senki sem említette a valószínű okok között. Pedig az élhető élethez nemcsak az étel, ital, lakás és a szerelem nélkülözhetetlen, hanem az olyan tevékenység vagy tevékenységek is, amelyekben örömet lelheti az ember.” Az ilyen „érdekes foglalatosságok híján kialakuló unalom is elvezethet az erőszakhoz, mint izgalomforráshoz, a fölös energiák felhasználásának szélsőséges módjához”. „A börtönökben és javítóintézetekben számos interjú készült az iskolából kimaradt, gyilkosságért, rablásért, drogterjesztésért és egyéb bűncselekményekért elítélt fiatalokkal. A megkérdezettek bűnözővé válásuk okai között mindig megemlítették az unalom gyötrelmes érzését és a vágyukat, hogy megszabaduljanak ettől az érzéstől, izgalmasan éljenek, és elismerésre találjanak... Rongálásokot, apróbb tolvajlásokat követnek el magáért az izgalomért, amelyet minden tilosban járó gyerek érez. Amikor ezek a kisebb bűnök büntetlenül maradnak, úgy gondolják, hogy a nagyobb izgalomért komolyabb bűnöket kell megkockáztatniuk. Legtöbbjük valamilyen bandához is csatlakozik, mert így élvezheti a többi bandatag elismerését ‘hőstetteiért’, és dicséretet kaphat ügyességéért, amellyel még a gyilkosságot is meg tudja úszni”.⁸ Scitovszky

következtetése: A szabadidő értelmes kitöltéséhez szükséges képességek kifejlesztése nélkülözhetetlen feltétele a békés és civilizált társadalom létrejöttének, ugyanakkor fontos ellenszere az unalomnak, s így hozzájárulhat az abból fakadó gyilkos következmények megelőzéséhez”.

A tanulságok alapján feltételezhető, hogy az unalom a legszörnyűbb dolgok egyike az emberek életében. Csikszentmihályi Mihály szerint „mindennapi életben az emberek akkor érzik magukat csüggedtnak és elégedetlennek, amikor egyedül vannak és nincs semmi dolguk. Paradox módon, amikor valaki látszólag a legszabadabb, amikor azt teheti, amit akar, akkor válik a legtehetetlenebbé. Ilyen helyzetben a tudat összevissza kóborol, s előbb-utóbb valamilyen fájdalmas gondolatnál vagy kielégítetlen vágynál köt ki. Ilyen körülmények között a legtöbben képtelenek vagyunk összeszedni magunkat, s valami vidám vagy hasznos dologra terelni a figyelmünket... Nincs semmi feladat, nincs semmi cél”.⁹

Mi okozhat unalmat? – kérdezhetjük. A válasz: az ember a valóságnak mindig valamelyik részében van. Környezetéhez állandóan viszonyul, akaratlanul is értékeli benyomásait, azokat kellemesnek, kellemetlennek vagy semmitmondónak találhatja. Ebben a reagálásban merül fel az emberben a kérdés: van-e ebben a változó környezetben, ami számára érdekes, ami arra indíthatja, hogy foglalkozzék vele. Ha igen, akkor az ember aktivizálódik, tesz valamit és vele együtt gondolkodásában is igyekszik tisztázni, mivel is van dolga, mit lehet azzal kezdeni. Az unalom ennek az aktivitásnak a hiánya. Mögötte az húzódik meg: fölösleges bármit is tenni, bármiről is gondolkodni, mert ez a környezet teljesen érdektelen, kár reá időt, erőt vesztetni. Két életkor veszélyeztetett ebben különösképpen: a fiatalok kamaszkora és az idősök nyugdíjas ideje. Az elsőre magyarázatot ad az, hogy ezek a fiatalok kinőttek már a gyermekorból, annak játékaik nem tudják lekötöni az érdeklődésüket, a felnőttkor sajátos igényei pedig még távol állnak tőlük. Szeretnének ugyan már felnőttként viselkedni, de ezt csak külsőségekben próbálják megvalósítani: a dohányzásban, az alkoholizmusban, a szexuális kapcsolatok keresésében. Önállóságukat ebben akarják kifejezni, ehelyett azonban kritikátlanul igazodnak kortársaik csoportjaihoz, amelyekben hasonló problémákkal küzdők vannak. Természetesen a kamaszkor „betegségeit” nem mindegyikük éli át, többnyire csak azok, akik kedvezőtlenebb családi körülmények közt nőttek fel, és nem kaptak elég pozitív példát otthonról. Ők gyakran felnőtt életüket is nehézségekkel és tévutakkal kezdik meg, és kérdéses, hogy ki tudnak-e lépni később azokból. Szabadidős szokásaik tanúskodnak azután arról, eredményesek voltak-e ezek a próbálkozásaik.

Az idősök sajátos helyzete ugyancsak felszínre hozza a szabadidő tartalmas eltöltésének problémáját. Megváltozik a családi helyzetük: megszűnnek a család létfenntartásával összefüggő feladatok (gondoskodás a szükségletek kielégítéséről, a gyermeknevelés stb.), megszakad a velük való együttélésekből származó szorosabb kapcsolat, megszűnik a munkaviszonyuk (ezzel alacsonyabb lesz az anyagi helyzetük), hasonló korú ismerőseik, barátaik közül egyre többen halnak meg (gyengülnek az emberi kapcsolataik). Akik korábban nem alakították ki a szabadidő tartalmas eltöltésének szokásait, azok számára teher lesz ez az időkeret. Már csak azért is, mert az egész élete – az alváson kívül – lényegében „szabadidő”. Simone de Beauvoir írta az idősokról: „Az idős emberek egyik legszembeszökőbb vonása a szellemi étvágytalanság. Az öregség nem egyéb, mint a kíváncsiság hanyatlása.” „A tétlenség elveszi kedvünket az érdeklődéstől, a szenvedélyektől, közönyünk pedig pusztasággá változtatja a világot, amelyben már semmit sem találunk, ami megérdemelné, hogy foglalkozzunk vele. Ránk is, a dolgokra is rátelepszik a halál”.¹⁰

Hasonló gondolatokat fogalmazott meg Popper Péter az öngyilkosságot megelőző viselkedésről. Ennek „elsőként szembeötlő sajátossága az aktivitás jelentős mértékű csökkenése a megszokott életvezetési stílushoz képest. Akinél ez a tünetegyüttes megjelenik, lassanként elhagyja mindennapos szokásait, például nem jár társaságba, kirándulni, moziba, színházba,

koncertre stb., nem főz, inkább hideg koszton él. Lakását elhanyagolja, később önmagát is, kívánnivalók keletkezhetnek a testi tisztaság terén is, egyre nehezebb felkelnie, bármibe is belekezdenie. Hangulata nyomott, kiábrándult, minden lehetőségre azt mondja, „nem érdemes”, „nincs értelme”. Lassan olyan állapotba jut, hogy ha bármit csinál, bármi történik vele, azt lelki fájdalom kíséri. Előfordulhat, hogy agresszíven panaszkodóvá válik, szidja az embereket, a körülményeket, minden rossz a számára, de az is lehet, hogy elcsöndesül, befelé fordul. Esetleg lefogy, aluszékony lesz. Legfontosabb tünet, hogy a jelen ‘kimerevedik’ számára, kihull a múlt-jelen-jövő folyamatosságából, nem látja semmiféle változásnak a jelentőségét, meg van győződve arról, hogy amilyen a jelene, olyan lesz a jövője is”.¹¹

Úgy látszik, a szabadidő tartalmassá tételéhez tevékenység kell. Csakhogy a szabadidő fogalma a munkaidő ellentétéként alakult ki. Ebből pedig az következett, hogy éppenséggel a pihenés a lényege. Ámde ahhoz is kell gyakran valamilyen tevékenység (pl. az olvasáshoz), így tisztázni kellett, melyik tevékenység sorolható a szabadidőhöz és melyik nem. A házimunka például bizonyosan nem és a munkahelyre utazás sem. Van azután sok olyan tevékenység még, amit az ember kényszerűen végez, mint az alvás, a tisztálkodás, a bevásárlás, a betegápolás, ami ugyan önként vállalt és az idejét is az egyén maga határozza meg, mégsem látszik szabadidős elfoglaltságnak. (Egyébként az itt felsoroltakról is elmondható, hogy az idejüket változó, az egyéni elhatározástól és a körülményektől függő.) Erre találták ki a „fél szabadidő” fogalmát, azzal a meghatározással, hogy szabadidős tevékenységnek az tekinthető, amit az ember saját elhatározása alapján pihenésre, testedzésre, szórakozásra, művelődésre fordít. Ezzel azonban még nem tisztázódik eléggé az, mi teszi a szabadidőt igazán hatékonyá. Ha a munkában a változatlanosság megterhelő, akkor a szabadidőben is szükség van változatosságra. Még a legkedveltebb foglalkozás is válhat ugyanis fárasztóvá, ha az egyhangú, önmagát ismétlő. A különböző tevékenység váltogatása, esetleg a helyszín váltása is kikapcsolódást adhat, ráadásul hozzájárulhat ahhoz, hogy az ember a valóságot, az életet sokoldalúan lássa. Az ilyen változatosság akkor is indokolt, ha valaki a szabadidőt kizárólag szórakozással akarja eltölteni, ráadásul úgy, hogy őt szórakoztassák, tehát ő csak passzív élvezője legyen ennek. Érdemes figyelembe venni, hogy a szórakozás „szórt figyelmet” kíván, a benyomások futólagos tudomásul vételét, amelyeket azután hamar el is lehet felejteni. Az ilyen élmények nem hozzák mozgásba a készségeket, képességeket, a valóság jobb megértését sem segítik. Ha van is némi pihentető hatásuk, bizonyos, hogy nem segítik az ember fejlődését.

Érdemes idéznünk erről Széchenyi Istvánnak a fiához írott levelét: „Ma szinte minden művelt ember, ha gazdálkodásról van szó, nyelvén hordja ezt az ismert angol közmondást: Time is money. (Az idő pénz) Valóban nagyszerű mondás, de szerintem nem eléggé kimerítő, mert, ahogy én gondolom – hogy pontosak legyünk – azt kellene mondani: Time is more than money. (Az idő több, mint pénz) Mert a világ ezer példája mutatja, hogy a gazdag, ha koldusbotra jutott, ismét meggazdagodhat, sőt gazdagabb lehet, mint valaha. A pénz stb. tehát pótolható, míg az elfecsérelt idő visszavonhatatlanul elveszett... Valójában csak szánni való, akinek nincs dolga, és csak azt lehet szerencsésnek... bizonyos mértékig boldognak mondani, aki egy adott idő alatt a legtöbb jót és hasznosat tudja végbevinni, sőt megalkotni – de azt meg is teszi”. Mert „nem a nyugalom az emberi élvezetek alapja, hanem a tevékenység”.¹²

Erről szól a Nobel-díjas Szentgyörgyi Albert megállapítása is: „Minden élettelen fizikai rendszer a használatban megy tönkre, viszont az élő rendszereket a tétlenség teszi tönkre, míg a használatban fejlődnek”.¹³ Akkor következik be tehát az élő rendszerek (s így az ember) károsodása, ha azt az időt, aminek a tartalmát és módját – a lehetőségeken belül – egyénileg határozzuk meg, a tétlenséggel azonosítjuk. S hogy mi lehet ennek az ellenkezője, arra a válaszuk: az olyan tevékenység, amiben örömet találunk, és ami hozzájárul a személyi fejlődésünkhöz. (Az ilyen tevékenységet Csikszentmihályi angol szóval „flow”-nak nevezte.)¹⁴

Jegyzetek:

- ¹ Hankiss Elemér: Diagnózisok. Magvető Kiadó. 1982.
- ² Losonczi Ágnes: Az életmód az időben, a tárgyokban és az értékekben. Gondolat Kiadó. 1977. 323. o.
- ³ Uo. 415. o.
- ⁴ Hankiss Elemér: Érték és társadalom. Magvető Kiadó. 1977. 265-278. o.
- ⁵ Kozma Ferenc: Az emberi tényező a gazdasági fejlődésben. Kossuth Könyvkiadó. 1981. 237-240. o.
- ⁶ Lasch, Christopher: Az önimádat társadalma. Európa Könyvkiadó. 1996. 239. o.
- ⁷ A túlsó part messze van. Tudományos konferencia a funkcionális analfabetizmusról. 1996. 28-29. o.
- ⁸ Scitovszky Tibor: Az unalom – miből fakad, és hová vezet? In: Daubner K. – Horváth S. – Petró K.: Kultúragazdaságtani tanulmányok. AuLA Kiadó kft., 2000. 362 és 369. o.
- ⁹ Csikszentmihályi Mihály: A fejlődés útjai. Nyitott Könyvműhely. 2007. 54-55. o.
- ¹⁰ Beauvoir, Simone de: Az öregség. Európa Könyvkiadó. 1972. 720. o.
- ¹¹ Popper Péter: Fáj-e meghalni? Saxum kft. 1999. 74-75. o.
- ¹² Gróf Széchenyi István intelmei Béla fiához. Magvető Könyvkiadó. 1985. 86-87. o.
- ¹³ Szentgyörgyi Albert: Válogatott tanulmányok. Gondolat Kiadó. 1983. 97. o.
- ¹⁴ Csikszentmihályi Mihály: Idézett mű 290-291. o.

A műalkotások aktív befogadása

Egyre gyakrabban állítják egyesek, hogy megszűnt a különbség a tömegkultúra és a magasabb igényeket kielégítő elit-művészet között, ma már ezek elválaszthatatlanul fonódnak egymásba. Tény, hogy a látványosság és az izgalomkeltés módszereit a „magas” művészet alkotói is hasznosítják, mert nem akarnak szélesebb körű érdeklődés nélkül maradni. A tömegkulturális termékek azonban sohasem alkalmaznak mélyebb gondolatokat, mert lényegük, hogy az élet felszínén maradjanak, és szórakoztassanak. Persze a „magas” művészet is lehet szórakoztató, de nem mond le arról, hogy közben gondolkodtassa is a befogadóit. A tömegművészet ezt nem vállalja, mert célja, hogy azokat is lekösse, akik mélyebb gondolkodásra nem képesek vagy nem hajlandók. Ha tehát a befogadói igényeket nézzük, látható, hogy a kétféle művészet közt a különbség el nem tüntethető. Már csak azért sem, mert a céljuk is más: a tömegkultúrát kínáló célja az eladhatóság, az üzleti haszon, a magas művészetnél ez mellékes szempont az értékkeremtés és értékközvetítés szándéka mögött.

Hans Georg Gadamer szerint az értékes művészet három fogalomra épül: játék, szimbólum, ünnep.¹ Értelmezésükhöz megemlíti a különbséget a régi és az új művészet között. A régi a külső valóságot akarta ábrázolni, még akkor is, ha ideális világot jelenített meg. Alkalmazott jelképei nem változtak, azokat mindenki megérthette. A 19. században azután a művész már a saját érzéseit akarta kifejezni a valóságról. A művek megértését ekkor már egyrészt a fokozott individualitás, másrészt az egyénileg kialakított kifejezőmód is nehezítette. A művek lényege az érzékelhető látszat mögé került, így akarta kifejezni a mű általános érvényét. Az elrejtett „igazságot” a művekkel ismerkedőknek fel kellett tárniuk, hogy megértsék, ami csak sejthető. Az eljárás nehézsége abban volt, hogy nem azt kellett kitalálni, mit mond a művész, hanem azt kellett keresni, hogy a befogadó számára mit mond a mű. Ehhez mindenkinek a saját érzéseit kellett belevinni a mű adta élménybe, és ezen át kellett érzékelni azt, ami általános érvényű. Gadamer szerint ehhez ugyanolyan spontaneitás kell, mint amilyen a művész alkotta meg a művét. Az értékes mű ezt azzal teszi lehetővé, hogy megszólítja a befogadót, és keretet ad a hozzá kapcsolódó átéléshez. Nem lehet önkényes, amit a befogadó érez és gondol, végig a műnél kell maradnia. Ám a jó minőségű alkotás elegendő játékeretet ad az átéléshez, sőt egy mű annál értékesebb, minél több értelmezési lehetőséget kínál.

A szimbólum annyiban járul hozzá ehhez, hogy megjeleníti, „jelenlévővé teszi” a mű lényegét. Nem úgy, hogy illusztrálja annak gondolati magvát. A szimbólum eredeti jelentése olyan egység, ami ketté tört. Jelentése is csak léttöredék, amit tehát teljessé kell tenni, ki kell egészíteni. Ezért a mű „együttjátszást” igényel, ugyanolyan aktivitással a befogadás közben, mint ahogy az a mű alkotása közben történt.² Gadamer érdekes hasonlattal mutatja be, mit jelent az együttjátszás. A teniszjátékosok egymást váltva ütik egymásnak a labdát, közben a nézők fejük mozgásával kísérik a labda menetét. Ők fizikai értelemben nem vesznek részt a játékban, érzelmileg, gondolatilag azonban igen, ezt a fejük mozgatása, oda-vissza fordítása árulja el. A művészi alkotással szembe kerülő ember sem része az alkotás folyamatának, átélésével azonban bizonyos fokig mégis részesedik benne, amikor önmagában újratereget a művet. A befogadás közben persze a befogadóban meglevő tudati tartalom is jelen van, s a megfigyelt mű átélésével fonódik össze. Gadamer szavaival: „A művészetből hozzánk szóló létbőséget vagy igazságot egyfelől a feledés, a feltárás, a megnyilvánítás, másfelől pedig az elrejtettség, a rejtőzködés kettősségében tudjuk felfogni”.³ Az ellentétek egységéből következik, hogy a szimbólum lényege pusztán értelmileg nem érhető el, mert „önmagában hordozza a jelentését”.

A teniszre utaló szellemes hasonlat juttathatja eszünkbe Antonioni „Nagyítás” c. filmjének záró jelenetét. Története, hogy a film központi alakja, egy fotós fiatalok csoportjával

találkozik, akik közül kettő teniszezni kezd. Játékukban azonban nincs labda, kezükben nincs ütő, csak a mozdulataik utánozzák a játékot. Társaik a pályát övező kerítésen kívülről nézik őket, és fejükkel kísérik a feltételezett labda menetét. A fotós figyelni őket. Egyszer azt látja, hogy a játékosok imitálják, mintha a labda a pályán túl repült volna, és várakozva néznek őrá. Kis habozás után odamegy, ahová a tekintetek szerint a labda esett, lehajol, kezébe veszi az elképzelt labdát, és megjátszva az ehhez szükséges mozdulatot visszadobja nekik a „labdát”, azaz a semmit, akik azután tovább folytatják a játékot. A fotós, mint néző tehát tevőlegesen bekapcsolódott a játékukba, elfogadta annak képzeletbeli voltát, s így azonosult velük. A film jelenete tovább vitte Gadamer hasonlatát, mert itt az egész esemény a képzelet játéka, bár valóságos szereplőkkel történik meg. A jelenet szimbolikus jelentése akkor válik érthetővé, ha összekötjük az előzményeivel. A fotós egy parkban lesz figyelmes egy furcsán viselkedő párra. Felvételeket készít róluk, majd azokat otthon előhívja. A fényképen még gyanúsabb lesz a fölvetett jelenet. Kimegy a parkba, hogy megnézzze, mi van ott. Egy bokor alatt fekvő halottat talál. Elmegegy a gépéért, de mire visszatér, a hulla eltűnt. És ő nem tudja, jól látta-e azt, amit előzőleg látott, vagy csak a képzeletében jelent meg az. Nincs rá bizonyítéka, mert a felnagyított képeket a filmmel együtt elvitte valaki. Egyébként a teniszjátékba feledkező fiatalok nemcsak azzal idézik fel a valóságot és a képzelet egybetűnését, amit a jelenet bemutat, hanem azzal is, hogy az arcuk fehérre festett, akár a cirkuszi bohócoké, mintha a film ezzel is érzékeltetni akarta volna, nem közönséges viselkedésről van szó. Amit látunk, az kívül van a megszokott, közönséges élet élményvilágán.

Gadamer tanulmányának harmadik kulcsfogalma az ünnep ugyancsak személyes kapcsolatot feltételez, mint a játék és a szimbólum. Kérdés, hogy más rokon vonás is van-e közöttük? Gadamer erre igennel felel. Megemlíti, hogy a régebbi korok és a kezdetleges kultúrák még művészi módon tudtak ünnepelni. A modern társadalomban már eltűnt ez a képesség, bár az ünnepek szokásos formái megmaradtak. Bennük ott rejlenek az ünnep lényeges sajátosságai. Ezek elsősorban az ünnep időszerkezetében találhatók meg. Az ünnepnek ugyanis „saját ideje” van. Ideje abban különbözik a köznapok idejétől, hogy megalkotja az időt, „elidőzésre készíti bennünket”. Az ünnepet „fokról fokra” be kell járni, részleteiben tudatosítani. Ugyanez kell a műalkotásokhoz is. A velük való találkozás sem szorítkozhat futó pillanatokra. Meg kell érteni, hogy a műalkotás szerves egység, minden részlete egy középpont körül rendeződik el. Megértése ezért állandó viszonyítást követel, a részek egymásra és a mű egészére történő vonatkoztatását. Az ilyen reflektáló gondolkodás abban az értelemben is túljut az egyszerű reprodukción, hogy a mű életre keltéséhez érzéseink és képzelőerőnk szükséges. A mű átélésében „egymástól távolodó és egymással feszülő” tényezőket kell közel hozni egymáshoz, velük együtt a múltbelit és a jelenlevőt is. A befogadó ennek köszönhetően lesz képes meglátni „a mulandóban a maradandót”.⁴

Egy képzőművészeti példán érzékelhető, hogyan is történik az alkotó jellegű befogadás. „A műalkotás eredete” c. könyvében Martin Heidegger elemzi Van Gogh festményét, „A parasztasszony cipője” című képét. „Mitől lett ez műalkotás?” – kérdi – hiszen csak egy közönséges tárgyat ábrázol, amelynek csak az eszköz-létét ismerjük fel az első látásra. Azt, hogy mire alkalmas, mire használhatták? A művészet azonban többet mond róla. Nem egyszerűen azt közli, hogy mi az, amit látunk, hanem azt is, ami eszköz-létének a lényege, mélyebben rejlő „igazsága”. Ezt felismerni, megérteni csak az átélés közben feltáruuló „el nem rejtettség” révén lehetséges. Úgy, hogy az a befogadó tudatában „működésbe lép”, megmutatva, mi ennek a műnek a lényege. Megérthetjük, hogy a kép nemcsak megjelenít egy dolgot, nem marad meg hasznosságának érzékeltetésénél sem, hanem megragadja azt, ami használat közben a tárgyat megeleveníti. Így: „A lábbeli kitaposott belsejének tatóngó sötétjéből a munkásléptek fáradtsága lép elénk. Az otromba lábbeli megszokott súlyosságában benne sűrűsödik a lassú járás szívóssága a szántó föld messze nyúló, örök egyforma barázdái között, amelyek fölött ott süvít

a zord szél. Bőrébe beívódott a föld zsíros nyirka. A cipőtálpak a mezei út elhagyatottságát láttatják az ereszkedő alkonyatban. A lábbelin ott remeg a föld rejtett hívogatása, gabonaajándékának csendes érlelődése és érthetetlen lemondása önmagáról a téli föld sivár kopárságában. Ezt a lábbelit áthatja a panasztalan aggodalom a biztos kenyérért, az újra átvészelt ínség szótlan öröme, a szülés jöttén érzett remegés, és a halál fenyegetésében kelt reszketés. A földhöz tartozik ez az eszköz, és a parasztasszony világa őrzi meg. Ebből a megőrzött odatartozásból kel életre önmagában nyugvón az eszköz”.⁵

Heidegger figyelmeztet arra, hogy mindezt „nem belelátja” a képbe, a cipő használat közben érvényre jutó megbízhatóságához ez szervesen hozzátartozik. „Csak e megbízhatóságot szem előtt tartva mutatkozhat meg az eszköz a maga igazságában”. „A műalkotás tudunkra adta, mi is igazán a lábbeli. A legrosszabb önámítás lenne azt hinni, hogy leírásunk szubjektív cselekvésként a képet először kiszínezte, és csak azután helyezte mindezt bele. A mű semmiképpen sem az eszköz szemléltetésének módja. Sajátos módon csak a mű által és csak a műben került napvilágra az eszköz eszközléte”.⁶ E megállapítás megértését segíti, ha figyelembe vesszük, hogy Heidegger három fogalmat állít szembe egymással: a dolgot, az eszközt és a műalkotást. A valóságban minden létező tárgy tulajdonképpen dolog. Ha ezt az emberek megformálják, hogy használatra alkalmassá tegyék, akkor eszköz lesz belőle. Az eszköz azonban nemcsak az alkalmazhatóságot jelenti, hanem azt is, ami használat közben az emberi cselekvéssel társul hozzá. És amit a művészet tud kifejezni. Erről Heidegger így ír: „Valahányszor a parasztasszony késő este elnehezült, de egészséges mozdulattal félreteszi a cipőket, és valahányszor még sötét virradatkor érettük nyúl, mégis mindig tudja ezt különösebb figyelmeztetés nélkül”. E többletet fejezi ki átható erejével Van Gogh festménye, és ez teszi élővé a művet. Ami azonban csak akkor elevenedhet meg, ha a művel ismerkedők tudata aktivizálódik.

Arra gondolhatnánk, hogy Gadamer és Heidegger rokon álláspontja, az „életfilozófia” eleveníti meg ilyen mélyen a befogadás folyamatát. Kétségtelen, hogy mindkettejük leírása művészi erejű, és feltételezhetjük, hogy a művészetet befogadók többségénél ez nem ennyire intenzív, még akkor sem, ha valóban átélik, amit látnak. Mégis érdemes tudomásul vennünk a befogadás elmélyültségét szükségesnek tartó véleményt, ha megértjük, hogyan is kapcsolódik össze az alkotás és befogadás folyamata a művészetben. Poszler György így foglalja össze ezt: „Az alkotóban, az életben élve és elemeit, konfliktusait érzékenységgel átélve, az élet valamely összetevője művészi élménnyé válik. A művészi élmény pedig az alkotás – bonyolult-összetett folyamatában – művészi alkotássá kristályosodik. Az alkotás útja tehát az élettől az élményen keresztül a műhöz vezet. A befogadóban a művészettel ismerkedve és egyes alkotásait – elemeit – befogadói érzékenységgel felfogva befogadói élménnyé sűrűsödik. Ez az élmény azután a befogadás ugyancsak bonyolult-összetett folyamatának eredményeképpen – persze sok áttételen keresztül – élettartalommal és életvitellé, esetleg az előzővel szembeállítva megváltozott élettartalommal és életvitellé válik. A folyamatok tehát ellentétesek. Az alkotás az élettől az élményen át a műhöz, a befogadóé a műtől az élményen át az élethez vezet”. „A kiindulás és a végpont az élet, a csomópont az élmény”.⁷

Alkotó tevékenység és aktív befogadás elválaszthatatlan kapcsolatáról írt korábban Benedek Marcell is, amikor megállapította: „Az író műve még nem készült el azzal, hogy megírták és kinyomtatták... Az irodalmi műbe is csak akkor költözik élet, ha van, aki el tudja olvasni... Az olvasás művészet, de éppoly kevésbé művész mindenki, aki olvas, mint ahogy a tintafogyasztók sem mind íróművészek. Az olvasás művésze az, akiben a megformálás adományán kívül minden megvan, ami az író íróvá teszi”. Ez az adomány „tanulással, elmélyedéssel, tudatosítással fejleszthető”.⁸

Irodalmi példákkal érzékeltethető, hogy egy mű megértése több, mint annak tudomásul vétele, mit ábrázol, mi történik benne. Az elsőként kiválasztott példa Walt Whitman pár soros költeménye, amelyhez Kosztolányi Dezső adott magyarázatot. Íme a vers: „Asszonyok ülnek vagy mennek – egyikőjük öreg, másuk fiatal – szépek a fiatalok, de az öregek még szebbek”. Kosztolányi erről így ír: „Aki ezt hidegen, pusztán az eszével olvassa, elkacagja magát... Ez a bíráló az egész költeményt sült számságnak tartja. Ebben – a maga szempontjából – igaza is van. A fiatal asszonyok arca rózsaszín, fogsora hibátlan. Általában szebbek, mint a töpörödött, foghíjas anyókák. De ennek a bírálónak még sincs igaza. Nem úgy közeledett a vershez, ahogy kellett volna. Hiányzott belőle az áhítat, az a tudatos öncsalás, amely nélkül nincs költészet, és nincs olvasó sem. Mihelyt megtalálja ezt, megtalálja azt a hangkulcsot is, mellyel helyesen olvashatja a szöveget. Akkor egyszerre feltárul majd előtte mélyebb és magasabb jelképes értelme. A szépséget nemcsak kilószámra mérik. Másképp is lehet azt tekinteni, mint a fodrászműhelyekben s a nemzetközi szépségversenyeken. Azok az öregasszonyok, akikről Walt Whitman szól, tele vannak lélekkel. Homlokukat megnevesítette a fájdalom. Fáradt, kihamvadó szembogarukban az emlék izzik, a jóság és tudás. Mellettük a fiatalasszonyok valóban színtelenek, üresek és tartalmatlanok. Minderről egy árva szó sincs a költeményben. Ott csak egy vakmerő állítást olvasunk, azt, hogy a fiatalasszonyoknál szebbek az öregek. Ez első pillanatra ostobaságnak látszik, vagy valami rossz tréfának, képtelenségnek. Meg is hökkent bennünket. Hevesen ellentmondunk neki. De ugyanakkor – szinte az ellentmondás lendületében, a tiltakozás hatásaként – buzogni kezd bennünk az érzés. Ez az érzés maga a költemény. A költemény nem papíron van, hanem bennünk. Mi alkottuk meg, csaknem önkényesen. A szöveg csak ugródeszkaül szolgál. Szavai többek annál, amit hétköznapon jelentenek. Elrendezésükben titkos értelmet fedezünk fel. Fölöttük, alattuk, mögöttük pedig az érzések, gondolatok, az erkölcsi ítéletek titkos zenéje zendül meg. Egy csoda történt. Megszületett a szépség”.⁹

Kosztolányi szavaiból elsősorban arra érdemes figyelni: a szépség ebben a versben jelképes jelentésű. Nem azonos tehát a szó köznapi használatával. Áttételes jelentése érzelmekkel fogható fel, érthető meg. Ez nem automatikusan kerül felszínre, befogadói aktivitás kell hozzá. Így bontakozhat ki a vers értéke, ami felszínes megközelítésben rejtve marad. Némileg más a helyzet egy prózai műnél, de a felületes olvasás itt sem elég. A választott példa Friedrich Dürrenmatt svájci író elbeszélése. Története egyszerű, a tanulsága mégis mélyen fekvő, az emberi élet értelmére vonatkozó. Egy fiatalember vonatra ül, Zürichbe akar menni az egyetemre, ahol tanul. Az útvonal ismerős, eleinte úgy látszik, az utazás problémamentes. Egyszerre ez az utas különös dologra figyel fel: A vonat alagútban halad, de az alagútnak nincs vége. Emlékezete szerint ilyen esemény korábban sohasem történt, bár a vonat akkor is átment alagutakon, de azok rövidebb ideig tartottak. Arra gondol, talán rossz vonatra szállt. A kalauz azonban megnyugtatja: a vonat Zürichbe tart. Az utasok nyugodtak, békésen társalognak egymással, néhányan olvasnak vagy szenderegnek, az alagúttal senki sem törődik. A nyugtalan fiatal a vonatvezetőt kérdezi meg, mit tud erről az alagútról. Ő bevallja, maga sem érti, hogyan jutottak ebbe az alagútba, de hát „sínen haladunk, az alagútnak tehát vezetnie kell valahová. Semmi sem bizonyítja, hogy valami nincs rendben, kivéve persze, hogy az alagút nem ér véget”. A kérdezőt ez nem nyugtatja meg, kéri a vonatvezetőt, hogy állítsa meg a szerelvényt. A vészfék azonban nem működik. Ezért a fiatal utas a vonatvezetővel előre megy, hogy a mozdony vezetőjétől kérjenek felvilágosítást. Megdöbbenve látják, hogy a vonaton nincs mozdonyvezető, a vezetőfülke üres, a sebességmérő viszont egyre nagyobb sebességet mutat. Meg kell érteniük, hogy a vonat gyorsuló iramban rohan a pusztulás felé.

A felületes olvasó közlekedési katasztrófát lát ebben a történetben. A véget nem érő alagút számára semmit sem jelent, jelképes értelmét nem tudja – de nem is akarja – felfogni. Pedig

ezzel tudná megérteni, miről van szó. Ez a vonat az emberiség sorsát fejezi ki; a véget nem érő alagút miatt nem vesszük észre a nyugtalanító jeleket, amelyek a környezet szennyezésével és más hasonló globális problémákkal a létünket veszélyeztetik. Mindenkit megnyugtat az a tudat, hogy „sínen vagyunk, az alagútnak tehát vezetnie kell valahová”. Hogy hová, az nem érdekes, ha eddig megvoltunk valahogy, ezután sem várható nagyobb veszély. S ha lesznek is káros jelenségek, azok elhárítása sokak szerint nem rájuk tartozik. Az emberek többségét jellemző közömbösség az emberiség egészét érintő problémák megoldatlansága iránt, – erről szól Dürrenmatt képletes története. Ez azonban csak azoknak lesz érthető, akik hajlandók elgondolkodni az olvasott történet tanulságairól.

A következő történet távolabb van tőlünk. Egy afrikai országról szól. Gabriel I. G. Okara nigériai író regényének központi alakja egy fiatal ember, aki Európában tanul az egyetemen, majd hazatérése után elhatározza, segíti elmaradott körülmények közt élő népét, hogy fejlődni tudjon. Állandóan olvas, és keresi, mi miért történik, és mi lehet az élet értelme. Ezzel váltja ki a törzs vezetőjének ellenszenvét, és azt a gyanút, hogy a helyére tör. Ez a vezető elterjeszti, hogy ennek az embernek „baj van a fejében”, meg akarja változtatni a régi szokásokat, azt akarja, hogy mindenki önállóan gondolkodjék, mit sem törődve a régi hagyományokkal. Náluk azonban a közösség érdekében mindenkinek egyformán kell gondolkodnia, úgy ahogy „a nép tiszteletre méltó vezére” meghatározza. Aki ezt nem fogadja el, azt ki kell zárni a közösségből. A nép egyetért ezzel, mert azt vallja, „nem akarunk tudni a dolgok mélyéről, olyanok akarunk maradni, mint amilyenek eddig voltunk”. Nem akarjuk, hogy „felkavarják a levesünket, ahogy azt a fazékban teszik”. A törzs vezetőjének biztatására el is zavarják a lázítót, és amikor ő mégis visszatér közejük, hogy felvilágosítsa népét, megölik. A tragikus történet végén egyedül egy nyomorék öreg mondja ki: „kimondott szavaid nem hálnak meg”. És elindul, hogy most már ő terjessze az igazságot.

Hihetnénk, hogy ilyen események csak ott történnek meg, ahol az emberek tudatlanságban élnek, és az életüket a régóta meglevő szokások irányítják. Felfedezhető azonban a történet alakulásában néhány részlet, mely a modern társadalmakra is jellemző. A maradiság ott sem ismeretlen, és az erre építő hatalom jellemző módon ellenségnek kiáltja ki azokat, akik a társadalomban ésszerű változásokat akarnak, elsősorban a képzettség növelésével. Az önálló gondolkodás elterjesztése itt is akadályokba ütközik, és nemcsak a társadalom irányítását végzők részéről, de azok részéről is, akik félnek minden újítástól, mert az kényelmetlen számukra, és növeli a bizonytalanságot. Az ilyen problémák azután nemcsak a közéletben fordulnak elő. Ezt bizonyítja, amit Dorwin Cartwright amerikai pszichológus ismertet a dolgozó felnőttek továbbképzésével kapcsolatban. „Egy tanfolyam gyakran élénk érdeklődést ébreszt a résztvevőkben, fejlett közösségi szellemet, lelkesedést vált ki belőlük, és sokakban megerősíti azt az elhatározást, hogy amint visszatérnek a munkahelyükre, mindazt a csodálatos elgondolást, amit hallottak, feltétlenül megvalósítják. De mi történik a visszatérésük után? A tanfolyam résztvevője rájön, hogy a munkatársai nem osztják a lelkesedését. Megérti, hogy elbátorítóan nehéz feladat mások reményeit és cselekvési módját megváltoztatni. Ha nem is tudja világosan, de talán sejti, hogy egészen más lenne a világ, ha csak néhány olyan ember lenne körülötte, akikre átragadhatna a lelkesedése, akik hasonlóan gondolkodnak, mint ő, akikkel együtt tervezhetné meg a dolgokat, együtt értékelhetné erőfeszítése következményeit, és akiktől érzelmi és motivációs támogatást kaphatna. Az a megközelítés, amely a képzés feladatát pusztán az egyén megváltoztatásában látja, a képzés résztvevőjét – bizonyos pozitív eredmények ellenére – nagymértékben demoralizálja, kiábrándítja és inkább kudarcélményt vált ki benne”.¹⁰ A kudarc nyilvánvalóan annak a következménye, hogy a képzett egyén nem tudja elfogadtatni munkatársaival a dolgok „másképpen látását”, szakítást azzal a beidegzettséggel, hogy ami megszokott, az szükségszerűen létező és helyes. Azonban nemcsak az ilyen maradiság akadályozza az ésszerűsítést, hanem az a meggyőződés is, hogy az újítás a

feltalálók és tudósok kiváltsága, az átlagember ne próbálkozzék vele. Ez a tanulság persze nemcsak a felnőttek képzésére vonatkozik. Legalább annyira figyelmeztető, hogy minden korszerűsítő szándék megbukhat a változásokat ellenzők többségén, ha tőlük is változást várnak a gondolkodásukban és a cselekvésük módjában.

Jegyzetek:

¹ Gadamer, Hans-Georg: A szép aktualitása. T-Twin Kiadó. 1994. 11. o.

² Uo. 43. o.

³ Uo. 54-55. o.

⁴ Uo. 73. o.

⁵ Heidegger, Martin: A műalkotás eredete. Európa Könyvkiadó. 1988. 57-58. o.

⁶ Uo. 58-60. o.

⁷ Poszler György: Katarzis és kultúra. Tankönyvkiadó. 1980. 70. o.

⁸ Benedek Marcell: Az olvasás művészete. Gondolat Kiadó. 1970. 9. o.

⁹ Kosztolányi Dezső: ÁBÉCÉ. Gondolat Kiadó. 1957. 22-23. o.

¹⁰ Cartwright, D.: A csoportdinamikai elmélet néhány alkalmazási módja. In: Pedagógiai szociálpszichológia. Gondolat Kiadó. 1976.

Mit kezdetünk a nyitott művek értelmezésével?

Az alkotó és befogadó viszonya történelmileg változott. A korábbi időkben a szerző azt szerette volna, hogy műve befogadói azt úgy értelmezzék, ahogyan ő megcsinálta, ezért zárt formát hozott létre. Az egységes értelmezés érvényesült is azokban a korokban, amikor a gondolkodás és a magatartás a helyileg egységes tudat függvénye volt. Amikor azonban fokozatosan érlelődött az individualizálódás, a zárt formájú művek felfogása már eltérő lehetett. Umberto Eco ezt így fogalmazta meg: „az egyes ingerek közti kapcsolatok megértésének aktusába minden műhasználó beleviszi konkrét egzisztenciális helyzetét, egyedien kondicionált érzékenységét, műveltségét, ízlését, preferenciáit és személyes előítéleteit, és ily módon egyéni nézőpontja szerint ítéli meg az eredeti formát”.¹ Eco szerint ez már a középkorban is így történt, amikor a művek meghatározott világnézetet és életfelfogást tükröztek, azokat tehát látszólag egyértelműen kellett felfogni. Ennek ellenére a műveknek akkor is volt bizonyos nyitottságuk, az olvasó számára „minden mondat, minden figura több jelentésdimenzió felé nyitott, ezeket neki kell felfednie, sőt ő választja meg a beállítottságának leginkább megfelelő olvasati kulcsot, és a kívánt jelentésben használja a művet”. Ez azonban még nem a használat szabadsága, mert a többféleség „a mereven előre rögzített opciók szabályozott szóródása”.² A 19. századtól kezdve ezt fokozatosan váltották fel a nyitott művek, amelyekben „a szerző befejezendő művet kínál a használónak”, és ez olyan lehetőség, amellyel „kinyílik egy mű”. A különböző értelmezés „produktív kiegészítésekre ad lehetőséget, eleve irányt szab a strukturális energiák játékanak... és ez a játék akkor is megvan a műben, ha nem befejezett, illetve, ha sok és sokféle vég alakot kaphat”.³ Ebből következik, hogy ezeket a műveket mindenki már saját felfogására jellemzően veszi át, önmaga elképzeléseit, meggyőződéseit vetíti bele abba, tehát az olvasmány csak kiinduló pont számára, hogy a valóságra vonatkozó nézeteit így megerősítse. A romantikát lezáró szimbolizmusban – elsősorban Franz Kafka műveiben – már egy „általánosan elismert törvények szerint rendezett világ helyére olyan világ lép, amely... többértelműsége alapszik”. A művek értékét is az adja meg, ha egy mű „a lehetséges jelentések sokszorozódását kínálja”.⁴ Ez új kapcsolatot jelent az alkotó és a közönsége között, amelynek a lényege, hogy közöttük kommunikatív viszony alakul ki. Ezt Gadamer is szükségesnek látta, amikor kijelentette: a modern művészet ma már „nem a közönség szócsöve, hanem legsajátabb önkifejezése révén megteremti saját közönségét”, egy olyan közösséget, mely a műalkotás nyelvének elsajátításával lehetővé teszi, hogy „minden esetben közös teljesítményről” legyen szó.⁵

A nyitott művek befogadása azonban mégsem egyértelmű. Ha igaz az, hogy az olvasó belevetíti saját valóságglátását, akkor bizonyos, hogy az adott mű aktív elsajátítása különböző minőségű lesz még egy értő közönségen belül is. Példa rá Graham Greene regénye, az „Utazás nagynénémmel”, melyet egy fővárosi könyvtár olvasóköre vitatott meg az utóbbi években. A jelen levő idős hölgyek szerint ez a könyv szép szerelmi történet, melyben a regény fő szereplője, egy hetvenöt éves hölgy beutazza a fél világot, hogy megtalálja régi szerelmét, Mr. Viscontit. Ám ez az úr nagystílú szélhámos, akit még háborús bűnnel is gyanúsítanak, ezért az Interpol körözi, és akinek az életelve, hogy „a világ jövője a patkányoké”, „minden azon múlik, ki az ügyesebb”, ki tud becsapni másokat. A nagynéni eleinte csak azért utazik, mert élvezni akarja az életet, nem sajnálja magától a jó italokat, nagyvonalúan költekezik, és noha sohasem ment férjhez, mindig volt férfi barátja. Útközben csempészettel szerez pénzt költségeinek a kiegészítéséhez, tehát nem veti meg az ilyen ügyleteket sem. Igaz, hogy az utazása végén – amikor dél-Amerikában megtalálja keresett barátját – kijelenti: „Az utazás csak pótlás volt valami helyett, sose akartam volna utazni, ha mellettem lett volna Mr. Visconti”.

Ezek után kérdéses, valóban mellékes szál-e ebben a regényben az utazás, ahogy az idős hölgy megjegyezte? Miért került ez a szó a regény címébe? Figyelmesebb olvasással észre vehető, hogy az utazás többször is áttételes értelemben jelenik meg itt. Még az idős nő is úgy látja, hogy utazás közben „új tájak, új szokások, felhalmozódó régi emlékek” kerülnek elének, és a hely változtatása teszi az életet tartalmassá. Megemlíti egy rokonát, Jo bácsit, aki nagybetegen úgy akarta pótolni a korábban elmaradt utazásait, hogy egy 365 szobás palotáról álmodozott, ahol naponta más szobába költözne, és így az élete „a végtelenbe nyúlik”. Amikor végül is egy romos kastélyba költözhet, ahol ötvenkét szobát alakítanak ki számára, hetenként vonszolja át magát egyikből a másikba a változtatás kedvéért. A gutautés a két utolsó szoba közt éri, mégis boldog, mert „utazás közben halt meg”. Az ilyen részletek megengedik azt a feltételezést, hogy ez a könyv az emberi életről szól az utazás áttételes jelentésében, s ha benne érdekes alakok és érdekes események jelennek is meg, az csak arra szolgál, hogy elgondolkodjunk: igaz-e, hogy ebben a világban a szélhámósok érvényesülnek? Ha igen, ne csodálkozzunk, hogy őket szeretik. Graham Greene nem ad határozott választ erre, története ironikusan ábrázolja a szereplőit, úgy, hogy még mosolyoghatunk is rajtuk.

Eco a nyitott mű egyik példájaként Brecht „Galilei élete” c. drámáját említi meg. A művet nem értelmezi, de igazat kell adnunk neki, az valóban többféle értelmezés lehetőségét kínálja. A közvetlenül adódó értelmezés szerint ez a mű a tudományos haladás és a középkori maradiság ellentétét mutatja be, amikor az inkvizíció arra kényszeríti Galileit, hogy vonja vissza tanait a földközpontú világkép cáfolatáról. Walkó György Brecht életrajzában „a tudós felelősségének drámájaként” jellemzi a Galileit, amely szerinte is „a régi és az új harcáról szól”.⁶ A dráma hőse eleinte még „feltétlenül hisz az ész győzelmében”, noha a firenzei udvar tudós csillagászai gúnyosan cáfolják a megfigyeléseit. Ők régi dogmákat ismételnék, a tapasztalatokat nem veszik figyelembe, és még Galilei távcsövébe sem hajlandók belenézni. A dráma második felében Galilei kénytelen megalkudni ellenfelei előtt. Megretten a vallató inkvizítorok kínzóeszközeinek látványától. És amikor később átadja tanulmányát az egyik tanítványának, hogy juttassa el azt külföldre, bevallja, gyenge volt, „fél a haláltól”, ezért vonta vissza a tanait. Walkó szerint tehát a mű külföldre juttatását sem hősiességszerű elszántság, hanem a hiúság motiválta. Ami azt a tanulságot fedi fel: „az igazság győzelme nincs erkölcsi feltételekhez kötve... nem feltétele sem a hősiesség, sem a tudatos megalkuvás”. A közhittel ellentétben Galilei nem emberfeletti hős, csak esendő ember az erényeivel és gyengeségeivel együtt. Ezért rendítheti meg a darab nézőjét.

Figyelmesen olvasva a szöveget azonban más lényeges részletek is felfedezhetők. Brecht nemcsak műve főszereplőjét akarja bemutatni, hanem azt a társadalmi környezetet is, amelyben él, s amely érzékelteti, miért marad a tanítása visszhangtalan. Galileinek meg kell küzdenie azzal a meggyőződéssel, amely kétségbe vonhatatlannak tartja azt, amit lát. Ezzel szemben meg akarja értetni, hogy „2000 esztendeig hitte az emberiség, hogy a Nap és az égbolt valamennyi csillaga körülötte kering... De most aztán megmozdulunk... vége a régi időknek, új időket élünk”. Érvelésében nemcsak a földközpontú világkép elavulása jelenik meg, hanem a változatlanság és a változás ellentéte is. Sőt, a régi világképet igazoló látszat megtévesztő volta és a valóság törvényeit kutató mélyebb gondolkodás jogosultságának szembeállítására is. A dráma tehát mélyebben ragadja meg a hit és a tudás különbségét. A különbség itt abban is megtalálható, hogy mit igazol e kettő. A tudomány – Galilei érvelése szerint – a bizonyosságok iránti kételkedést tekinti mérvadónak, mert bizonyosságnak csak azt tudja elfogadni, ami bizonyítékokkal alátámasztható. Mindaddig csak feltételezésekről lehet szó, amelyek bármilyen tetszetősek is, csak akkor fogadhatók el, ha tényekkel igazolhatók. S még ez esetben is. „a tudomány célja nem az, hogy a végtelen bölcsesség kapuját tárja fel, hanem az, hogy gátat szabjon a végtelen tévedéseknek”. Itt világossá válik, hogy a régi felfogást csak úgy lehet megújítani, ha a gondolkodásmód átalakul. A tudománynak

másféle felfogással is meg kell küzdenie. A gyakorlati hasznot előnyben részesítő meggyőződés sem tud azonosulni a tudománnyal, ha az eredményei pénzre nem válthatók. A páduai egyetem kurátora ezt kéri Galileitől: „Készítsen megint valami olyan csinos dolgot, mint az a híres mérőléce. Ezzel aztán matematikai ismeretek nélkül is sok mindent meg lehet csinálni... valamit, ami készpénzt hoz”. Az ilyen praktikus gondolkodás inkább a tanulatlanokra jellemző, és ez még Galilei közvetlen környezetében is megtalálható. Háziasszonya ezt tanácsolja a tudós lányának: „El kéne menned egy igazi asztronómushoz az egyetemen, aki elkészíti horoszkópodat, s abból megtudod, mire számíthatsz”. Mire a lány bevallja: „Már elmentem”. Három hónapig a Bak jegyében áll, utána „szerencsés szögemelkedésem lesz”. A lány kérője pedig azzal érvel: „Akik a kenyeret készítik, megértik, hogy semmi sem mozog, amit nem mozgatnak”. Eszerint a gyakorlatban szerzett tapasztalat cáfolhatja a tudományt, de az is kiderül ebből az érvelésből, hogy ez könnyen párosul a hittel a tudással szemben. Nem véletlenül jut Galilei ebben a műben arra a következtetésre, hogy „lehetünk tudósok, ha megtagadjuk a tömeget? A csillagok mozgását már megértették a népek, de uraik mesterkedését még most sem tudják kiszámítani... A tudománynak mindkét küzdelemmel törődnie kell” „Ha az önző hatalmaktól megfélemlített tudósok azzal töltik a kedvüket, hogy tudást csupán a tudásért halmoznak, megnyomorítják a tudományt is... Idővel mindent felfedezhettek, ami egyáltalán lehetséges, de ez a haladás egyszersmind eltávolít az emberiségtől. Egy napon oly nagy szakadék támadhat köztetek és köztük, hogy egy-egy új vívmány fölötti örömkialtásokra a rémület egyetemes faja lesz a válasz.” „Ahogy most áll a dolog, aligha várhatunk többet, mint hogy jön egy leleményes törpe nemzedék, melyet mindenre föl lehet bérelni”.⁷ Ez a jóslat már Brecht korának szól, arra a veszélyre figyelmeztet, amely a tudatlan és tájékozatlan tömegeket az elnyomó hatalom engedelmes kiszolgálóivá, parancsainak végrehajtójává teszi. Ez már a 20. század történelmének ijesztő tanulsága. Az ebből kiolvasható tanulság legalább annyira lényeges része a dráma értelmezésének, mint a hit és az ész küzdelme a középkorban – amit Brecht drámájában a legtöbbször a mű mondanivalójaként fognak fel az értelmezői.

Umberto Eco a nyílt mű egyik képviselőjeként említi meg Franz Kafka írásait. Állításának igazolására érdemes egyet bemutatni a rövidebbek közül. „A törvény kapujában” tulajdonképp egy helyzet leírása cselekmények nélkül. Lényegét az első mondatok így foglalják össze: „A törvény kapuja előtt áll egy őr. Ehhez az őrhöz odamegy egy vidékről jött ember, és engedélyt kér, hogy beléphessen a kapun. Az őr azonban azt mondja neki, hogy most nem engedélyezheti a belépést. Az ember töpreng, majd megkérdezi, hogy tehát akkor később léphet majd be? – Meglehet – mondja az őr – most azonban nem”. Az elbeszélés később sem tisztázza, miért akar bemenni ez az ember, idézést kapott-e vagy egyszerűen csak valamilyen ügyét szeretné tisztázni. Arra sem kapunk választ, hogy miért nem mehet be oda. Ezt az őr sem mondja meg, s még a későbbre vonatkozó kérdésre is talányos választ ad: – „Meglehet, most azonban nem”. A tisztázatlan helyzet az elbeszélés későbbi részeiben sem tisztázódik. A vidékről jött ember türelmesen várakozik, bár úgy gondolja: „a törvénynek mindig mindenki számára elérhetőnek kell lennie”, de mégis jobbnak tartja, hogy megvárja az őr engedélyét a belépésre. Az idő telik, de az engedélyt mégsem kapja meg, faggatózására az őr megismétli korábbi választát: „még nem engedheti be őt”. Egyébként az őr barátságosan társalog vele, közönséges dolgokról kérdegeti, például a szülőföldjéről, és még zsámolyt is ad neki, hogy arra ülhessen a várakozó. Emiatt az arra gondol, talán megvesztegethetné az őrt a belépése érdekében. S noha az őr mindent elfogad, de az engedélyt mégsem adja meg a belépésre. Hosszú évek telnek el a hiábavaló várakozással, a vidéki ember közben öregszik, és „magában dörmögve” szidja a véletlent, amely ebbe a szerencsétlen helyzetbe hozta őt, s ezért már csak egyetlen kérdésre szeretne választ kapni. „Hogyan lehetséges, hogy ennyi év alatt rajtam kívül senki sem kért bebocsátást?” Mire megdöbbenő választ kap: „Itt rajtad kívül senki be nem léphetett volna. Ezt a bejáratot csak a te számodra jelölték ki. Most megyek, és bezárom”.⁸

Az esemény váratlan lezárása tovább fokozza a bizonytalanságot. Mit jelent az, hogy a törvény minden ember számára egyénileg meghatározott? S ha így van, akkor miért nem elérhető? A rejtély eszünkbe juttathatja Kafka híres regényét, „A per”-t. Ott is valami hasonló játszódik le, azzal a különbséggel, hogy már a regény kezdetén közlik Josef K.-val (a mű fő szereplőjével), hogy le van tartóztatva. Noha ennek ellenére nem gátolják napi teendőiben és munkájában (banktisztviselő), végül mégis kivégzik, meglehetősen kegyetlen módon. Azonban sem a története elején, sem a végén nem mondják meg neki, mi a bűne. Igaz, hogy akiket megkérdez erről, azok mind az eljárás legalsó fokán állónak mondják magukat, akik erről semmit sem tudhatnak. A történet itt ugyanolyan rejtélyes, mint „A törvény kapujában”, az események háttéréről az olvasó sem tudhat meg érdemlegeset.

Van azonban mindkét műben valami, ami látszólag enyhíti az írás tragikumát. Kafka mindkét írásában említ olyan részleteket, amelyek humorosak, és szinte viccesnek tüntetik fel azt, amiről szó van. „A törvény kapujában” várakozó ember idejét az őr alapos megfigyelésével tölti, és közben „annak prémgallérjában még a bolhákat is felfedezte, még a bolhákat is megkéri, segítsenek neki, térítsék jobb belátásra az őrt”. „A per”-ben a letartóztatását közlő két őr megeszi Josef K. reggelijét, majd felajánlják, hogy hoznak helyette másikat a szomszédos kávézóból, ha ad rá pénzt. Igaz, az öröknek ezért később bűnhődniük kell; megvesszőzik őket, mert a tettükre nem jogosították fel őket. (Mintha ezzel a bíróság a megvádolt ember pártján lenne.) S amikor a mű utolsó fejezetében két ember jön hozzá, hogy végrehajtsák a rá kiszabott ítéletet, ő „öreg segédszínészeknek” nézi őket, meg is kérdezi tőlük: „melyik színházban játszanak?” A tett helyére érkezve azok kölcsönösen udvariaskodnak egymással, mielőtt elkövetnék azt, amivel megbízták őket. Az ilyen eltérések a művek tragikus hangvételétől arra szolgálhatnak, hogy erősítsék az írás ironikus voltát, hangsúlyozzák a történet képtelenségét.

Egyébként nem véletlen e két írás rokonsága. Aki előbb olvassa az elbeszélést, és csak később a regényt, meglepődve találja meg teljes egészében „A törvény kapujában”-t a regény utolsó előtti fejezetében. Itt azonban nemcsak az említett elbeszélés szövege található meg, hanem annak a részletes magyarázata is, mégpedig ellentmondásaival együtt. Josef K. a dőmban találkozik egy pappal, aki „börtönkáplánnak” mondja magát. Ebben a minőségében a bírósághoz tartozik, aki magyarázni tudja a Törvényt. Egészében idézi fel „A törvény kapujában” c. elbeszélés szövegét, mely szerinte önámításra ad lehetőséget. S elkezd vitatkozni Josef K. megjegyzéseivel. Párbeszédük legkülönösebb része a szabadságról szól. Josef K. szerint „a szabad felette áll a megkötöttnek. Márpedig a férfi valóban szabad, mehet, ahová akar, csak a Törvény kapujába tilos belépnie, s ezt is csak egyvalaki, a kapuőr tiltja.... A kapuőrt azonban tiszte a helyéhez köti, kifelé nem távozhat, viszont minden látható jel szerint be sem mehet, még ha akarna sem”. „Szolgálatának végét is meghatározza a férfi életének vége, az őr tehát haláláig alárendeltje marad a férfinak”.⁹ A pap véleménye azonban ellenkező: Az őr „csak a Törvény kapujához van kötve”, és ez „összehasonlíthatatlanul több, mint szabadon élni a világban”. „Méltóságában kételkedni annyi, mint kételkedni a Törvényben”.¹⁰ Eszerint az érvelés szerint tehát a Törvény felette áll az emberek szabadságának.

Egy mű nyitottságára kiváló példát ad még Albert Camus elbeszélése, „A vendég” is. Története egy francia gyarmaton játszódik le, ahol arabok élnek. A háromnapos havazással elzárt iskolában csak a tanító tartózkodik, tanítás ekkor nincs. Azt látja azonban, hogy két ember közeledik hozzá: egy csendőr, aki megkötözött kezű arabot vezet. Az iskolába érve a csendőr elmondja, hogy a rabot gyilkossága miatt viszi a bíróságra, de neki vissza kell mennie a szolgálati helyére, ezért a tanítót kéri meg a fogoly további útján az elkísérésére. A tanító nem akarja elfogadni a megbízást, a csendőr mégis ott hagyja foglyát, ezért a tanító nem tehet mást, foglalkoznia kell vele. Vacsorát és szállást ad neki, majd másnap reggel felszólítja az indulásra. Itt kezdődik a történet nehezen értelmezhető fordulata: a tanító pénzt és ételmezt ad

neki, és elkíséri egy keresztúthoz, ott megmutatja a bírósághoz vezető utat, de azt is, ami a menekülésére adna lehetőséget. Rábízza tehát a döntést a fogolyra, hogy mit választ. Az újabb meghökkentő fordulat: a fogoly nem él a menekülés lehetőségével, a bírósághoz vezető utat választja, ahol bizonyosan el fogják ítélni őt. Itt azonban még nem érnek véget a váratlan fordulatok. A tanító visszatérve az iskolába, annak tábláján egy feliratot talál: „Kiadtad a testvérünket! Ezért megfizetsz”.¹¹ Ennyi a történet, és az olvasónak kell eldöntenie, mit is gondoljon a tisztázatlan részletekről.

Az még aránylag könnyen magyarázható, hogy a csendőr miért bízta foglyát a tanítóra. Elfogadhatjuk, hogy az időhiányra hivatkozása valóban indokolt volt. Gondolhatunk azonban arra is, hogy csupán a fásasztó út megtételét akarta másra hárítani. Esetleg az is eszünkbe juthat, hogy így akart megszabadulni a felelősségtől, más döntsön helyette, mit tesz a fogollyal, elviszi-e a bíróságra vagy menekülni hagyja. A lehetőségek szaporodnak, ha a tanító helyzetére gondolunk. Az első itt is az, hogy a döntést ő is másra hárítja, mintha nem akarná vállalni a fogoly kísérését az őt elítélő bíróságra. Mégsem teszi őt teljesen szabaddá, noha étellel és pénzzel ellátja. Végül az őt fenyegető üzenet íróit kellene megértenünk: nem vették észre a tanító emberséges tettét, amikor elengedte a foglyát, vagy csak arról tudtak, hogy elindultak a bíróság felé? A kérdések szaporíthatóságát mutatja, az író olvasóira bízta, mit gondolnak erről a történetről. Egy bizonyos, egyértelmű megoldásokat nem kapnak, az elbeszélés befejezése rájuk tartozik. Ám meggondolásra készíthet bennünket az, hogy felismerhetjük, a történet kulcsszereplője tulajdonképp a tanító. A csendőr foglalkozása és beosztása miatt kénytelen vállalni a fogoly kísérését, a fogoly pedig az elkövetett tette miatt kénytelen elismernie, hogy bűnhődnie kell. Egyedül a tanító áll erkölcsi döntés előtt: emberséges magatartása vagy a rab embernek a bíróságra vitele a helyesebb? Az őt fenyegető üzenet jelzi, hogy ez a kettő össze nem egyeztethető.

Jegyzetek:

¹ Umberto, Eco: A nyitott mű. Európa Könyvkiadó. 1998. 74. o.

² Uo. 77. o.

³ Uo. 101-102. o.

⁴ Uo. 137. o.

⁵ Gadamer, Hans-Georg: A szép aktualitása. T-Twins Kiadó. 1994. 61-62. o.

⁶ Walkó György: Bertolt Brecht. Gondolat Kiadó. 1959.

⁷ Bertolt Brecht színművei. Magyar Helikon. 1964. II. kötet 233. o.

⁸ Kafka, Franz: Elbeszélések. Európa Könyvkiadó. 1973. 189. o.

⁹ Kafka, Franz: A per. Európa Könyvkiadó. 1968. 288. o.

¹⁰ Uo. 290. o.

¹¹ Camus, Albert: Regények és elbeszélések. Európa Könyvkiadó. 1979. 75. o.

A művelődés helye a kulturális élet tagolódásában

Ha megmaradunk a kultúra szépirodalomra és művészetekre korlátozódó szűk fogalmánál, akkor egy társadalom kulturális élete szükségszerűen tagolódik az alkotókra, a művek terjesztőire és befogadóira. Ez egyúttal hierarchikus tagolódás is: a teljesítmény értéke az alkotóknál jelentkezik, másodlagos elismertsége van a kulturális javak közvetítésének és legkevésbé számít jelentősnek az, ami a kultúra befogadóira jellemző. Ők csak mennyiségileg számítanak, mennél többen érdeklődnek egy elterjesztett alkotás iránt, az annál inkább számít jelentősnek. Jellemző e hierarchikus megosztottságra a kultúra közvetítőnek társadalmi megítélése. Azok a tevékenységek számítanak a köztudatban értékesebbnek, amelyek közvetlenül állnak kapcsolatban alkotókkal (rendezők, színészek, zenészek), és azok kevésbé, akiknek a tevékenysége a kultúra befogadói felé irányul (könyvtárosok, népművelők). Ebből persze az is következik, hogy a kulturális életben a művelődésnek van a leginkább csekély társadalmi elismertsége. Nem véletlen válik azonossá ez a gyermekek iskolázottságának szintjével, ami ezen túl történik, a felnőttek életében, az esetlegesnek tűnik, és inkább szórakozásnak tekintik.

Az emberiség történelmében azonban ez a megosztottság csak az utóbbi évszázadokra volt jellemző. A régi közösségi társadalmakban az adott kultúrának mindenki részese volt, mert az kapcsolódott életvitelükhöz, életmódjukhoz. Ez bizonyos fokig még a későbbiekben is így volt, főként persze a zártabb életformában élő falusaiknál. A váltás a modern társadalom kialakulásakor történt meg, amikor az alkotói teljesítmény fokozatosan felértékelődött. Jellemző tünete volt ennek az, hogy míg korábban az alkotók személye ismeretlen maradt, ettől kezdve a nevük fennmaradt, s különösen az elismertebbeknél ez továbbélő hagyománnyá vált. Ezt a korszakváltást érzékletesen mutatta be Johan Huizinga: régebben a nép maga énekelt, táncolt, játszott, és ez közösségi alkalom volt számára. A modern kultúrában azonban „az emberek énekeltek, táncoltatnak, játszatnak maguknak”, és ezzel „szaporodik a passzív elem a művészetben”.¹ Az összehasonlítás jól érzékelteti a változás lényegét: a modern kultúrában megszűnik az önellátás a kultúrában, és ezt azokra bízzák, akiknek feladatuk a kulturális nyilvánosság szolgálata, ezzel szemben mentesítik az emberek többségét az aktív részvételtől. Tény persze, hogy ez egyúttal minőségi váltást is eredményez. Akik hivatásként vállalkoznak a kultúra fejlesztésére vagy annak elterjesztésére, azok jobban értenek ehhez, mint azok, akik kívül maradnak e feladatok hivatásszerű vállalásán. Ám ez sem éri meg azt, hogy az emberek többsége mégis csak életén kívül állónak tekinti a kultúrát, nem érzi annak összefüggését az életével.

A kultúra funkciójának és struktúrájának történelmi változását mutatja be Mihail Bahtyin is a középkori karneválok példáján. A tél múlásán örvendő karneválról említi meg, hogy az „nem osztja fel a résztvevőket előadókra és nézőkre”. Ugyanis „a karnevált nem nézik, hanem élik, még hozzá mindenki”. Ezért „össznépi”. „Nem lehet kilépni belőle, amíg tart, csak a törvényei szerint lehet élni”. S minthogy ez az ünnep szoros kapcsolatban állt a természeti változásokkal, benne a megújulás, az újjászületés lehetősége tudatosult, ezért járt együtt a szabadság, az egyenlőség és a bőség utópisztikus átélésével. Ezzel szemben a hivatalos ünnepek „sohasem vezettek ki a fennálló világrendből, és nem hoztak létre semmilyen más életet. Ellenkezőleg a fennálló rendet szentesítették és erősítették meg”. „A hivatalos ünnep... azt hangsúlyozta, hogy a fennálló világrend úgy, ahogy van, jelenlegi hierarchiájával, érvényes vallási, politikai és erkölcsi értékeivel, normáival, tilalmaival együtt stabil, változtathatatlan és örökkévaló”.² Az ilyen ünnepeken mindenki címeivel és rangjával vett részt a társadalmi különbségeknek megfelelően. S ezeknek a szertartásos külsőségeikhez mindig komolyság társult, ellentétben a népi ünnepek felszabadult vidámságával.

A polgárosodás fejlődésével kialakuló modern társadalom a változtatásra tette a hangsúlyt kultúrájában. Azonban nem a népi kultúrát vette alapul, amely lényegében a kultúra változatlanságával élt, hanem az egyéni alkotó tevékenységet. Attól várta a valóságglátás megújítását. Összhangban állt ez a társadalom differenciálódásával és benne az erősödő individualizálódással. Csakhogy ez a változás új ellentmondásokat szült. Elsősorban abban, hogy a kultúra elvált az élet gyakorlatától és ezzel együtt gyengült a közösségi gondolkodás. Emellett a kultúra terjesztését a gazdasági szemlélet egyre erősebben befolyásolta, aminek az lett a következménye, hogy a terjesztésében a minőséget mindinkább az eladható mennyiség határozta meg. Ez pedig magával hozta a szűk kört érintő elit-kultúra és a tömegekre ható tömegkultúra elválását.

E váltásról szemléletes képet adott Jürgen Habermas. „Németországban a 18. század végéig kialakult egy kicsiny, de kritikusan vitatkozó nyilvánosság. Mindenekelőtt városi polgárokból és más polgári elemekből létrejött a tudósok köztársaságán túlnyúló, általános olvasóközönség, amely immár nemcsak néhány standard művet olvas el újra meg újra intenzíven, hanem olvasási szokásaiban az állandó új megjelenésekhez igazodik, ezzel pedig mintegy a magán-szféra közepéből kiindulva megteremtődik a nyilvános kommunikáció viszonylag sűrű hálóját. Az olvasók ugrásszerűen megnövekedett számának megfelelően jelentősen bővül a könyvek, folyóiratok és újságok termelése, megszorodnak az írók, kiadók és könyvkereskedések, s főként az olvasótársaságok kölcsönkönyvtárakat és olvasóhelyiségeket állítanak föl egy új olvasási kultúra csomópontjaiként. Időközben elismerést nyert a kései német felvilágosodásban létrejött egyesületi élet fontossága is”.³ Habermas azonban jelzi, hogy néhány évtizeddel később felbomlanak a különböző társaságok, klubok, egyesületek, „s az egyesek társas vitája átengedi helyét a többé-kevésbé kötetlen csoporttevékenységnek”, majd ennek következményeként megtörténik az átmenet „a kultúrán elmélkedő közösségtől a kultúrát fogyasztó közönségig”. A művelődés magánügy lesz, és gyengül a rendszeres művelődés igénye. „Formálisan úgynevezett beszélgetéseket szerveznek, és rögtön be is sorolják a felnőttoktatás részeként. Felekezeti akadémiák, politikai fórumok, irodalmi szervezetek élnek a kommentárt igénylő és megvitatható kultúra megbeszéléséből”. A vitán felkért szakértők vesznek részt, az őket hallgató közönség pedig belépődíj ellenében vehet részt ezeken a rendezvényeken. Az így szervezett pódiumvita „még ott is áruformát ölt, ahol a gyűléseken mindenki részt tud venni”.⁴ A kis közösségekben lezajló beszélgetések átalakulása beépül abba a gyakorlatba, amelyben „a színházért, a hangversenyért és a múzeumokért fizetni kell”, s ahol a kultúra közvetítésében élesen határolódnak el egymástól alkotók és befogadók. Az elkülönülés később még erősebb lesz a tömegközli eszközök megjelenésével. S noha a látszat az, hogy megoldódik a kultúra tömeges terjesztése, valójában az emberek mindig csak azt vehetik át, amit nekik kínálnak. Arról pedig egyáltalán nincs itt szó, hogy az átvétel tényleges eredménnyel jár-e, a befogadók értik-e, feldolgozzák-e, továbbgondolják-e magukban, amit hallottak, láttak, és az milyen eredményt váltott ki a személyük alakulásában. Egy rádiós, televíziós adás úgy is elhangozhat, hogy azt senki sem hallja, látja. Csupán ezért lesz lényeges a látogatottság mennyisége.

Érdeemes figyelembe venni ezzel összefüggésben Georg Simmel aggodalmát a kultúra tragédiájáról. Szerinte a szellemi kultúrában mindig megjelenik valami magasabb rendű, tökéletesebb, ami meghaladja az egyén tapasztalatait. Ez részben az alkotók intelligenciájából, részben a valóság értékeiből és a dolgok jelentéséből származik, és az alkotás ezek szintézise lesz. E folyamat azonban a megformálással lezárul, „mintha a lélek teremtő mozgása tulajdon termékeibe pusztulna bele”.⁵ E kikerülhetetlen ellentmondás következtében a kultúra tárgyiasult állapota idegen lesz a legtöbb ember számára. A problémát mélyíti, hogy a kultúra így létrejött eredményeiben számtalan nemzedék tudása halmozódik fel, amelyhez képest az egyén tudása, műveltsége mindinkább elmarad. „A szakadék állandóan növekszik”. Ezt sok

ember úgy akarja áthidalni, hogy meg sem próbál lépést tartani a kultúra fejlődésével, és lemond arról, hogy azt beépítse a gondolkodásába. Azzal nyugtatva magát, hogy a kultúrában kifejezett szellemi tartalomnak úgy sincs valóságos élettartalma, azt csak a tapasztalatok közvetlensége tárhatja fel. Ez az érvelés reálisabbnak tartja a személyes élményeket, mint a társadalmilag összesített tudást, és védekezik az olyan külső hatás ellen, amely „egyre kevesebb ponton érintkezik a szubjektív lélekkel, annak akaratával és érzéseivel”. A kultúrától való elidegenedés következménye így egy olyan gondolkodásmód lesz, amely elzárkózik attól, hogy az életet szélesebb történelmi-társadalmi összefüggésekben, azok részeként fogja fel, és értse meg. Végző soron persze ez épp a személyi önállóságról való lemondáshoz vezet, mert az egyén – tájékozódási pontok hiányában – kényszeredetten azonosul a tömegember mentalitásával, és a gondolkodása „egyre pontatlanabb és közhelyszerűbb lesz”.⁶

A Simmelnél fölvetett problémát Ernst Cassirer elemezte. Ő a probléma gyökerét már Rousseau-nál és Kant-nál is fölfedezte, és hangsúlyozta, hogy Simmel megoldhatatlannak tartotta az objektumokban megjelenő kultúra és az egyének szubjektumának elválását. Nála ugyanis az objektívált kultúra dologivá válik, és az emberek számára egyre inkább „átfoghatatlan és felfoghatatlan” lesz. Szerinte „az élet valamennyi dologi tartalma egyre dologibbá és személytelenebbé válik, a nem dologítható maradvány viszont annál személyesebb, az Én annál vitathatatlanabb sajátja lesz”.⁷ Következésképp „az objektív szellem céljai és útjai sohasem esnek egybe a személyes étellel”. A bennük kifejeződő összefüggések és tartalmak idegenek az egyén számára. A konkrét valóságban elmerülő egyén ezért le akar mondani a kultúrában az alkalmazott szimbólumok használatáról, „a kép és a név” uralmáról. Cassirer véleménye, hogy ezt az ellentmondást úgy lehet feloldani, ha a kultúrában nem a tárgyasult műveket tartjuk lényegesnek, hanem azt az alkotó folyamatot, amely ezeket létrehozta. Ezzel együtt azt is felismerjük, hogy az alkotó csak akkor képes nagy teljesítményre, ha „teljességgel átadja magát feladatának, és saját létéről megfeledkezik”. Nem azt fejezi ki, hanem a valóságot megújító irányultságot. Ehhez új nyelvre, új kifejezési formára van szüksége. Tudomásul kell vennie, hogy a nyelv nem pusztán egy meglévő kultúra közvetítésére szolgál, hanem egy új életérzés kifejezésére is. Az alkotás ebben az esetben a nyelv (a szókincs, a grammatika és a stilisztika) átformálását jelentheti.

Cassirer hangsúlyozta, hogy az alkotónak „egyrészt a fennállóhoz és megmaradóhoz kell kötődnie, másrészt állandóan a fennálló megváltoztatására kell törekednie”, mert csak így válhat műve a folytonosság részévé. E kettősség nélkül az újítás érthetetlen lenne. Az alkotás lényege tehát az a kettősség, amely a meglévőt és a megváltoztatását egymással kölcsönhatásban fogja fel. A megtartás és megújítás kapcsolatában esetenként másra kerülhet a hangsúly, ez azonban nem szüntetheti meg az alkotó elemek összefüggését, bár elismerhető, hogy közöttük az egyensúly „mindig labilis marad”. A köztük kialakuló belső feszültségből és ellentétből azonban nem következik az, hogy „a kultúra drámája a kultúra tragédiájává válik”.⁸

Cassirer a kultúrát „szimbolikus kifejezési formák együttesének” tartotta, amelyben a beszélt nyelv az alapvető, de a mítoszt, a vallást, a tudományt és a művészetet is a közlésforma jellemzi.⁹ Ebből az is következik, hogy a kultúra, mint nyelvi közlés kommunikatív jellegű, tehát nemcsak közöl valamit, hanem annak az átvételét és a válaszadást is lényegesnek tekinti. Abban az értelemben, hogy az alkotást befogadó reflektál a kapott üzenetre, és viszonzásként válaszol is. Ha áttekintjük a modern társadalmak szellemi kultúráját, azt látjuk, hogy a kommunikatív viszonyt ezt a második ütemét meglehetősen felületesen fogja fel, a legtöbbször nem is törődik vele. Csak az átvétel érdekli, annak a tartalma és minősége már nem. Megelégszik azzal, hogy a kultúra eredményei eljutnak az emberekhez, de hogy bennük mit váltanak ki ezek, arról semmit sem tud mondani. Elismerhető, hogy az átvétel nagy differenciáltsága miatt ezt nem könnyű felmérni, de talán mégsem lehetetlen. Ha a polgári átalakulás kezdetén

lehetséges volt „a kultúráról elmélkedő közösségek” eszmecseréje, akkor ez ma sem megvalósíthatatlan, bár kétségtelen, hogy az eltömegesedés és a túltechnizáltság korában a közvetlen emberi kommunikáció elszűrül, lecsökken. Nem bizonyos azonban, hogy ez azt jelenti, az emberek nem is kíváncsiak arra, hogy, mások mit gondolnak, és nem bizonyos, hogy ma nem valósítható meg az eltérő nézetek egyeztetése, szintézisbe foglalása. Csak ott lehetetlen ez a kreativitás, ahol a bezárkózás, az egyetlen nézet erőszakos elfogadtatása járja át az emberi életet. Azt, hogy ez a gondolkodásmód elterjedt napjainkban, a viták alacsony színvonala bizonyítja. A vitákban résztvevők többsége makacsul megmarad saját „igazsága” hangoztatásánál, s nem hajlandó arra, hogy elgondolkodjék a más véleményekben rejlő „igazságokon”, és kezdeményezze az eltérő álláspontok egyeztetését. Ezzel azonban lemond arról is, hogy kifejlessze magában a kreatív gondolkodás képességét, amelynek a lényege éppenséggel a látszólag össze nem tartozó információk közti új egység kialakítása.

A kreatív befogadás természetesen nem új alkotások létrehozását jelenti, és azt sem, hogy műkedvelők vegyenek részt minél többen a kulturális életben. Ahhoz, hogy ez mit is jelent, kissé részletesebben kell szólni a nyelv szerepéről a művelődésben. Az ember életében állandóan értesül különböző tényekről és jelenségekről. Ezek akkor épülhetnek be tudatába, ha egységbe kerülnek a már meglévő tapasztalatokkal és ismeretekkel. Gyakran megtörténhet, hogy ez nem valósul meg, az egyén elhárítja magától az új információk értelmezését, mert azokat képtelen megérteni. A zárt gondolkodású emberek igyekeznek megőrizni tudatuk egyensúlyi állapotát, ezért elleneznek minden újdonságot az életben. Ők a szellemi kultúra értékeivel sem tudnak mit kezdeni, azok helyett megelégszenek a sablonos művekkel, amelyeket a kommersz kínálattól kaphatnak. Elismerhető, az ilyen helyzet megoldása nem könnyű, különösen akkor, ha a tudományos vagy művészeti alkotás feldolgozása lényegesen új szemléletet és gondolkodásmódot kíván. Nem véletlen, hogy ezt csak az emberek kisebb része vállalja, már csak azért is, mert a művek megértése akkor következhet be, ha az új információ és a már meglévő tudás egységbe kerül. Alkotó gondolkodás nélkül ez lehetetlen. Ami azt is feltételezi, hogy a meglévő tudás is átalakul, nemcsak kiegészül valami újjal. Ezt a tudatformálást csak a nyílt gondolkodású emberek vállalják.

Ugyanezt érdemes az információelmélet és a kommunikációelmélet felől megérteni a pszichológus Csikszentmihályi Mihály szavaival. A valóság állandóan változik, és ez arra kényszeríti az embereket, hogy folyamatos tájékozódással igazodjanak el benne. Ha ez nem sikerül, ennek jellemzője „a zűrzavar, a rendetlenség, a káosz, a cselekvésképtelenség, a céltalanság”. Ezt a fizikából kölcsönzött szóval „entrópiának” nevezzük. Ennek ellentéte a negatív entrópia: „a harmónia, a kiszámíthatóság, a vágyak kielégítését szolgáló értelmes tevékenység”. „Idővel minden alakzat, minden építmény lassan leépül, és összetevői taláalomra szétbomlanak. A leépülésnek ez a folyamata az entrópia törvénye, a világegyetem egyik legfőbb törvénye”.¹⁰ Az egységek bomlása, a rendszerek leépülése azok folytonos újjáalakítását teszi szükségessé. Mégpedig az előzőnél magasabb szinten, mert csak az lesz életképes. „Az egyre hatékonyabb és valószínűtlenebb rendszerek kifejlődése” az evolúció. Csikszentmihályi hangsúlyozza: „Nem állhatunk meg, és nem maradhatunk egy helyben. Ahhoz is tovább kell lépnünk, hogy egy helyben maradhassunk”.¹¹ Az evolúció nemcsak az életformák változása, hanem az információké is. Ez általános emberi képesség, de nem mindenki él ezzel a lehetőséggel. „Egyesek gépiesen követik a gének programjának utasításait vagy a társadalom elvárásait anélkül, hogy hozzátennék a saját gondolataikat. Erre csak az autonóm személyek képesek”.¹² Az önálló gondolkodásban ugyanis a tudat egységbe fogja a különböző ingereket, s ezzel válik képessé az érzések, gondolatok sorrendjének meghatározására, „a tudatosság mederben tartására”. Ez teszi lehetővé „a látszólag össze nem függő kapcsolatok” felismerését, „a problémák újszerű megfogalmazását és a váratlan, új helyzetekben az új szabályok létrehozását”.¹³

A szellemi kultúra eredményei ebben segítenek, amikor arra készítetik az igényes befogadót, hogy viszonyuljon hozzájuk, lényegében újjáalkotva azok üzeneteit. Umberto Eco úgy véli, hogy az aktív befogadást igénylő nyitott mű olyan kultúra jelentkezése, amely „egymást kizáró nézeteket és megoldásokat fogad el, a tapasztalat konvencionizált kontinuitása helyett annak diszkontinuitását igazolja, sőt tekinti értéknek”.¹⁴ Az a paradox helyzet áll elő, hogy a kész egységek helyett az egységek bomlását mutatja fel, szükségessé téve a probléma újszerű megközelítését és a rendezetlenség felszámolásával az új egységek kialakítását. Az az életfelfogás azonban, amely az élet céljának az alkotó tevékenység helyett a kényelmet tekinti, leszoktatja erről az embereket. Eco szavaival: A mai kultúra válságának egyik eleme alapvetően éppen „az átlagember képtelensége arra, hogy kivonja magát a bevett formarendszerek hatása alól, amelyek kívülről származnak, és amelyeket nem a valóság személyes felfedezése során ismert meg. A konformizmus, vagy a befolyásolhatóság, a nyájszellem, az eltömegesedés formájában jelentkező társadalmi betegségek épp az olyan megértési és megítélési standardok passzív elsajátításának gyümölcsei, amelyeket a morál és a politika, a táplálkozás és a divat, az esztétikai ízlés vagy a pedagógiai elvek terén egyaránt a jó formával azonosítanak. Mindenfajta homályos nézet, szubliminális izgalom a politikától a kereskedelmi reklámig a jó formák békés és passzív elsajátításának irányába hat, s ebben a redundanciában az átlagember erőfeszítés nélkül elhever”.¹⁵

Ha megnézzük a kulturális élet szerkezeti tagolódását, azt látjuk, hogy az alkotások aktív alkotó elsajátításának fejlesztésével szinte senki sem foglalkozik. A kulturális eredmények közvetítésére szorítókozó gyakorlat megelégszik az igények kielégítésével. Ami kettősséget jelent: egyrészt a fejlettebb igényűek és a műveket igényesen feldolgozók kiszolgálását, másrészt a fejletlen igényűek és a műveket igényesen feldolgozni képtelenek kiszolgálását. S minthogy ma ez utóbbiak vannak nagy többségben, a kulturális élet szervezői is elfogadják azt, hogy a kultúra csupán a szabadidő szórakoztató eltöltésére való. Kérdés: lehetséges-e ennek megváltoztatása? A kulturális élet tagolódásának átalakítása aligha. A kreatív elsajátítás képességének fejlesztése azonban igen. Ehhez viszont olyan formák kellene, amelyekben a műelemző beszélgetések válnak jellemzővé, és amelyekben a résztvevők eltérő észrevételei egységbe fonódnak, és azt a felismerést eredményezik, hogy egy újszerű gondolkodást igénylő mű újszerű gondolkodással értelmezhető. Kérdéses persze, hogy a társadalmunk nagyobb részében lenne-e igény az ilyen eszmecserére? Demokratikus közéleti viszonyok között biztosan, nélküle bizonyosan nem.

Jegyzetek:

¹ Huizinga, Johan: A holnap árnyékában. Korunk kulturális bajainak diagnózisa. Egyetemi Nyomda. 1938. 57. o.

² Bahtyin, Mihail: Francois Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája. Európa Könyvkiadó. 1982.

³ Habermas, Jürgen: A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Gondolat Kiadó – Századvég Kiadó. 1993. 9-10. o.

⁴ Uo. 240-243. o.

⁵ Német kultúraelméleti tanulmányok. Szerk.: Bujdosó Dezső. Nemzeti Tankönyvkiadó. 1999. 78. o.

⁶ Uo. 64. o.

⁷ A szociológia története 1917-ig. Szerk: Huszár Tibor – Somlai Péter. Tankönyvkiadó. 1972. 172. o.

⁸ Cassirer, Ernst: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Göteborg: Elanders. 1942.

⁹ Cassirer, Ernst: Philosophische der symbolischen Formen. Die Sprache. Berlin, 1923

¹⁰ Csikszentmihályi Mihály: A fejlődés útjai. Nyitott Könyvműhely. 2007. 41. o.

¹¹ Uo. 42. o.

¹² Uo. 45. o.

¹³ Uo. 65. o.

¹⁴ Eco, Umberto: Nyitott mű. Európa Könyvkiadó. 1998. 194. o.

¹⁵ Uo. 195. o.

Lehet-e kapcsolat a két kultúra-felfogás között?

A kultúra szűk és tág felfogásának különbségét – és vele az életmódhoz kapcsolódó és a művészeti értékekre korlátozódó felfogás ellentétét – Márkus György „kulturális közérzetünk” és „a kultúrával szembeni tanácstalanságunk” zavarának mondta.¹ A terjedelmi különbségen túl meghatározást adott a kultúra kétféle felfogásáról. Az „antropológiai” fogalom az emberek „valamennyi nem biológiailag rögzült magatartását”, „az emberi tevékenységek és eredményeik jelentéshordozó és jelentést továbbító aspektusát” fejezi ki. Ami lehetővé teszi, hogy az emberek „egyazon világban éljenek”, „tetteik egymás számára kölcsönösen érthetőek legyenek”. Ez a meghatározás érzékelteti, hogy a kultúra funkciója az emberi együttélés egységének megteremtése. A kultúra „értékhangsúlyos” fogalma azonban ennek az egységnek a felbomlását jelenti a hagyományokkal szemben újító „autonóm, önértéket képviselő” alkotásokkal. Az első felfogás tehát az emberi élet viszonylag állandó voltát hangsúlyozza, a második ennek megváltoztatását tekinti a kultúra feladatának. Ezért látszólag nincs is lehetőség az összekapcsolásukra.

Márkus az európai felvilágosodás idejében jelölte meg a modern kultúra-fogalom születését, és ennek az ellentétnek a kibontakozását. Itt két kérdésre kell választ keresnünk: egyrészt arra, hogy miért akkor lett időszerű a váltás, és miért született meg a kultúrának két, egymásnak ellentmondó meghatározása? Az első kérdés azt a problémát is magában rejt, hogy ha a kultúra egyidős az emberiséggel, akkor mivel magyarázható, hogy a történelemben később merül fel, mit is jelent, és mi a szerepe az emberi életben? A késelem okára Mannheim Károly ad feleletet. Szerinte „a kultúra, mint kultúra mindaddig nem is válhat problémává, amíg elsődleges jellegű kultúrával van dolgunk. A problematikussá válás lehetősége csak a műveltségkultúra szakaszában jelenik meg”. „Csak amikor áttör annak a tudata, hogy a kultúra nem annyira a természethez, mint inkább a művek szférájához sorolandó – egy olyan szférához tehát, melybe az ember nem egyszerűen beleilleszkedik és beletörődik, hanem maga alakítja – csak ekkor válik lehetségessé a kritika és a problematikussá válás. Érdekes, hogy a kultúra eredeti, létszerű elfogadása után a kérdésfeltevés először az ellentétébe csap át – és mint egyéni alkotást látják a kultúrát”.²

Amíg tehát a kultúra beolvad az emberek tevékenységébe, azokkal egységben, azok részeként jelenik meg, nincs igény arra, hogy tisztázzódjék, mit jelent és mi a szerepe az emberek életében. Ez csak akkor válik szükségessé, amikor a gyakorlatról leválva önállósul, és az átvétele, mint műveltség kerül az emberek elé. Ebből következik, hogy a kultúra kétféle fogalma két történelmi korszakot tükröz: az ipari fejlődéssel kezdődő modern társadalmat előzőt és a vele azonos korút. Kérdés azonban, hogy a régebbi állapotokkal összefüggő felfogást csupán a múlt hagyatékának tekintjük, vagy elismerjük a jogosultságát arra, hogy a napjainkat is meghatározza az őt meghaladó érték-központú felfogás mellett, esetleg azzal ötvöződve? Ahhoz, hogy ennek a lehetőségét feltárhassuk, röviden fel kell idézni a kultúra-fogalom történelmi alakulását, megkísérelve megtalálni bennük a szintézishez kellő elemeket.

Az ellentét filozófiai kibontakozása A felvilágosodás filozófiájában az ellentét legvilágosabban Herder és Kant nézeteiben mutatható ki. Ágh Attila szerint „Herdernél az ember, kultúrájával együtt, teljesen a természet része marad, ellenben Kant a természetből való kilépésre, természet és kultúra ellentétére koncentrál”. Kant „a kultúrát nem annyira a múltra vonatkoztatja – mint Herder – hanem inkább a jövőre, tehát a kultúrát, a kulturálódást mindenekelőtt eszménynek, programnak, az emberiség előtt álló feladatnak... tekinti”.³ Eszerint Herder a kultúrát még a felvilágosodás előző korra jellemző voltában értelmezte, Kant viszont a lényegét a felvilágosodással megnyíló lehetőségek alapján fogalmazta meg.

Herder naturalizmusa ilyen kijelentésekben található meg: „Abban rejlik az emberi természet nagysága és jósága, hogy... csírájában minden megvan benne, és csak kibontakozásra vár”. „Mind az ész, mind a méltányosság ugyanazon a természettörvényen alapszik, amely lényünket is meghatározza. Az ész felméri és egybeveti a dolgok összefüggését, hogy tartós arányosságot teremtsen közöttük. A méltányosság nem egyéb, mint az ész erkölcsi arányossága, az egymással megütköző erők egyensúlyának formulája, amelyen a világépület harmóniája nyugszik. Tehát ugyanaz a törvény irányít mindent, a mi Napunktól és valamennyi naptól a legkisebb emberi cselekvésig; s a lényeket és rendszereiket egyetlen elv tartja fenn, erőink viszonya a periodikus nyugalomhoz és rendhez”.⁴ Hasonló meggyőződés határozta meg a történelemre vonatkozó felfogását. „Mindennek megvolt a maga kifejlődő, virágzó és hanyatló korszaka, minden ilyen változás csupán addig a minimális ideig tartott, amennyi az emberi sors kerekén osztályrészéül jutott”.⁵ A történelem két ellentétes erő küzdelme: „a pusztító, romboló erők” és az „építő erők” összecsapása. Herder meggyőződése, hogy az egymásra ható erők zűrzavarából harmonikus rendnek kell kialakulnia, mert „ha valamely létező vagy a létezők rendszere kimozdul... egyensúlyi állapotából, belső erejénél fogva... ismét közeledik ehhez az állapothoz, mert másképp nincs állandósága”.⁶ E szükséglet tehát egyaránt jellemző a természetre és az emberi életre.

Kant az ellentétes erők küzdelmét a meglévő állapotok megváltoztatásával köti össze, és benne nem természeti, hanem társadalmi folyamatot mutat ki. Elismeri ugyan, hogy az emberek cselekedeteit természeti törvények határozzák meg, (tehát nincs teljes akarati szabadság), de szerinte a természet belénk oltja a bűrvágy és az önzés ösztönét, ezért az emberi tevékenység célja, hogy javakat szerezzen magának. S minthogy csak másokkal együtt tud élni, egyfelől egyetértésre törekszik, másfelől a becsvágy is hajtja, hogy társadalmában rangot szerezzen, és így mások fölé kerüljön. Ennek következményeként ellentétbe kerül benne az individualitás és a kollektivitás. „A társiatlan társiaság” miatt az egyén gyakran nem képes másokat elviselni, de elhagyni sem. Kant szerint ennek köszönhető a kultúra fejlődése, mert amíg egyetértés van, „rejtve marad a tehetség”. Az ellentétek kiéleződése viszont serkenti az embert a változtatásra. Ennek segítségével emelkedik ki nyers, állati létéből, ez fejleszti az ízlését, a felvilágosult gondolkodását és az erkölcsi megkülönböztetés képességét. Csak amíg ez az ellentét hat, fejlődhet a kultúra, a „társiatlanság gyümölcse”.⁷ Ez a meggyőződés jelenik meg a kultúra fogalmáról adott meghatározásában is. Szerinte a kultúra „egy eszes lény rátermettségének tetszés szerinti célokra való megteremtése általában (következésképp a maga szabadságában)”. Ezért „csak a kultúra lehet az a végső cél, amelyet okunk van az emberi nemre való tekintettel a természethez kapcsolni (és nem az ember saját boldogsága a földön)”.⁸ A felvilágosodásról szóló szavaiban Kant hangsúlyozza: „A felvilágosodás az ember kilábalása a maga okozta kiskorúságából”. A kiskorúság pedig nem más, mint „az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékoságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele”.⁹

Elhamarkodott lenne, ha ezekből az idézetekből kiindulva Herdert teljesen tévesnek, Kantot pedig ellentmondás nélkül helyesnek tartanánk. Igaz, hogy Herder a természet és emberi élet azonosításával lényeges tényezőket hagy figyelmen kívül, de az egyensúly törvényében mégis lényeges összefüggést állapít meg. A természet változásai mögött valóban az egyensúlyi állapot megbomlása és újra rendeződése húzódik meg. A hiba ott van, hogy Herder ezt az emberi életre is kiterjeszti, nem véve figyelembe, hogy itt az egyensúly visszaállítása tudatos tettek következménye. Ami azt is jelenti, hogy az ember törekszik arra, hogy az eltűnt egyensúlyt az előzőnél magasabb szinten valósítsa meg, mert az életkörülményeit fejleszteni akarja. Kant ezt ismeri fel, az egyensúlyt teremtő tevékenységet azonban egyéninek tekinti, ezért azt a szellemi javakra korlátozza, mellőzve a természetet formáló társadalmi aktusokat.

Emellett hiányzik nála a kultúra rendszerének felvázolása, valamint annak összefüggése az emberi élettel. Ezt a problémát Mannheim így vetette fel: „Mi ment végbe... magában a kulturális folyamatban, ami lehetővé tette, hogy konstituálódjék a kultúra-fogalom... és a legmagasabb helyre kerüljön életünk rendszerének hierarchiájában?” Szerinte az emberi gondolkodás hierarchikus, igényli, hogy a tárgyiasságok végső értelmüket valami magasabb rendűtől kapják meg, amelyből azután az értékességek is levezethető. „E végső értékhangsúlyt a középkorban valami transzcendens, isten kapta meg”. A szellemi realitásoknak (a filozófiának, a tudománynak, a művészetnek, az erkölcsnek) eme alárendeltsége azonban a felvilágosodás racionalitásában megrendült, és új integritásra volt szükség. Megkezdődött tehát a kulturális szférák küzdelme autonómiájukért és a kultúra egészét átfogó szerepükért. Mannheim szavaival: „A tudományos, az esztétikai és az etikai kultúra különböző megoldási kísérletekként, mint az élet- és világalakítás típusai... állnak szembe egymással, és kudarcra ítélt az a törekvés, hogy megvalósítsák a világnézeti elemek újracsoportosítását”.¹⁰ Küzdelmükben „a világszemlélet stabilizálásának három fő típusa” alakult ki: a felvilágosító, a romantikus és a dinamikus. Az első a történelmi változásoktól függetlenül próbálta meg az értékhangsúlyt a kultúra valamennyi területére átvinni. Ez legteljesebben Kant filozófiájában jelent meg az etika elsőbbségére helyezve a hangsúlyt. Rousseau romantikus felfogása az erkölcs jelentőségét a történelmi múlt bizonyos szakaszában találta meg, ezért számára a visszatérés ehhez a hagyományhoz adja meg a kultúra rendeltetését. A dinamikus szemlélet – az előző kettő szintézisével – a kultúrát a történelmi változások előidézőjeként fogta fel, és ez „legtisztább formában a hegeli rendszerben valósult meg”.¹¹ Itt határozottabban jelent meg a kultúra szembenállása a természettel, annak anyagi valóságával. A középkor dualista szemlélete azonban tovább élt az anyagi természet és a szellemi lét elkülönítésével, ami azt is jelentette, hogy a szellemi tevékenység tárgyiasítása idegen elemként került a kultúrába. Ezt a problémát Friedrich Schiller próbálta megoldani az alkotások jelentőségének hangsúlyozásával.

A megoldást nehezítette a társadalom megosztottsága. Schiller panaszolta, hogy abban „végtelen sok, de élettelen rész összetoldásából egészében mechanikus élet alakul”. Ebben „az ember sohasem fejt ki lényének harmóniáját, s ahelyett, hogy az emberiséget fejezné ki természetében, csupán foglalkozásának, tudományának lesz lenyomatává”.¹² Az ilyen töredékes létben lehetetlen az öntevékenység, a szabadság. Schiller utal arra, hogy az ókori görög társadalomban „a mindent egyesítő természet”, „saját korában viszont „a mindent szétválasztó értelem” adja meg az emberi élet formáit. Tehát „maga a kultúra ütötte e sebet az újabb emberiségen”.¹³ Schiller mégis kijelenti: „csak ameddig ez az ellentét tart, vagyunk azon az úton, mely a kultúrához vezet”.¹⁴ Elismeri, hogy a dolgok megértéséhez azokat el kell szigetelni egymástól, mert csak így hatolhat az ész a dolgok mélyére. E folyamatban azonban az embernek szelleme energiáját egy gyújtópontba kell gyűjtenie, hogy átvezethesse a természet szabta korlátokon. A tapasztalatok meghaladásával fejezheti ki azután az abszolútumot és a maradandót, ami lehetővé teszi, hogy ne az egyes ember állapotát fejezze ki, hanem az emberiségét. Ennek eredményeként „kultúrája tehát abban áll majd, hogy először a befogadó képességnek szerezze meg a legváltozatosabb érintkezést a világgal, és az érzékelés oldalán legmagasabbra fokozza a passzivitást, másodsor a meghatározó képességnek szerezze meg a legnagyobb függetlenséget a befogadó képességtől, és az ész oldalán a legmagasabbra fokozza az aktivitást. Ahol a két tulajdonság egyesül, ott az ember a létezés legnagyobb gazdagságával azt inkább magába vonja jelenségeinek egész végtelenségével és aláveti esze egységének”.¹⁵

E két képesség összekapcsolására Schiller egy harmadik képességet tart szükségesnek: a játékosztón működtetését. Ezzel a racionális erőkhöz egy irracionális aktivitást társít, amelyről feltételezi, képes arra, hogy „az időt az időben szüntesse meg, a létrejövését az abszolút

léttel, a változást az azonossággal egyesítse”. Szerinte a játékosztön egyszerre készíti az embert morálisan és fizikailag, egyúttal azonban megszüntet minden kényszerítést, ezért „szabaddá teszi az embert, mind fizikailag, mind morálisan”.¹⁶ Ennek köszönhető, hogy „többé már nem lesz egyén, mert ítéletét és akaratát az emberi nem ítéletévé tudja tenni”.¹⁷ Schiller ezt a tevékenységet az esztétikai szférára szűkíti, azzal az érveléssel, hogy „a képzet minden más formája elválasztja az embert, mert kizárólag lényének vagy érzéki, vagy szellemi részén alapszanak. Csak a szép képzelet alkot egészet belőle, mert mind a két természetének egybe kell hangzania ehhez”. Ezért „csak a szépség boldogít mindenkit, s minden lény megelégedik korlátairól, amíg a varázsa alatt áll”.¹⁸

Ebben a szellemesen megfogalmazott és meggyőzően érvelő gondolatsorban azonban néhány rész kérdésessé tehető. Az első a világgal való érintkezésben javasolt „passzivitás”, amelyről nem feltételezhető, hogy ebben a formában alapja lehet a „meghatározó képesség” aktivitásának. A második az a vélemény, hogy a kultúra lényege és az élet egységének helyreállítása „a szépség boldogító hatásában” valósítható meg. A harmadik pedig az, hogy az akaratra és a képzetekre utalással már egy másféle tudati folyamat felé nyitja meg a gondolkodást, amely a felvilágosodással szakítva az életfilozófiában testesül meg.

A kultúra-fogalom átalakulása Az életfilozófia megalapozója Wilhelm Dilthey volt, aki a természettudományokkal a történelmi szellemtudományokat állította szembe. Az utóbbiban szerinte az embereknek a dolgokhoz kapcsolódó tudati viszonya a lényeges, amely a jelenségek átélését jelenti. A vizsgálódó szubjektum számára így olyan összefüggések tárulnak föl, amelyek meghatározzák a tapasztalatokat és a gondolkodást. Az összefüggések azonban nem a valóság elemeinek objektív kapcsolódásai, ezek a gondolkodás formáiban, elveiben és fogalmaiban jelentkeznek. A valóság átélése nélkül Dilthey szerint lehetetlen az élet megértése, mert képtelenek lennénk behatolni a dolgok szerkezetébe. Az élmény intenzitásához azonban az is kell, hogy az ember alkotó módon viszonyuljon a dolgokhoz. Csak azt értheti meg ugyanis, amit maga teremt, amikor az élmény érzékileg rögzített formát ölt, a belső szellemi tartalom tárgyiasul. A szellemi objektívációkból alakul ki azután az emberiség kultúrtörténeti léte. „Csak az élet objektívációjának eszméje által pillanthatunk be a történelem lényegébe. Itt minden szellemi ténykedés révén keletkezett, és ennél fogva a történetiség jellegét viseli” – írja Dilthey.¹⁹ A valósághoz fűződő élmény és annak történeti összefüggése szerinte csak akkor alkot egységet, ha az ész helyére az életet állítjuk a maga totalitásában, és benne az érzelmi, akaratú irányulások, képek és eszmények összessége az alap. A „teremtő individuum” ebből az irracionális élményből merít, amikor alkot. A folyamat öntörvényű, a természeti folyamatoktól eltérő. A kultúra így „az egyének eltárgyasított szellemi élete” lesz. Rendszere az egyének tetteinek következetes egymásba kapcsolódásából jönnek létre. Így alakul ki olyan „akaratú egység”, amely meghatározza, mi marad fenn a történelemben.

Georg Simmel is „az élet átszellemesített formáival” azonosítja a kultúrát. Szerinte az alkotás olyan változásokat idéz elő, amelyek az adott tárgyban lehetőségként már megvoltak, de önmaguktól meg nem valósulhattak. A lehetőséget a szellemi befolyásolás azzal tudja megvalósítani, hogy formát ad neki. Ezzel „kifürkésszük a dolgok titkait”, természetes fejlődésükénél tisztább, világosabb formában ábrázolhatjuk azokat. A tökéletesebb forma autonóm eszményt fejez ki, ezzel a tárgyakat lényegibb jelentésükre lehet hozni, közben „az emberi lényeg is természeti állapota fölé emelkedik”.²⁰ E folyamatban olyan viszonylatok, hangsúlyok, értékek és szellemi jelentések kerülnek felszínre, amelyek az alkotás „immanens fejlődésének logikájából” következnek. A kultúra ezek szintézise, a részelemek egysége. A szintézis azonban lezárja a folyamatot, megszünteti az alkotóerő aktivitását, és amikor formát ölt, megmerevíti azt. Olyan ez, „mintha a lélek teremtő mozgása tulajdon termékeibe pusztulna bele”.²¹ Amíg a kultúra fejlődésével egyre nő a tárgyiasult eredmények sokasága, az egyének kultúrája ettől mindjobban elmarad, a kulturáltságuk egyre alacsonyabbra süllyed.

Simmel szavaival: „A kultúra tárgyai mindinkább önmagába zárt világgá növekednek, ami egyre kevesebb ponton érintkezik a szubjektív lélekkel, annak akaratával és érzéseivel”.²²

Simmel – Diltheyhez hasonlóan – a kultúrát még viszonylag széles értelemben fogja fel. Említi a művészetet, az erkölcsöt, a tudományt, a vallást, a jogot, a technikát és a társadalmi normákat. Az az ellentét azonban, amit a kultúra objektív és szubjektív vonatkozásai között lát, szükségszerűen hozza magával a fogalom beszűkítését, ahogy ezt az életfilozófia másik képviselőjénél, Oswald Spenglernél találjuk. Spengler leválasztja a kultúráról mindazt, ami a racionális tudathoz köthető. Éles ellentétet lát a civilizáció és a kultúra között. Szerinte „a civilizációban az élet szervetlenné lesz, és az értelem gyámsága alatt lélektelen”. S minthogy a civilizáció fejlődését az ember maga siettetni, hogy az anyagi szükségleteit minél magasabb szinten elégítse ki, az emberiség maga idézi elő kultúrája pusztulását. Ezért „a civilizáció – a kultúra kikerülhetetlen végzete”.²³ Ezzel a történelmi fejlődés megtörik, és visszatér „az őskor primitív ütemébe”. Spengler pesszimizmusa a „nyugati kultúra halálát” jósló fejtegetéseiben érezhető a legerősebben. Bár elismeri, hogy a technikai haladás az ember életét kényelmesebbé teszi, ez a fejlődés azonban szerinte káros következményekkel jár. Összefügg a természet kizsákmányolásával, a mezőgazdaság pusztításával, a föld légkörének szennyezésével. A pénz növekvő hatalma pedig átalakítja az emberi kapcsolatokat. Az egyéniség elveszti jelentőségét, a pénz hatalma „a legvaskosabb szellemi rabszolgaságot” teremt meg. A modern társadalomban csak látszatszabadság van, bizonyítja ezt a sajtó és a rádió hatalma; az lesz az igazság, amit a tömeg „naponta olvas és hall”.²⁴ Ez előjátéka egy új korszaknak, a „cezarizmusnak”, amelyben eltűnnek a politikai pártok, és a hatalmat az uralkodók „korlátlan hatalmi akaratát” veszi át.

A racionalizmus teljes elutasítása még határozottabb Alfred Webernél, aki szerint „a térre, időre és az okságra vonatkozó elképzeléseink” függönyök, amelyeket „magunk és a valódi élet közé húzunk”.²⁵ A lét tényleges folyamatait csak olyan gondolkodással lehet megragadni, amely nem oldja fel az élet egységét, hanem szemléli, bensőleg adva át magát az életérzéseknek. Így lehet megtalálni létünk lényegét, azt a szellemi abszolútumot, amit a személyes élmény szimbolikusan fog fel. A civilizációs fejlődés csak biológiai létünk meghosszabbítása a természet feletti uralommal. A kultúra ott kezdődik, ahol a célszerűség megszűnik. Az ember úgy tudja ledönteni tér- és időbeli korlátait, ha arra az egészre irányul, ami belső léte és a vele szemben álló dolgok közt kialakul. Kétféle magatartással valósítható meg ez: a világgal való azonosulással a művészetben és a világról szóló célszerűtlen eszmék hirdetésével a próféták szavaiban. A szintézist az ember pusztán léteben is megvalósíthatja, ha át tudja élni azt az egységet, ami a művész és a próféta hozott létre. A kultúra lényege, hogy „a lét örök áramlásában” megkísérelje az életet „egy általunk érzett, fölötte álló és mégis benne rejlő örök létre és abszolútumra emelni”.²⁶

Az életfilozófiáról neokantiánus kortársuk, Heinrich Rickert írt bírálatot: „Az életfilozófiában a természeti élet nem a kultúra járulékos feltétele, hanem olyan önérték, amely a kultúra értelmi képződmények vonatkozásában is mértékadó. A kultúra szempontjából azonban nem az a perdöntő, hogy az ember egyáltalán él, hanem az, hogy mi módon alakítja az életét. Enélkül az előfeltevés nélkül az emberi életben nem különíthetnénk el egymástól az értéket és a nem értéket, az értelmet és az értelemmenteset.”²⁸ A Kant nézeteit felújító és továbbfejlesztő irányzat az életfilozófiával ellentétben visszatért a racionális érveléshez. Így alakult ki náluk a kultúra meghatározása is. Rickert fogalmazásában: „a kultúra azon dolgok összessége, amelyeket az értékcélok szerint cselekvő ember vagy közvetlenül hozott létre, vagy ha már megvannak, legalább a hozzájuk tapadó értékek kedvéért szándékosan ápol”.²⁹ A látszat az, mintha itt a használati értékről lenne szó. A neokantiánus felfogásban azonban az értékek tapasztalat feletti létükben, transzcendentális eljárással ragadhatók meg. Rickert ki is mondja: „a kulturális értéket nemcsak, hogy szinte lehetetlen pozitíve, az élet értékeiként értelmezni,

hanem szükséges is, hogy a kultúrát negatív viszonyba állítsuk az étellel”.³⁰ Ami azt jelenti, hogy a hasznosság nem fér össze az „igazsággal”, az a gyakorlati élethez képest magasabb minőség. Ilyen minőség még a „jóság” és a „szépség”, amelyekről megállapítható, hogy a kultúra e három eszménynek megfelelően a tudományban, az erkölcsben és a művészetben testesül meg. Ezért a valóság is két részre osztható: a biológiai értelemben vett életre és a gondolkodásban kitermelt életre. Látszólag a művészet életteli, hiszen megjeleníti azt, de az élet másolása nem művészet. Az esztétikai kultúra az élet fölé épít egy új világot, ami egészen más értelemben lesz életteli, mint az élő természet. Látszólag az erkölcs sem távolodik el az étlettől, mert cselekvésre készíti, és akarattal van tele. Mégis az etikai érték is szembehelyezkedik az étellel, mert nem ad szabad folyást annak, beavatkozásra készíti az embert. Az élet önmagában etikailag értékközömbös, az etikus ember viszont értékkel tölti meg azt. Ezért feszültség keletkezik az élet és az erkölcs között. A természeti állapotban az ösztönök uralkodnak, az élet morál nélküli. Amikor a kultúra megjelenik, megkezdődik az élet szabályozása.

Minthogy az értékek tudatunkban jelennek meg, mielőtt a cselekvést befolyásolnák, számunkra feladatokat állítanak, amelyek szabályozzák az emberek tevékenységét. Ahhoz, hogy az érték nélküli lét és a lét feletti érték közt kapcsolat alakuljon ki, szükség van az „immanens jelentések birodalmára”, mert az közvetít a lét és érték között. Ezek a jelentések befejezetlenek. Tényleges ismeretté akkor válnak, amikor az értékeszmény követelményeivel a lét felé fordul, és a szubjektum pszichikai aktsaival megragadja a számára normává vált értéket. Rickert utolsó, 1934-ben megjelent könyvében megváltoztatja az értékekről szóló korábbi véleményét. Elfogadja, hogy a természeti lét fenntartásának eszközei, mint „civilizációs javak” a kultúrához sorolhatók, de annak csak a legalsóbb rétegét képezik. Velük ellentétben az önértéknek bizonyuló szellemi javak a „tulajdonképpeni kultúrát” jelentik.³¹

Noha a neokantiánus felfogásban látszólag közvetlenebb egység van a természet és kultúra között, mint az életfilozófiában, de ez az egység is törekeny, bizonytalan. Ortega y Gasset mutat rá arra, hogy az eszmei érték objektivitása és értékelésének szubjektivitása közt ellentmondás van. Ehhez hasonló problémát rejt a gyakorlati érték és az értékeszmény kettőssége, amit Rickert a „vitalis érték” és a szellemi kultúrában levő „önérték” szembe állításával ismer el. Ortega hangsúlyozza: „kultúra nincs élet, spiritualitás nincs vitalitás nélkül”.³² E két tényező szembeállításával a szellemi élet és a kultúra is „durva absztrakció, üres képzelgés”. Ezért ez a szembeállítás téved, amikor az élet értékét az Igazság, Jóság, Szépség eszményeiben fedezi fel, mert azok „elszakadtak az isteni személyiségtől, és maguk váltak istenségé” az élethen túl levő egység formájában.³³

Az antropológiai kultúra-fogalom Az életfilozófiai és a neokantiánus felfogással szemben a kultúra fogalmának tág értelmezése a kulturális antropológiai irányzatban található meg. Ez az irányzat viszonylag későn, a 19. század második felében jelent meg először, de a kibontakozása már csak a 20. században történt meg. Alapja az etnológia volt, a különböző népek életmódját feltáró tudomány. Amikor 1871-ben Edward Tylor közzé tette a „Primitív kultúra” c. könyvét, remélte, hogy a meg tudja találni az emberiség kultúrájának ősi alapjait, és ezzel rekonstruálhatja történelmi fejlődését is. Tudománnyá a kulturális antropológia azonban csak akkor vált, amikor Franz Boas mellőzhetetlennek látta a terepkutatásokat, és helyszíni vizsgálataival összegezni tudta megfigyelésének tapasztalatait. Ebből azonban az is következett, hogy a népek közti különbségek miatt le kellett mondania a kultúrának az egész emberiségre vonatkozó felfogásáról. Boas ki is jelentette: „nincs kultúra, csak kultúrák vannak”, mert a kultúra népenként más sajátosságokat mutat. Ő a kultúrát a természethez fűződő „szellemi és fizikai reakciókkal és tettekkel” határozta meg, amelyek „egy társadalmi csoport egyedeinek kollektív és egyéni magatartását jellemzik”.³⁴ Ebből következően fogalmazta meg, hogy az emberi viselkedés nem ösztönös és sztereotip, mint az állatoké, hanem tanult, ezért jellemző rájuk „az okoskodás képessége” és „a tettek erkölcsi és esztétikai értékelése”.³⁵

Az antropológia relativizmusát Boas egyik tanítványa, Melville Herskovits így határozta meg: „Az ítéletek tapasztalatokon alapszanak, és a tapasztalatok tolmácsai mindenkor a saját kultúrájuk felfogásának megfelelő gondolatmenetet követik”. „A fizikai világ tényei is attól függnének, hogy melyik kultúrához tartozunk, s az idő, a távolság, a súly, a méret és más realitások értékét is valamelyik csoport szokásai határozzák meg”.³⁶ A kultúra tehát „ingadozó fogalom”, amelynek keretében sok választási lehetőség kínálkozik. Paradoxona, hogy „a kultúra állandó, de egyúttal mozgásban levő is, folyamatos, állandó változást mutat”. Továbbá: „a kultúra az ember megismerése szempontjából egyetemes, de minden helyi vagy tájjellegű megnyilvánulása egyedi”.³⁷

A kulturális antropológiában két sajátosság emelkedik ki: a funkcionalizmus és a strukturalizmus. Az első leghatározottabb képviselője Bronislaw Malinowski volt, aki három kérdést tartott alapvetőnek a kultúra értelmezésében: Miért hoznak létre az emberek kultúrát? Hogyan alakul ez ki? Mik a legjellemzőbb vonásai, alkotó elemei? Az első kérdésre válasza: az embereknek létfenntartásuk érdekében ki kell elégíteniük biológiai szükségleteiket. A második kérdésre adott válasza: ezt csak szervezett együttműködéssel tudják megtenni. A harmadik kérdéshez a kultúra három fő elemét említi meg: a tevékenység termékeit, a tevékenységre szervezett csoportokat és az együttműködésükhöz szükséges szimbólumokat. E három dimenzió szerinte „a folyamat minden szakaszában szerephez jut”.³⁸ A kultúra fő elemei egymást feltételezik, köztük azonban a társadalmi szervezet a meghatározó. Benne fejeződik ki a kultúra kooperatív jellege, integráló szerepe. Ez leginkább a standardizált tevékenységformákban, a szokásokban mutatkozik meg. Az emberi lét összefügg ugyan a természettel, (biológiai szükségleteik miatt), de a fő sajátossága a társas tevékenységben jelenik meg, ami egyúttal feltételezi a jelekkel, jelképekkel történő érintkezést.

Malinowski hét alapszükségletet sorol fel, amelyekre az emberek kulturális válaszokat adnak. Ezek: táplálkozás – ellátás, szaporodás – rokonság, testi kényelem – hajlékok építése, biztonság – védelem, mozgás – tevékenység, növekedés – nevelés, egészség – higiénia. Ezekre épülnek a másodlagos szükségletek, amelyeket az hoz létre, hogy az alapszükségleteket kielégítő tevékenységhez eszközök kellene, azokat elő kell állítani, fel kell használni, meg kell újítani. A másodlagos szükségletekhez tartozik a gazdaság, a jog, az oktatás és a politikai szervezet. A kultúrában szükség van még integráló erőre is, mint a hagyomány, a vallás, a szertartás, a társadalmi norma és érték, a nyelv. Válaszuk funkcionális, gyakorlati feladatokat töltenek be, s „a formát mindig a funkció határozza meg”.³⁹

A strukturalista felfogás ezzel szemben a formai eltéréseket állítja vizsgálatai központjába. A formák változása mögött a szerkezeti sajátosságokat és összefüggéseket keresi. Claude Lévi-Strauss szerint a funkcionális célok az ősidőktől kezdve változatlanok voltak, a változás a célokat szolgáló eszközökben és azok formáiban mutatkozott meg. A szerkezetileg egymásba kapcsolódó formai elemek „kommunikációs kódok” voltak, amelyek megtalálhatók az emberi kapcsolatokban és a szokásokban is. E struktúrák „nem a valóság kézzel fogható megnyilvánulásai, hanem kognitív modelljei”.⁴⁰ Kialakulásuk feltétele a rendszeresség, ami azt jelenti, hogy valamely elem módosítása maga után vonja a hozzá tartozó többi elem változását. A kommunikáció három szintje Lévi-Strauss szerint „a nők cseréje, a javak és szolgáltatások cseréje, az üzenetek cseréje”. Az első jelentése, hogy a párválasztás csak a vér szerinti rokonságon kívül történhet, és így hozzájárul a rokonsági kapcsolatok bővítéséhez. A második a gazdasági rendszerről szól, a harmadik az emberek közti információcseréről. Lévi-Strauss e három viszonylattal határozza meg a kultúrát, hozzáátéve, hogy bennük a kommunikációban alkalmazható szabályok is megtalálhatók. Ezért a társadalmi valóság „nyelvként” értelmezhető, ahogy azt a kultúra fogalmának meghatározása is kifejezi: „Minden kultúra felfogható szimbolikus rendszerek együttesének, amelyek közül a legfontosabbak a nyelv, a házassági szabályok, az ökonómiai viszonyok, a művészet, a tudomány, a vallás. Mindezek a

rendszerek a fizikai valóság és a társadalmi valóság bizonyos szempontjainak kifejezésére törekednek, de még inkább a valóság e két típusa között fennálló viszonyoknak, nemkülönben a szimbolikus rendszerek egymás közti viszonyainak a kifejezésére”.⁴¹

A kultúra kommunikatív szerepe jellemzi Clifford Geertz véleményét is. Ő elvetette azt a korábbi nézetet, amely szerint a kultúra magatartásminták (hagyományok, szokások, életmódok) összessége lenne. Szerinte sokkal inkább „ellenőrzési mechanizmusok (tervek, előírások, szabályok, utasítások) készlete”, amely irányítja az emberek magatartását”.⁴² Minthogy az emberi gondolkodás közösségi, benne jelentést hordozó szimbólumok mozognak, amelyek jelentéssel ruházzák fel a tapasztalatokat. Közben a szimbólumok szerkezetet adnak életünk eseményeinek, segítségükkel összefüggéseket fedezünk fel a világban. Olyannyira meghatározzák gondolkodásunkat és magatartásunkat, hogy az ember „szinte reménytelenül függ ezektől a rajta kívül álló mechanizmusoktól”.⁴³ Míg az állatok viselkedését a génjeikben levő információk határozzák meg, és ez csekély változtatást enged meg nekik, az emberekben születésükkel olyan általános válaszadó képesség jelenik meg, amely még bonyolult helyzetekben is sokkal nagyobb rugalmasságot tesz lehetővé számukra a környezethez történő alkalmazkodásban. A viselkedés hatékonyságát biztosítja, hogy „a gondolkodás nem a fejben történő eseményekből áll”, hanem „egyfajta forgalomból”, ami lehetővé teszi, hogy a közösség életében levő szimbólumok segítségével értelmezzük a valóságot. E szimbólumok jelentéseikkel közöttünk vannak, vagyis az emberek közti kommunikációban, amit mindig az adott közösség, társadalom kultúrája határoz meg. Összefüggéseik figyelembe vétele nélkül a szimbolikus közlemény sem érthető.

Az emberi viselkedésnek e szabályozottsága azonban – rugalmassága és hatékonysága ellenére – pontatlanabb, mint az állatoké. A választásban benne van a tévedés lehetősége. Ezért az embernek szüksége van arra, hogy sok mindent megtanuljon viselkedése és tevékenysége eredményessége érdekében. Kulturális minták nélkül a viselkedés irányíthatatlan lenne, képtelen a világban való eligazodásra. Ezért a kultúrát el kell sajátítani, az ember függ „a fogalmak birtokba vételétől, a szimbolikus jelentések specifikus rendszereinek megértésétől és alkalmazásától”. A szimbólumok fizikai viselkedésünket kulturális programokká alakítják át, ennek hatására gondolataink, értékeink, cselekedeteink, érzéseink is a kultúra termékei lesznek. Az emberi fejlődésnek legdöntőbb része azonban az egyénné válás, az, hogy a kulturális minták és jelentések történelmileg kialakult rendszereinek irányítása alatt hogyan tudunk „formát, rendszert, sajátosságokat és irányt adni életünknek”.⁴⁴ Ez a megállapítás változást jelent a kulturális antropológiában: eddig ez az irányzat közösségi, társadalmi összefüggéseiben fogta fel a kultúrát. Bár ezt Geertz sem mellőzte, az egyén jelentőségének kiemelésével azonban érzékeltette, hogy a kultúra átfogó értelmezésével véleménye a kultúra-elmélet egészére érvényessé tehető.

A kultúra-fogalmak kapcsolásának lehetőségei Az értékközpontú, szűken vett kultúra-fogalom és az emberi élet egészére kiterjedő antropológiai felfogás kapcsolása nem egyszerűsíthető terjedelmi vonatkozásokra. Ha az elsőt pusztán a második részeként fognánk fel, nem válna bizonyítottá kettejük elválaszthatatlan egysége. Bár igaz ez az összefüggés, de ha nem tudjuk megmondani, mi köti össze ezeket, akkor a megoldás formális marad, és nem is lesz hihető. Tetszetősebb ugyan annak hangsúlyozása, hogy az antropológiai érvelés a kultúra társadalmi és kommunikatív jellegén alapszik, az értékközpontú pedig a kultúra tárgyiasított eredményein, és ezek nem zárják ki egymást, de még ez sem tárja fel igazán egymásra utaltságukat. Hasonló a helyzet a két felfogás időbeli megítélésében: a hagyományokkal az állandóságra, illetve az alkotásokkal a lét megújítására utalás csak azt fejezi ki, hogy a különböző idősíkok központi szerepének hangsúlyozása összeilleszthető, de ezek egymásra utaltsága együttal még nem fejezi ki a bizonyosságot. A két fogalom kapcsolásának szüksé-

gességét és lehetőségét csak az teszi érvényessé, ha mindkettőben ki tudunk mutatni olyan elemeket, amelyek bizonyítékai szerves egységüknek.

Úgy látszik, mintha a nyelv felelne meg leginkább ennek a követelménynek. A kulturális antropológiában ez gyakran megjelenő sajátosság, megtalálható Malinowskinál és Lévi-Straussnál egyaránt, Geertz pedig központi jelentőségűnek mondja a kultúra értelmezésében. E felfogás eredetét keresve találjuk meg, hogy már Herder is kijelentette: „csak a nyelv tette az embert emberré, a nyelv az emberek óriási szervezője”.⁴⁵ Később Boas hangsúlyozta: „Szoros párhuzam vonható a nyelv története és az általános kulturális fejlődés között”.⁴⁶ Edward Sapir szerint „ne gondoljuk, hogy valamely kultúrát megismerhetünk az illető kultúra jelenségeinek egyszerű megfigyelése révén úgy, hogy e kultúra nyelvi szimbolikáját nem vesszük figyelembe”. Egy nép „világképét jelentős mértékben a nyelv határozza meg”.⁴⁷ Lévi-Strauss véleménye, hogy a társadalmi valóság „nyelvként” értelmezhető, mert „minden kultúra felfogható szimbolikus rendszerek együttesének”.⁴⁸ Elgondolkoztató Geertz megjegyzése is, mely szerint a nyelvi szimbólumok jelentéseikkel együtt közöttünk vannak az emberi kommunikációban, tehát nélkülözhetetlen tartozékai az emberi kapcsolatoknak, együttműködésüknek.

A nyelvnek ez a kitüntetett szerepe mintha hiányozna a kultúra érték-központú felfogásából, ha csak a művészeti alkotások formáját nem azonosítjuk a nyelvvel, vagy általános érvényűnek fogadjuk el Ludwig Wittgenstein megállapítását, mely szerint az irodalom nem több, mint „nyelvi játék”. Tény, hogy a nyelv jelentősége ebben a kultúra-fogalomban azért szorul háttérbe, mert az irodalmi, művészeti alkotásokat a kulturális élet szervezői nem tekintik kommunikációs jelenségnek, amelyben nemcsak adó létezik, de vevő is. Illetve ez utóbbit pusztán elfogadónak tekintik, aki érdeklődésével bizonyosságát adja egy mű értékességének, de az már teljesen mellékes, hogy ő benne ez a mű mit vált ki. Elég, ha a tetszését például egy színházban tapssal fejezi ki, de hogy e mögött mi a tetszés valóságos tartalma, azzal fölösleges foglalkozni. Az ilyen közömbösség oka: csak az alkotó és művének az átadója fontos, a befogadók tudata nem. Ezt cáfolja az az érv, amellyel Hans Georg Gadamer megállapítja, hogy a művészetnek kommunikatív jellege van. Ezzel azt is hangsúlyozza, hogy az alkotó és befogadó között „együttjátszásra” van szükség. Ami azt jelenti, hogy az utóbbi is részese egy alkotás kiteljesedésének, a mű átélésével történő újjá alakítása nélkül az alkotás életképtelen marad. Ehhez persze befogadói nyitottság és fogékonyság kell. Gadamer figyelmeztet: „lássuk be, hogy a műalkotásokat előbb meg kell tanulni betűzgetni, majd olvasni, s csak aztán kezdenek beszélni”.⁴⁹ Minthogy a művek minden részlete egy középponthoz igazodik, a mű kifejezőkészlete sem értelmezhető e viszonyítás nélkül. Ahogy a beszélt nyelv szavai, fogalmai sem érthetők a mondatok és szövegek szerkezeti kapcsolata nélkül, ugyanígy a műalkotások átéléséhez is mellőzhetetlen az ilyen belső kapcsolatrendszer felismerése. Az így alakuló befogadói gondolkodás valójában kreatív jellegű, a részekből következtet az egészre, amely azonban nem készen kapható, hanem a befogadói aktivitás eredményeként válik felismertté.

Ha igaz az, hogy a műalkotások ily módon eredményessé váló feldolgozása a művészeti élmény minőségét jelenti, akkor az is kijelenthető, hogy ez nem áll távol a kulturális érték fogalmától. Vagyis nemcsak az alkotások képezhetnek értéket, hanem az elsajátításuk is, amennyiben megfelelnek az itt említett követelményeknek. Ebből kiindulva arra is következtethetünk, hogy az érték fogalma nem feltétlenül hiányzik a kultúra antropológiai felfogásból, annak ellenére, hogy az a látszat, mintha jelentős képviselői mellőznék ezt a fogalmat. Alfred Louis Kroeber azonban kijelenti, a kultúrában az értékek azért válnak nagy jelentőségűvé, mert kizárólag az emberek életében léteznek. Ezek „egyén felettiek”, minőségüket társadalmi hatásra kapják meg, ezért nem állapítható meg az eredetük. A szokásokban, erkölcsi szabályokban, eszmékben és a beszédben jelennek meg, mindig társadalmi szabályok eredményeként. „Személytelen minőségük” van, „rejtett mintákat adnak az embereknek”.⁵⁰ A

rejtettség itt „a tudatosság hiányára utal”, ahogy a nyelvtani szabályokat is öntudatlanul alkalmazzuk anyanyelvünkben. E sajátosság Kroeber szerint bizonyos irracionális takar, tehát nemcsak értelmi, hanem érzelmi folyamat határozza meg az átvételét. Ugyanez mutatkozik meg a kultúra integráló hatásában. Noha a kultúrák „az integrálódás irányába tartanak”, sohasem érik el a teljes integráltságot. Ezért inkább ideális állapotot jelölnek, a követendő gondolkodást és magatartást fejezik ki. Tehát orientáló és normatív hatásuk van, bár a kívánatos és a tényleges szint között mindig fennmarad bizonyos távolság. Ennek ellenére fontos az értékek megismerése, mert nélküle nem látható, „merre tartanak a kultúrák, s mi körül szerveződnek”.⁵¹

Abram Kardiner közelít ehhez, amikor azt vizsgálja, hogy a társadalmi normákhoz történő alkalmazkodásban hogyan alakul a személyiség struktúrája. Ő a közösségi érték felől nézi az értékeket, és megállapítja, hogy azok különböző funkciójuk miatt más-más oldalról érintik az embereket. „Némely értékrendszer az eszményekhez tartozik, például a tisztesség, néhány értékrendszer a tevékenységekhez társított képzetekből származik, s ennél fogva közvetlenül tanítható, ilyen például a tisztaság. Más rendszerek pedig társadalmi komplexumokból leülepedő minőségek, melyeknek egyik korban nagy az értéke, másokban nem. Ilyen érték például a szabadság, mely nem írható le egyszer s mindenkorra érvényes kategóriákban, csak azon sajátos feltételek viszonylatában, melyek következtében üggyé válik”.⁵² Kardiner értékfogalma ugyan személy-központú, az alap számára mégis a társadalmi norma, amelynek csak az elfogadását és hatását veszi számításba, az egyéni teljesítménnyel születő értékek már nem jelennek meg nála, ahogy a kulturális antropológia más követőinél sem.

Az idézett megállapítások bizonyítják, hogy az érték-fogalom a kulturális antropológiától sem idegen, még ha azt nem is tárgyiasított formájában, hanem a közösségi, társadalmi normák, hagyományok formájában fogják fel. Igaz, hogy a természettel szoros kapcsolatban élő közösségek tagjai ezt a közösségükhöz történő szükségszerű igazodás miatt szinte automatikusan veszik át, és nem kreatív tudati folyamat eredményeként, de ez nem jelenti azt, hogy az értéknek ne lenne kötelező ereje számukra. Sőt, ez náluk még erősebben ható kötelezettség, mint a modern társadalmak embereinél. Ahol többnyire az egyének döntésén múlik, igazodnak-e az így megjelenő normatív értékekhez, és képesek az olyan értékeket átvenni, melyek tőlük alkotó aktivitást igényelnek. A másféle gyökerű értékválasztás azonban nem jelenti az értéktudat hiányát, ezt az antropológiai felfogás éppúgy tudatosítja, mint az érték-központú.

A kommunikatív célokat szolgáló nyelv és az érték olyan eleme a kultúrának, amely segítheti az egymást látszólag kizáró kultúra-fogalmak összekapcsolását. Feltételezhetjük azonban, hogy ez csak akkor lesz reális alternatíva, ha nem pusztán az elméletben érvényesül, hanem a köztudatban és a társadalmi gyakorlatban is. Kétségtelen, hogy ez jóval nehezebben megvalósítható, mert széles körben elterjedő kreatív gondolkodást és magatartást kíván. Amiből az is levonható következtetésként, hogy a kultúra oly mértékben töltheti be az emberek életéhez kapcsolódó rendeltetését, amennyire létszükségletként jelenik meg közöttük a tudatosan vállalt művelődés formájában.

Jegyzetek:

¹ Márkus György: Kultúra és modernitás. T-Twins, Lukács Archivum. 1992. 68. o.

² Mannheim Károly: A gondolkodás struktúrái. Atlantisz. 1995. 321-322. o.

³ Ágh Attila: Tudományos-technikai forradalom és művelődés. Magvető Kiadó. 1977. 277-279.

⁴ Herder, Johann Gottfried: Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról. Gondolat Kiadó. 1978. 435. o.

- ⁵ Herder, Johann Gottfried: Értekezések, levelek. Európa Könyvkiadó. 1983. 47. o.
- ⁶ Herder, Johann Gottfried.: Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról. Id. kiadás 426. o.
- ⁷ Kant, Immanuel: A vallás a pusztaság határain belül. Gondolat Kiadó. 1974. 65-66. o.
- ⁸ Kant, Immanuel: Az ítélő erő kritikája. Akadémiai Kiadó. 1979. 402. o.
- ⁹ Kant, Immanuel: A vallás a pusztaság határain belül. Id. kiadás 80. o.
- ¹⁰ Mannheim Károly: A gondolkodás struktúrái. Id. kiadás 20-22. o.
- ¹¹ Uo. 25. o.
- ¹² Schiller, Friedrich: Válogatott esztétikai írásai. Magyar Helikon. 1960. 184-185. o.
- ¹³ Uo. 184. o.
- ¹⁴ Uo. 187. o.
- ¹⁵ Uo. 211-212. o.
- ¹⁶ Uo. 216. o.
- ¹⁷ Uo. 249. o.
- ¹⁸ Uo. 274-275. o.
- ¹⁹ Dilthey, Wilhelm: A történelmi világ fölépítése a szellemtudományokban. Gondolat Kiadó. 1974. 136. o.
- ²⁰ Német kultúraelméleti tanulmányok. Szerk: Bujdosó Dezső. Nemzeti Tankönyvkiadó. 1999. 63. o.
- ²¹ Uo. 78. o.
- ²² A szociológia története 1917-ig. Szerk.: Huszár Tibor – Somlai Péter. Tankönyvkiadó. 1973. 164. o.
- ²³ Uo. 172. o.
- ²⁴ Spengler, Oswald: A Nyugat alkonya. Európa Könyvkiadó. 1994. I. k. 188. o.
- ²⁵ Uo. II. k. 665. o.
- ²⁶ Német kultúraelméleti tanulmányok. Id. kiadás 270. o.
- ²⁷ Uo. 288. o.
- ²⁸ Rickert, Heinrich: A filozófia alapproblémái. Európa Könyvkiadó. 1987. 204. o.
- ²⁹ Rickert, Heinrich: Kultúratudomány és természettudomány. Franklin Társulat. 1923. 22. o.
- ³⁰ Német kultúraelméleti tanulmányok. Id. kiadás 51. o.
- ³¹ Rickert, Heinrich: A filozófia alapproblémái. Id. kiadás 207. o.
- ³² Ortega y Gasset, José: Korunk feladata, Hatágú Síp Alapítvány. 1993. 42. o.
- ³³ Uo. 68. o.
- ³⁴ Boas, Franz: Népek, nyelvek, kultúrák. Gondolat Kiadó. 1975. 63. o.
- ³⁵ Uo. 66. o.
- ³⁶ Forrásmunkák a kultúra elméletéből. Szerk.: Maróti Andor. Tankönyvkiadó. 1975. 204. o.
- ³⁷ Uo. 210-211. o.
- ³⁸ Malinowski, Bronislaw: Baloma. Gondolat Kiadó. 1972. 405-407. o.
- ³⁹ Uo. 404. o.
- ⁴⁰ Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Szerk.: Bohannon, P. – Glazer M. Panem-Mc Grave Hill. 1997. 578. o.

- ⁴¹ Lévi-Strauss, Claude: Strukturális antropológia. Osiris Kiadó. 2001. I. k. 231. o.
- ⁴² Józsa Péter: Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika. Akadémiai Kiadó. 1980. 25. o.
- ⁴³ Geertz, Clifford: A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. Kultúra és Közösség. 1988. 4. 68. o.
- ⁴⁴ Uo. 74. o.
- ⁴⁵ Herder, Johann Gottfried: Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról. Id. kiadás 474. o.
- ⁴⁶ Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Id. kiadás 152. o.
- ⁴⁷ Uo. 212. o.
- ⁴⁸ Józsa Péter: Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika. Id. kiadás 25. o.
- ⁴⁹ Gadamer, Hans-Georg: A szép aktualitása, T-Twins Kiadó. 1994. 74. o.
- ⁵⁰ Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Id. kiadás 177. o.
- ⁵¹ Uo. 180. o.
- ⁵² Uo. 307. o.

Utószó

Ennek a könyvnek első változata „A nélkülözhetetlen kultúra” címmel 2013-ban jelent meg az United Kiadónál. Terjesztését csak a Könyvtárellátó kft. vállalta, a többit ez nem érdekelte. A könyvtárosok lapjában, a „Könyv, könyvtár, könyvtáros” 2013/6 számában megjelent ismertető cikk ugyan „minden felnőttnek” ajánlotta¹, ennek ellenére csak harmincöt könyvtár kért belőle. Valamivel nagyobb érdeklődés volt az egyéni vásárlók között, de így is alig több, mint másfél száz példány fogyott belőle összesen.

Mi lehetett ennek a csekély érdeklődésnek az oka? Gyanakodni lehetne a könyv színvonalára, aminek azonban ellentmond a könyvtárások lapjában megjelent kritika. Lehetne említeni a könyv viszonylag magas árát a hazai könyvárakhoz képest. (Az ausztriai magyar kiadó 5200 Ft-ban állapította meg.) A legvalószínűbb magyarázat azonban alighanem az lehet, hogy ez a könyv eltért a kultúra szokásos értelmezésétől; nem az írók, művészek alkotásait azonosította a kultúrával, hanem az emberi élet minőségében jelölte meg annak a lényegét. S ehhez a szakirodalomból bőségesen idézett gondolatok kapcsolódtak, ami jelezte, hogy a kultúra problémáinak elméleti feldolgozásáról van szó, noha a szöveg olvashatóságából kiderülhetett, ismeretterjesztő vállalkozásról van szó.

Az első változat ma már csak azokban a könyvtárakban található meg, amelyek annak idején megvették. Ezért indokoltnak látszott egy új változat elkészítése. Ebben sok szöveg azonos a régi kiadásával, de sok teljesen új is található benne. Teljesen eltér a két változat szerkezete egymástól, ami egy másféle gondolatmenet szándékát rejti magában. Az első változatban személyes élmények és anekdotikus részletek is voltak, ezek a mostaniból jórészt kimaradtak. A régebbi könyv utolsó fejezeteit a mostani kiadvány némi tömörítéssel összevonta, hogy a kultúraelmélet jelentősebb irányzataiból vonjon le következtetéseket a kultúra-fogalom szűk (értékközpontú) és tág (antropológiai) felfogásának szintézisére. Ezzel egy régóta fennálló probléma eltüntetésére tett kísérletet. Ahhoz, hogy ez mennyire sikerült, az érvelése mennyire meggyőző, gondolatmenetének figyelmes követésével lehet megítélni. A könyv írója reméli, hogy ez nemcsak a szakértőket, de a téma iránt érdeklődők szélesebb körét is foglalkoztathatja. Ennek eredményeként a könyvben fölvetett problémák hatnának kulturális életünkre, hozzájárulnának a művelődés tudományos vizsgálatához, és remélhetőleg a közművelődés színvonalának emelkedéséhez is.

Jegyzetek:

¹ Vajda Kornél: Egy csodálatos könyvről – néhány szerény kritikai megjegyzéssel. Könyv, könyvtár, könyvtáros. 2013/6, 62-64. o.

² Erről bővebben: Maróti Andor „A kultúra tagozódása a társadalmi nyilvánosságban”. Magyar Tudomány, 2018. 9. 1382-1391. o.