

MARÓTI ANDOR:

A KULTÚRA FOGALMÁNAK
TÖRTÉNELMI VÁLTOZÁSAI

Tartalom

A kultúra-fogalom megjelenésének előzményei	4
Bevezető gondolatok	4
A műveltség az ókori görög filozófiában.....	7
A középkor világképe és kultúrája	10
A kultúra-fogalom születését előidéző változások	13
A felvilágosodás kultúra-felfogása	18
A kultúra első részletesebb magyarázatai	18
Rousseau kételkedése a kultúra hasznában.....	20
A kultúra Kant antropológiájában	23
Az újhumanista kultúra-felfogás	27
A művészi alkotás, mint a szabadság megvalósítása.....	31
A szellemtörténeti irány	37
A műveltség Hegel rendszerében	37
Burckhardt szellemtörténeti felfogása	40
A történelem korszakolása	42
Huizinga kultúraelméleti felfogása.....	44
A neokantiánusok értékelmélete	50
A tudományok felosztásának problémája	50
A transzcendentális eljárás alkalmazása	51
A kultúra, mint önérték.....	52
A valóság és érték kettőssége.....	54
A szellemi értékek rendszerezése	55
Az idealista értékelmélet antropológiai megalapozása.....	56
Az életfilozófia	59
Az életfilozófiai gondolkodás kialakulása	59
Az életfilozófia megalapozása	62
Az objektum-szubjektum ellentmondása.....	64
A kultúra és a civilizáció ellentéte.....	68
A racionalizmus elutasítása.....	72
A kultúra visszavezetése az emberi lét biológiai alapjaira	77
Pszichoanalitikus kultúraelmélet	82
A pszichoanalitikus elmélet etnológiai megalapozása	82
A kultúraellenesség gyökerei	83
Eltérő nézetek a vallásról.....	85
A boldogságkeresés illúziója.....	86
A kultúra, mint az elvesztett biztonság pótlása	87
A freudi nézetek kritikája.....	89
A „kollektív tudattalan” az álom szimbólumaiban.....	90
A kulturális antropológia	95
A történelem és a kultúra evolucionista felfogása.....	95
A történelmi partikularizmus és a kultúra relativitása	98
A kultúra funkcionalista felfogása.....	103
A kultúra strukturalista felfogása	105

Az evolucionizmus visszatérése	109
A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára	111
A kulturális antropológiai nézetek tipizálása	113
Szimbolikus antropológia és szemiotikai kultúraelmélet	120
A törzsi társadalmak rítusainak szimbolikája	120
A szimbólumok egyéni és társadalmi gyökerei.....	122
A szimbólumrendszer főbb sajátosságai.....	124
A kultúra információ-elméleti értelmezése.....	126
Esztétkai kommunikáció.....	129
Lételmélet és filozófiai antropológia	134
Az életfilozófia antropológiai felfogása	134
A keresztény vallás emberfelfogásán alapuló kultúrakép.....	137
A kultúra a marxista antropológiában.....	145
A marxista értékelméleti felfogás.....	152
A modern kor bírálata és a posztmodern kultúra-felfogás	162
A modern kultúra ellentmondásai	162
A „frankfurti iskola” képviselőinek társadalomkritikája	165
A posztmodern gondolkodás és a rendszerelmélet ellentéte.....	170
Alapvető problémák a kultúra értelmezésében	177
Természet és kultúra.....	177
Társadalom és kultúra.....	178
Személyi fejlettség és kultúra.....	180
A kultúra „elidegenedése”	182
Utószó.....	185

A kultúra-fogalom megjelenésének előzményei

Bevezető gondolatok

A kultúra fogalmát a felvilágoskori filozófiában kezdték értelmezni, és ettől kezdve terjedt el fokozatosan a köznyelvben is. A latin nyelvből átvett szó mutatta, a fogalom régebbi, bár az ókorban mást jelentett, mint később; akkor a földművelésre vonatkozott, a megmunkált természetet jelentette. A fogalom történetének mégsem ez a jelentésváltozás volt a nehezebben megfejtendő problémája, hanem az, hogy a kutatások szerint a kultúra csaknem egyidős az emberiség történetével, a fogalmának megnevezése mégis jóval későbbi. Ahhoz, hogy ennek okát magyarázni tudjuk, meg kellett fogalmazni, mit jelentett a kultúra az emberiség korai történetében, és hogyan nevezték az előzményeit.

A kultúra és emberré válás kapcsolatában elterjedt volt az a felfogás, hogy „a munka tette az embert emberré”, hiszen az életét fenn kellett tartani. Ezért készített egyre jobb szerszámokat és használati tárgyakat, amelyek a kései korok kutatói számára bizonyosságát adták az anyagi kultúra kialakulásának. A kutatók többsége azonban a kultúrát inkább szellemi vonatkozásában értelmezte, ezért a megjelenését a művészet ősi emlékeiben fedezte fel. Ilyen emlékeket barlangok falán találtak, majd a kezdetleges körülmények közt élő népek mitikus világképéhez kapcsolódó szertartásokban; ezeken zenével, táncsal igyekeztek megnyerni a természet szellemi erőit, hogy megóvják az embereket a szerencsétlenségektől. A baj csak az volt ezzel a magyarázattal, hogy a kultúra modern fogalmát vetítette vissza az ősi időkre, és ezt kereste az újkori történelem idején még fellelhető „természeti népek” életében is. Nem tudatosult, hogy azt kellett volna inkább vizsgálni, melyek azok a jelenségek, amelyek hozzájárultak az emberré váláshoz, és ezeknek milyen szerepük lehetett a Homo Sapiens kifejlődésében.

Jellegzetes magyarázatát adta ennek a kapcsolatnak Clifford Geertz az emberré válás összefüggésében. Szerinte az előember átalakulása kb. négy millió évvel ezelőtt kezdődött el az Australopithecusok megjelenésével, és mintegy 200.000-300.000 évvel ezelőtt fejeződött be. Közben „kb. egy millió éves átfedés volt a kultúra kezdete és az ember ma ismert formájának megjelenése között”. A szerszámok készítése, tökéletesítése, a szervezett vadászat és gyűjtögetés, a családi szervezet kialakulása, a jelentést hordozó szimbólumok megjelenése (a nyelv, a művészet, a mítosz, a rítus formájában) megelőzte a Homo Sapiens létét. A kultúra tehát nem hozzáadódott az ember természeti lényéhez, hanem központi, alkotó része volt az állat emberré válásának. Nem következménye volt annak, hanem előfeltétele. Kimondható ezért, „a kultúra tette az embert emberré”.¹

Hasonló gondolatokat fogalmazott meg Pierre Teilhard de Chardin az emberré válásról.² Szerinte az előember már használt pattintott kőeszközöket, tüzet, tudott beszélni és gondolkodni, de testének formája és pszichikuma még különbözött a Homo Sapienstől. Az utóbbi jellemző vonása volt, hogy felismerte, tevékenysége tudatosan irányítható, ez a környező világ és tevékenységének kölcsönhatásából alakul ki, és azt is megértette, hogy ebben társaira van utalva. Az együttműködés fokozódott, egyre magasabb szinten valósult meg, és ez javította az emberek szintetizáló képességét. Így megnőtt a tudat szerepe, a fejlődés túllépett a biológiai evolúción, és bekövetkezett a Föld szellemi megújulása. Aminek lényege az ember alkotó képessége lett.

Felismerhető, hogy a természet alakításával kapcsolatban itt megjelentek olyan jellegzetességek, amelyek fejletlenebb formában az állatoknál is megtalálhatók. Az eszközkészítés, az élelemszerzésért szervezett csoportos vadászat, a családi együttélés, az egyedek közti kommunikáció nemcsak az emberiség sajátja. Mégis az egyedek kapcsolattartásában bekövetkező

változás volt az, ami leginkább döntő módon befolyásolta az emberré válást. Meggyőzően fejti ki ezt Csányi Vilmos, aki az átalakulás négy fő kritériumát így fogalmazza meg:³ Az első feltétel a *csoportos életforma* volt, amely keretként határozta meg a Homo Sapiens kialakulását. Ez adott segítséget a létfeltételek megszerzéséhez és a vadállatokkal szembeni védekezéshez. A benne jellemző együttműködés váltotta ki a *szinkronizációt*, ami az egyéni tevékenységek összehangolását jelentette. Ennek biológiai és pszichikai alapja feltehetően a benyomások közti összefüggések felismerése volt, amit a csoportos tevékenység tapasztalata erősíthetett. Az ilyen gyakorlatban alakulhatott ki a *konstrukciós képesség*, az egyéni tettek és a csoportérdekek viszonyításából eredő eljárások egységgé formálása és a tapasztalatok általánosítása. Ehhez elengedhetetlen volt az egyének közti *kommunikáció*. A csoportok tagjai között információkat kellett cserélni az érzékelt valóságról és a rá vonatkozóan kialakult gondolatokról. Ez a négy tényező egymással összefüggésben tette fokozatosan fejlettebbé az embereket, amit a tapasztalataik általánosításával és nyelvi fogalmaik gazdagításával a nemzedékről nemzedékre átadott *hagyomány* tartósított. E hagyomány azonban egyszersmind le is lassította a fejlődést, mert olyan értéknek bizonyult, amit az eredményesség érdekében érdemes volt tartósan alkalmazni.

Ezt az ellentmondásos helyzetet teszi kérdésessé Murányi Mihály a következőképp: „Mintha azzal a paradoxonnal állnánk szemben, hogy az ember ugyanakkor, amikor társadalmiságában és munkavégző képességében magában hordoz egy, az állatvilág számára elérhetetlen fejlődési tendenciát, egyszersmind e tendencia kibontakoztatását önmaga lassítja le, gátolja, akadályozza ‘minden tőle telhető erővel’; s nem csekély ‘eredménnyel’, hisz az emberiség... egyesek szerint hárommillió évesre becsült múltjából szinte az egész a tradicionális szabályozás jegyében telt el”. Murányi szerint „az ember nem hozta magával a standardizáló tendenciákat, maga alakította ki azokat... az állati léttől minőségileg eltérő életmód keretei között”. Tehát *a fejlődés akadályozásáért „maga az ember felelős*, maga köti guzsba alkotó erőit a primitív társadalmak elképzelhetően bornírt konzervativizmusa révén”.⁴

Vitatni lehet persze, hogy a gyakorlati élet szabványosítása kizárólag emberi döntések eredménye, és nem a természeti lét öröksége, tény azonban, hogy a szokások konzervativizmusa az emberiség történelmében erősen meghatározta az emberek életét. Mindig szemben állt az újító törekvésekkel, amelyekről feltételezni lehetett, hogy megbontják a hagyományos rendet, kérdésessé teszik a már bevált eljárások alkalmazását. Az így keletkező bizonytalanság sokáig kísértette a közösségek életét és jellemezte az emberi életet. Érzékelteti ezt a folyamatot *a szokások sokáig tartó uralma* az emberi együttélésben, amelynek következménye volt az életmód sematizmusa. A szokások jelentőségét, a hozzájuk igazodás kötelező erejét érzékelteti Durkheim, amikor kijelenti: „A primitív emberi csoport szabályszerű módon olyan értelmi és erkölcsi egyöntetűséget valósít meg, amilyent az előrehaladott társadalmakban csak ritka példákban találunk meg. A mozdulatok változatlanul ismétlődők, és a magatartásnak ezt az azonosságát a gondolkodásra lehet visszavezetni”.⁵ Hasonlóképp fogalmaz Lévi-Strauss; ám különbséget tesz már a tevékenységet megkötő szokás és a szavakban kifejezett szabály között. Szerinte „valamennyi összembari vonás a természethez tartozik, és egy *elemi automatizmussal* jellemezhető, miközben mindaz, amit a kötelező norma határoz meg *a kultúrához tartozik*, önmagát viszonylagosnak és részlegesnek tüntetve fel.”⁶ Nicolai Hartmann véleménye, „ha a szokásokat és a morált normák rendszerének fogjuk fel, amely az individuum magatartását más individuumok vonatkozásában szabályozza, akkor könnyen meggyőződhetünk arról, hogy mennyire *a természet és szellem összekapcsolódásával* van itt dolguk. Minden normamegszabás valami létrejöttnek az átformálása”.⁷ Az idézett megállapítások érzékeltetik, hogy az emberi együttélésben mellőzhetetlen szükséglet volt az együtt élő egyedek tevékenységének koordinálása, kapcsolataik szabályozása, ám ehhez a korai időkben

csak a természetben tapasztalható mechanizmusokat lehetett felhasználni, és ezek váltak később fokozatosan a szabályrendszer tudatosulásával az erkölcs és a jog normáivá.

A szokások fellazulásával, azoknak erkölcsi szabályokká történő átalakulásával határozottabbá vált a kultúra normatív szerepe. Ezt a változást Heller Ágnes így írja le: A primitív közösség érdeke az osztálytársadalom kialakulásáig homogén volt, s „homogének voltak az erre épülő szokás- és követelményrendszerek is”. „Az érdekek differenciálódásával a szokásrendszernek fel kellett bomlania, s minthogy a követelmények már nem voltak maguktól értetődőek, tételesen is meg kellett fogalmazni azokat a jogilag szentesített törvényekben vagy a közösség gyakorlata által jóváhagyott erkölcsi normákban”.⁸ Ezzel együtt: „Mihelyt az egyénnek *viszonya* van, – méghozzá egyéni és nem pusztán egyedi viszonya – ahhoz a *közösséghez*, amelyhez tartozik, midőn egyéni motívumain, elhatározásán is múlik, hogy követi-e vagy nem a közösség igényeit és követelményeit, szükség van egy követelés- és normarendszere, amely az egyén partikularitásán való felülemelkedését segíti, ezt a felülemelkedést szolgálja. Az erkölcsi törvény viszony, az egyén viszonya a társadalmisághoz és nembeliséghez”.⁹ Ugyanezt fejezi ki C. Geertz is, amikor megállapítja, „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”.¹⁰

Magától értetődő, hogy ennek a változásnak a tudatban lejátszódó minőségi fejlődéssel kellett együtt járnia, és annak a nyelvi kommunikáció jellegét is befolyásolnia kellett. A csoportlétben kialakuló viszonylagos önállóság kiválthatta az élettapasztalatok egyéni értelmezését, a velük kapcsolatos véleménycserét, ami azután mindinkább érzékeltette az *egyedi* és *általános* különbségét, s a jelenségek gyűjtő-fogalmak alá rendelésével együtt a konkrétság használatát is. E kettőség kialakulását fejezi ki az a megállapítás, mely szerint „az emberi nyelv akkor válik nyitottá, amikor szokássá válik a jelentéssel bíró részekből az összetett jelek építése”.¹¹ Az emberi kommunikáció ennek köszönhetően hozza létre az egyszerű jelek mellett a *jelképeket* (szimbólumokat), amelyek a közlés többértelmű értelmezésére is lehetőséget adnak, mozgósítva vele az aktív gondolkodás képességét.

A gondolkodás átalakulásának történelmi folyamatát teszi érthetővé az a fejlődéssor, amit Merlin Donald mutat ki a kommunikáció típusaival.¹² Szerinte a természeti létben élő előembert még az *epizodikus tudat* jellemezte. Vagyis az, hogy csak az érzékelt helyzetekre volt képes reflektálni. Ezt követte a *mimikus tudat*, ami gesztusokkal és arckifejezésekkel végzett kommunikáció volt. A Homo Sapiens már tudott beszélni, eseményeket elmondani; ez volt a *mitikus tudat* kora. A fejlettebb társadalmak idején kezdett terjedni a *teoretikus tudat*, amely elvonatkozásokkal élt, átlépte a konkrétság fokát, s elvontan is tudott gondolkodni. A magasabb szintű tudat e fejlődéssor két utolsó szakaszán vált csak lehetségessé; a mitikus tudat ugyan még nem absztrahált, de hasonlatokkal meg tudta jeleníteni azt a szellemi szférát, amelyről feltételezte, hogy körülveszi őt; a tudomány és a filozófia pedig csak annak a kornak lehetett a szülötte, amely képes volt a konkrétól eljutni az általánosítás magasabb fokáig.

Tanulásként leszögezhető, hogy az emberek társadalmi léte és kulturáltsága a történelemben összefügg egymással. Ebből következik, hogy *a kultúra az emberi lét egészét átfogja*, annak *minőségét* kínálja, noha tény, hogy ez nem mechanikusan érvényesül, csak úgy, ha az elsajátítása is megtörténik. Ez egyúttal az egyéni létezés kultúrájának és kulturátlanságának arányaiban fejeződik ki. Ami elárulja, hogy a kultúra „janus-arcú” képződmény: egyszerre adja meg számunkra a minőségi fejlődés lehetőségét és a fejlődést akadályozó elmardottságot.

A műveltség az ókori görög filozófiában

A kultúra fogalmának értelmezését akkor lehet megkezdeni, amikor mibenlétének, szerepének meghatározása megjelenik a történelemben. Még abban az esetben is, ha a „kultúra” helyett az adott kor más fogalmat használ. Olyat, mely ugyanazt vagy hasonló funkciót tölt be, mint később a kultúra. Ennek minden bizonnyal megfelel a *műveltség* fogalma, amit az ógörög nyelv a „paideia” szóval fejezett ki. Ez eredetileg igei formájában a nevelésre vonatkozott, de átvitt értelemben kifejezte annak eredményét, a neveltséget is.

Platón az „Állam” c. munkájában párbeszédes formában fejt ki az ideális társadalom képét. A híres bölcsele, Szókratész szájába adja érveit, amelyek valamelyik tanítványának kérdéseire felelnek. A gondolatcserében gyakran Szókratész a kérdező, így a helyes választ olykor ő mondhatja ki partnerével. E módszer egyben a gondolkodtatás iskolája, amely arra készíti az olvasót is, hogy alaposan vizsgálja meg a fölvetett problémákat, ne elégedjék meg azok egyszerű magyarázatával. A műveltséghez tartozó ismerveket azonban mindig Szókratész fogalmazza meg, ezért az ő szavait tekinthetjük mérvadónak.

A véleménycseré az „igazságosság” fogalmának tisztázásával kezdődik, majd annak alapjaként négy erényről szól. Platón (illetve Szókratész) szerint ezeknek kell elterjedniük: a bölcsességnek, a bátorságnak, a mértékletességnek és az igazságosságnak. A „bölcsesség” a tudás segítségével jut el a „jó” felismeréséhez, eközben az értelem lesz úrrá a gondolkodásban. A „bátorság” a törvények megőrzését, a „mértékletesség” pedig „a gyönyörök és vágyak megzabolázását”, tehát az önmérsékletet jelenti. Az „igazságosság” lényege – amely átfogja az előző hármat – a gyakorlatban azt jelenti: „mindenki végezze a maga dolgát, és ne kapjon bele sokféle szakmába”.¹³ Az igazságosság teszi az államokat jóvá, ha benne kiegészíti egymást az emberek közt önmaguk mérséklése, a bátorság és a bölcsesség. Tökéletes a társadalom, ha az emberek élete harmonikusan rendezett, nem zavarja meg az egyenetlenség és az igazságtalanság. Szókratész szerint „igazságtalanságnak a lélek részeinek megzavarodását és tévelygését kell mondanunk, a féktelenséget, gyávaságot, tudatlanságot, és egyáltalán minden rosszaságot”.¹⁴ Ez a gondolatrendszer az egészséges munkamegosztáson alapuló társadalmi rendet fogalmazza meg, amit a „bölcsességet” használóknak kell, mint öröknek átfogniuk, megvédeniük. Platón itt a filozófusok által vezetett társadalmat mutatja be, amelyekben az erények egyéni elsajátításáról is gondoskodni kell, már a gyermekkortól kezdődő neveléssel.

Kik a filozófusok? Erre a kérdésre Szókratész több választ ad. „A filozófus a bölcsességre vágyik, de nem úgy, hogy egy részére igen, másokra nem, hanem a teljes bölcsességre”. „Filozófus az, aki szívesen kóstol mindenféle tudományba, örömet tanul és telhetetlenül”.¹⁵ „A filozófusok mindig abba a tudományba szerelmesek, amely megvilágítja nekik a keletkezés és pusztulás közt nem hánykódó örök lényegek létét”.¹⁶ „Filozófus az, aki képes megragadni az örök változatlan létezőt, aki viszont nem, hanem sok és sokféle változó dolgok közt kószál, az nem filozófus”.¹⁷ Ez utóbbi jelzi, hogy a „mindenféle tudomány” iránti érdeklődés nem lehet széteső és felszínes, mert célja az „örökké létező lényeg” keresése, tehát olyan egyetemesség, ami átfogja az emberi élet részeit. Csak így lehet bölcsen véleményt alkotni. Szókratész azonban hangsúlyozza, a „tudás” nem azonos a „véleménnyel”. Az első tényekre épül, és a lényeg felismerését tartalmazza. A második ugyan sokféle tényre vonatkozhat, de azok közt „az igazságosságot nem fogja fel”, csak vélekedik róla, „de amit vél, abból nem ismer semmit”.¹⁸

Arra a kérdésre, hogy megvalósítható-e a gyakorlatban az ilyen „állam”, Szókratész elismeri, hogy saját korában aligha. Egyrészt, mert a filozófusokat sokan „mihasznáknak” tartják, másrészt pedig azért, mert sok selejtes elem férkőzik közéjük. A szofistákat említi, akik „ifjakat mételtyeznek meg”, s a filozófiát hasznos tudásra akarják váltani, ezzel meghamisítják a lényegét: a közügyekről való gondolkodást. Ők pénzért tartanak előadásokat, amelyeken

azonban mindig azt mondják, amit a hallgatóik hallani akarnak. „Amikor nagy tömeggyűlésbe sereglenek, törvényszéken, színházban, vagy a tömeg más gyülekező helyén, és amit ott mondanak, vagy cselekszenek, nagy ordítással hol lehurrogják, hol magasztalják őket, mindkét esetben bömbölve és tapsolva”. Ezt hallva „amerre a tömeg kénye örvénylik... ő is ugyanazt cselekszi, hozzájuk hasonul”.¹⁹

A probléma megoldását azonban leginkább az akadályozza, hogy a filozófusok tudását a *hatalom* sem igényli. Arról, hogy miért, Szókratész a hajósok példáját mondja el. „A hajósok tusakodnak egymással a kormányosi rangért, mindegyik azt hiszi, csak ő kormányozhat, noha a mesterséget sohasem tanulta ki, oktatójáról nem tud számot adni, se a tanulás idejéről, és ráadásul csak azt gajdolja, hogy *e mesterséget nem is lehet tanítani*, sőt aki azt állítja, hogy tanítható, azt készek levágni.” Végül a hajó tulajdonosa valakit megbíz közülük a kormányzással, noha az semmit sem sejt arról, hogy „mi mindennel kell törődnie, ami a mesterséggel együtt jár”.²⁰ Őt a többiek felmagasztalják, közben a hajó rakományát elherdálják, étellel, itallal töltekezve hajóznak. E példázat mutatja, hogyan bánnak az államok az igazi filozófusokkal. A következményéről érdemes idézni Szókratész szavait: „Amíg a mai államokban nem lesz a királyság a filozófusoké, vagy a mostani úgynevezett királyok nem szoknak rá becsülettel és megfelelően a filozófiára, *amíg nem esik egybe: hatalom, politika és a filozófia,...* addig nem szűnik meg az államok és az emberi nem nyomorúsága, és nem sarjadhat ki, nem jöhet napvilágra az általunk elképzelt állam”.²¹

Arisztotelész „Nikomakhoszi etika” c. művének alapgondolata, hogy „minden cselekvés és elhatározás is, nyilván valami jóra irányul”. „Ha már most egyáltalán van olyasvalami végcélja cselekedeteinknek, amit *önmagáért* akarunk, minden egyebet pedig csak érte... világos, hogy ez a jó és a *legfőbb jó*”.²² Arisztotelész ebben a könyvében kétszer is említi a „*műveltség*” fogalmát. Először könyve elején, ahol arra keres választ, hogy mi teszi képessé az embert valami jó megvalósítására. Szerinte *a dolgok helyes megítélése*, ami feltételezi annak megismerését is. „Egyes kérdésekben a szakember, egyetemlegesen pedig az általános műveltségű ítél helyesen”.²³ Ebben a megállapításban figyelmet érdemel az „*általános műveltség*” kitüntetett szerepe. Ez Arisztotelész szerint nemcsak a szaktudás fölött áll, mert az csak részleges tudást ad, magasabb szintet jelent a tömegember gondolkodása fölött is, mert az megreked az érzelmek szintjén. Az ilyen „durva lelkületű emberek a gyönyört tekintik a jónak és a boldogságnak, s ezért az élvezethajhászó életet kedvelik”.²⁴ A kiváló embereket viszont „*a léleknek erény szerinti tevékenysége*” vezeti „az egész élet tartama alatt”. Nem rekednek meg tehát „egy rövidke idő” keretén belül, a folyamatos haladásra törekszenek. Ők tevékenységüket az ésszerűséghez igazítják, ésszerűen cselekszenek, ezért bölcsnek tekinthetők. Arisztotelész másik utalása a műveltségre könyve vége felé található. Itt a műveltség abban segíti az embert, hogy „erkölcsi alapon érezzen gyönyörűséget és utálatot, minthogy *a földet is meg kell művelni*, ha azt akarjuk, hogy a magot megnövelje”.²⁵ Az erkölcsi tudatosság a nevelés és a tanulás eredménye, hatására „az okosság szoros kapcsolatban van a jellembeli kiválósággal”.²⁶ Tehát *az ésszel párosuló erkölcsös magatartás* áll a tökéletesedés központjában, ez segíti az embert, hogy úrrá legyen érzelmein. Érdemes észre venni a földművelésre utaló megjegyzést is, ez olyan mintha megelőlegezné a felvilágosodás gondolkodását a kultúráról.

Ezek a gondolatok fogják át Arisztotelész említett művét, amelynek lényege *az erények részletes bemutatása*. Az erény szerinte „olyan lelki alkat, amelynek folytán az ember nemcsak jó lesz, hanem a maga munkáját is jól végzi”.²⁷ Ez kétféle: részben *észbeli*, részben *erkölcsi*. Az elsőhöz tartozókat a tanítás növeli meg, de csak akkor, ha a tanulás a dolgok megértésével párosul, és „a méltányosság tekintetében helyesen ítél”.²⁸ A másodikhoz tartozó tulajdonságok a szokásból fejlődnek ki. Észbeli erény a bölcsesség, az éleslátás, az okosság, erkölcsi a nemes lelkű adakozás, a mértékletesség. Bár itt Arisztotelész példaként csak ezeket

említi meg, később – különösen az erkölcs vonatkozásában – kibővíti az erényeket. Felsorolja még a bátorságot, az áldozatkészséget, a nemes becsvágyat, a szelídséget, az igazmondást, a szellemességet, a kedvességet, a szeméremérzést, a jogos felháborodást, az igazságosságot és a méltányosságot. A mértékletesség ugyan érthető fogalom, mégis megemlíthető, hogy Arisztotelész nemcsak az élvezetek túlzott keresésétől óv, hanem az ilyen igények hiányától is. A mértéktelenség szerinte „nem emberi, hanem állati voltunkból kifolyólag van meg bennünk”. Ezért „ha valakinek semmi sem okozna élvezetet, s az egyik dolog csak olyan volna, mint a másik, az ilyen lényt távolról sem nevezhetnénk embernek”. Így a mértékletesség „a gyönyörökkel szemben mutatkozó középhatár”.²⁹ Mégpedig nem egyszerűen a mennyiségileg kimérhető közép, hanem „a magunkhoz viszonyított” közép. Egy példa megvilágítja, miről van szó: egy testedzésen „ha pl. valakinek tíz font ennivaló sok, kettő meg kevés, azért a testnevelő nem hat fontot fog neki rendelni, mert hiszen esetleg még ez is sok, vagy kevés az illetőnek”.³⁰ S mert a „középhatár” megtartása sok erénynél mértékadó, ezt tehát nem lehet mechanikusan alkalmazni.

A felsorolt erények közül kettőt szükséges bővebben értelmezni, mert a „méltányosság” és a „szellemesség” sem magától értetődő. A méltányosság lényege Arisztotelész szavaival: „a törvényt helyesbíti ott, ahol abban az általánosítás miatt hézag mutatkozik”.³¹ E probléma abból ered, hogy „a törvény mindig csak általános érvényű, viszont bizonyos dolgokban általános érvénnyel nem lehet helyesen intézkedni”. Így a méltányosság azonos lesz az „igazságossággal”. Pontosabban: az igazságosságnak egyik neve akkor, amikor valaki „nem állítja túlságosan az élére az igazságot másnak hátrányára, hanem beéri kevesebbrel is, bár a törvény ömellette szól; az ilyen ember a *méltányos* ember. A „szellemesség” összefügg az élcélődéssel, ha az megfelelő formában történik. Ez a tulajdonság „az emberi jellem mozgásának” fogható fel, olyan tréfával összekötött szórakozás a társas érintkezésben, amely kerüli a bohóckodást, a bárdolatlanságot. A *szórakozás* célja egyébként a pihenés, ami Arisztotelész szerint szükséges kiegészítője a munkának, de nem válhat öncélúvá. Figyelmeztető megállapítása: „a boldogság nem a szórakozásban rejlik. Furcsa is volna, ha a végcél a szórakozás volna, s ha az ember az egész életen át a szórakozásért vállalná a munkát és a szenvedést. Komoly munkát végezni, s fáradozni játék céljából, ez nyilván ostobaság, s nagyon is gyerekes dolog volna; ellenben szórakozni azért, hogy aztán komolyan dolgozhassunk... minden bizonnal helyes... A pihenés tehát nem tekinthető végcélnek, mert hiszen a tevékenységért történik... A tevékenység a legkiválóbb, mint ahogy az ész is a legkiválóbb mindabból, ami bennünk van”.³²

Áttekintve ezt az összefoglalást, feltűnhet néhány olyan megállapítás, amit ma is lényegesnek tartunk. Ilyen például az *élet egészét átfogó művelődés* hangoztatása, annak jegyében, hogy az tulajdonképp be nem fejeződhet. Ilyen az az utalás, mely szerint az általános műveltséghez „nem kell minden területen egyforma szabadságra törekednünk”, tehát az *nem sokféle* tudást jelent, hanem az egyetemesség megértését. A modern kultúra-felfogás kezdetére hasonlít Arisztotelésznek az a megállapítása, amely a művelődést és a vele összefüggő nevelő hatást az *elvetett maghoz* hasonlítja, tehát a kulturálódás a mezőgazdasági tevékenység hasonmása. Ehhez kapcsolódhat az is, amikor az *ember állati eredetéről* van szó bizonyos magatartásformák esetében. És végül a művelődés *szembeállítás*a a *szórakozással* ugyancsak mai probléma, amikor a kultúrát sokan a szabadidőt kitöltő kikapcsolódással azonosítják. Mindezeket figyelembe véve megállapítható, hogy e régi dokumentuma a művelődés történetének egyáltalán nem mellékes a kultúra-fogalom alakulásában.

Az évszázadokkal később élt Plotinos – Platon és Arisztotelész követője – megállapította, „minden ember születésétől fogva előbb használja az érzékszerveit, mint az eszt, és szükségképpen először az érzéki dolgokra fordítja a figyelmét”. „Vannak azután egyesek, akik ebben az állapotban megmaradva úgy élik le az életüket, hogy elsőeknek és utolsóknak az

érzéki dolgokat tartják, s ami ezekben kellemetlen, rossznak, ami kellemes, jónak fogják fel, s azt vélik, hogy elég, ha az egyiket folyvást hajhásszák, a másikat pedig folyvást kerülük”.³³ Ezzel szemben „az istenekhez hasonló boldog embereknek az *élete elszakadás minden itteni dologtól* és földi gyönyörtől ment élet, menekülés az egyedüli egynek az egyedül egyhez”³⁴ E kijelentés befejezése szerint a boldogság nem más, mint az egyén lelkének egyesülése az istenivel, önfeledt odaadásban. Az istenit Plotinos az *Egy* fogalmával azonosítja, amely szerinte *minden létező (a soknak) forrása*. Transzcendenciájából szellemi energiát bocsát ki magából, a Nouszt, amelynek kiáradásával jön létre a „máslet”, az érzékelhető világ. Ezt az érthető és érzékelhető világot összekötő Lélek tudja felfogni, amelynek végső során – szellemi jellege miatt – vissza kell térnie alapjához, hogy egyesüljön vele, „a lét és a gondolkodás egységében”.³⁵

Plotinos gondolatai már egy új korszak felé nyitnak, amely élesen állítja szembe egymással az érzékiséget és a lelki emelkedettséget, hogy ezzel fogalmazza meg erkölcsi törvényét. Szerinte az erkölcsi magatartás négy sarkalatos erénye: az *igazságosság*, a *mértékletesség*, a lelki erősségben kifejeződő *bátorság* és az okossággal párosuló *bölcsesség*. Ezek mind megtalálhatók Arisztotelész etikájában, kérdéses azonban, hogy miért épp ezeket emelte ki, mint legfontosabbakat? Alighanem azért, mert összeegyeztethetők Plotinos vallásos nézeteivel, és mellőzhetők az olyan arisztotelészi erények, mint a „nemes becsvágy”, a „jogos felháborodás”, az „éleslátás”, az „áldozatkészség”, a „méltányosság”.

A középkor világképe és kultúrája

Európa középkori állapotát nagymértékben határozta meg a keresztény vallás, amely szövetségben az egyes államok világi hatalmával az emberi élet egészére kiterjedő szemléletet tett általánossá. Ennek a világképnek alapja *a földi és az égi világ ellentétén alapuló kapcsolat* volt, mely szerint a földi lét minden törvénye Istentől való, ezért kétely nélkül követendő. S minthogy az egész világ Isten teremtménye, ezeknek a törvényeknek az élet egészében hatniuk kell. Ebből következett, a valóságot *egyetemes összefüggések* jellemzik, minden rész igazodik a nagyobb egységhez, s ez nem más, mint az *isteni Rend* megvalósulása. A valóság változatlanságára vonatkozó meggyőződés összefüggött az égből levő isteni világ változatlanságának hitével, amit annak örökléte bizonyít. Ezzel ugyan ellentétben állt a földi világ érzékelhető átalakulása, de az ilyen változások a középkor emberi számára lényegtelenek maradtak. S ami az emberek magatartásában eltért az általánosan követendőnek mondottaktól, azt minden esetben károsnak lehetett mondani. Minden eltérést el kellett ítélni, sem újítás, sem egyéni állásfoglalás nem volt elfogadható. Az a meggyőződés, hogy az élet normális rendje a *stabilitás*, kizárta azt a lehetőséget, hogy az emberek életkörülményeik fejlesztésében gondolkodjanak; fejlődésről egyetlen vonatkozásban lehetett szó, „az egyedül az eleve kinyilatkoztatott isteni tanítás egyre pontosabb és mélyebb megértését hozhatja”.³⁶ Tehát: az embereknek istenhez közeledő tudatában, de ennek eredménye is az isteni kegyelemtől függött, és csak ennek függvényében érvényesülhetett az ember személyes törekvése. Szt. Ágoston szerint az ember egyedül nem tudja önmagát megváltani, önmagában csak a rosszra és a tévedésre képes. Ez a meggyőződés jól fejezi ki az egyén helyzetét az olyan társadalomban, amelyre a tehetetlenség volt jellemző a körülmények alakításában.

Az egyént korlátozták a hűbéri társadalom viszonyai. A. J. Gurevics mutatott rá arra, hogy „a középkori ember mindig valamilyen csoporthoz tartozik, és csoportjához szoros kapocs fűzi”. „A csoportot alkotó kötelékek jóval erősebbek, mint a csoportok vagy a más-más csoporthoz tartozó egyének köztiek... Minden csoportnak megvolt a maga előírásrendszere, alapszabálya, statútuma, magatartási kódexe, amely írott formában vagy csupán hagyomány-

ban élt, s szigorúan kötelező volt a csoport valamennyi tagjára”.³⁷ Ezek a kötelékek jól igazodtak a vallási meggyőződéssel terjedő világképhez, amelyben az egyéneknek feltétlenül igazodniuk kellett az életnek számukra meghatározott rendjéhez. Valójában tehát az egyéni aktivitás a tőle függetlenül kialakított elvekhez történő *alkalmazkodás* volt.

Noha az európai történelemnek ez a szakasza látszólag határozottan különítette el magát az ókor életfelfogásától és világképétől, a középkor teológiája mégis igyekezett önmagát igazoló érveket találni az előző korszak filozófiájában. Elsősorban Platón és Arisztotelész megállapításaiban találtak ilyen lehetőséget, Platónnál például „az örökké változatlan létezőre” utaló kijelentésben, valamint az emberi életnek ebből eredő átfogó harmonikus rendjében, ami *Szt. Ágostont* indította arra, hogy a görög bölcselőt elődjének tekintse. Arisztotelésznel pedig az emberi értelemhez kapcsolódó ésszerű cselekvésben, amelynek célja a „legfőbb jó” keresése és megtalálása. Az erkölcsös élet igénylésében talált *Aquinói Szt. Tamás* olyan gondolatokat, amelyekkel megalapozhatta teológiai reformját. Ezek az összefüggések bizonyították, hogy a középkor eszmerendszere mégsem vált el teljesen ókori előzményeitől, bár kétségtelen, hogy a célja annak helyesbítése, megújítása volt az „igazi istenhit” jegyében. A megújítás szándéka a tomista filozófiában azonban nemcsak az ókori filozófiai hagyomány helyesbítése volt, hanem a korai keresztény vallási nézeteké is. Amíg a korai kereszténységben „a világtól való elfordulás” és a szenvedés vállalása volt az irányadó, Tamásnál az istenhit racionális igazolása és „az isten rendjével egybehangzó jámbor világi munkálkodás”, valamint „a fennálló természeti és társadalmi rendnek az isteni kinyilatkoztatás szellemében történő kiigazítása” lett a követendő.³⁸ Ez elsősorban az emberi kapcsolatok humanizálásában jelentkezett: *Szt. Tamás* a szeretet fontosságát hangoztatta, mondván, ha az ember „Isten képmása”, akkor indokolt, hogy a szeretetet minden emberre kiterjesszük.

Nem lenne azonban teljes a középkorról alkotott kép, ha kizárólag az uralkodó eszmeiség alapján kirajzolódó felfogásról lenne csak szó, és mellőznénk azt, ami az előző korszak életmódjából élt tovább. Már Gurevics is figyelmeztet arra, hogy „a keresztény dogmák leple alatt tovább éltek az *archaikus hiedelmek és elképzelések*”, amelyek a „barbár” gondolkodásban gyökereztek.³⁹ Ennek bizonyítékát mutatja be Mihail *Bahtyin* tanulmánya, amely szemléletesen érzékelteti az emberi élet természeti meghatározottságának és a tőle való elhatárolódásnak az ellentétét. A természet változásaihoz kapcsolódó ünnepek, mint például a telet búcsúztató karneválok a nép számára bőséget és szabadságot jelentettek. Mértéktelen evést, ivást, durvaságba átcsapó és trágárságokkal kísért féktelenséget, felszabadult örömet, játékoságot. Nem véletlenül nevezte ezt *Bahtyin* a „nevetés kultúrájának”. Ilyenkor szinte minden megengedett volt. A szabadság érzete azonban csak a természeti állapottal való azonosulásban tölthette el az embereket. Felszabadultságuk az ünnep idejére korlátozódott, és nem volt átvihető a munkás élethez tartozó időre. Talán éppen ezért is volt annyira féktelen tobzódása a kitörő érzelmeknek, mert mindenki tudhatta, az ilyen esemény alkalmyszerűen rövid ideig tart. Éles ellentétben állt ezzel a kiváltságosok mértéktartó, komoly viselkedése a hivatalosan rendezett ünnepeken. Paradox módon az ő ünnepeik „az örökkévalót, a befejezettet és véglegeset” akarták kifejezni, a nép ünnepei viszont a keletkezést, a változást és megújulást, ahogy azt az őket körülvevő természetben megfigyelhették.⁴⁰

E különbség fennmaradását és az ünneplés féktelenségét a fennálló hatalom igyekezett mégis korlátozni, ezért arra törekedett, hogy a viselkedést erősen szabályozza. Johan *Huizinga* szerint „az egyház állandóan résen volt, hogy az alaptalan babonák tömege ne keveredjék a dogmatikus igazságokkal, nehogy a népi képzelet kinövései Istent is lealacsonyítsák”. Azonban „ellenállhatatlan törekvésként élt az emberekben, hogy a végtelent végessé tegyék, minden misztérium homályát eloszlassák”.⁴¹ Ennek ellenére „a vallás olyan nagymértékben átítatta az egész életet, hogy az emberek alig tudtak különbséget tenni az örökkévaló és a mulandó dolgok között. Ha a hétköznapi élet minden részlete a szentségek síkjára emelhető,

akkor viszont minden, ami szent, közhellyé süllyed, mert a mindennapi étellel keveredik. A középkori szemléletben csaknem teljesen eltűnik a vallásos gondolat és a világi dolgok közti határvonal. Előfordult, hogy a bűnbocsánat egy sorshúzás nyereményei között szerepelt”.⁴²

Amikor az emberek többségének a gondolkodása rendkívül primitív volt, az eszmei meggyőzés sem tehetett mást, mint alkalmazkodott ehhez a színvonalhoz. Huizinga szemléletesen mutatta be ennek a gyakorlati megvalósulását. „Minthogy a kor szenvedélyes és erőszakos lelke mindig könnyes áhítat és rideg kegyetlenség, tisztelet és arcátlanság, reménytelenség és féktelen jókedv között ingadozott, nélkülözhetetlenek voltak a kemény törvények és a legmerevebb formák. Minden érzelemnek a konvenciók merev rendszerére volt szüksége, különben a szenvedély és a szilajság felrobbantotta a világot. Az érzelmeket azzal kötötték le, hogy minden eseményből *látványosságot* csináltak, bánatot és vidámságot egyaránt mesterkéltné és színpadias köntösbe bujtattak... A születést, házasságot és halált kísérő szertartások teljesen látványossággá alakultak át. A régi, jobbára pogány eredetű vallási és mágikus jelképek szerepét esztétikai mozzanatok vették át”.⁴³ A közéletet színezték a látványos felvonulások. „Nehéz időkben... nap-nap után, sőt heteken keresztül vonultak fel a processziók... mindig más rendek és testületek vonultak fel... más-más ereklyékkel. Volt, aki csak nézte, de sokan be is álltak a sorba... aki csak tehetett, égő gyertyát vagy fáklyát vitt a kezében, és mindig sok kisgyerek volt közöttük”.⁴⁴

Az írástudatlan és képzetlen emberek meggyőzésének hatásos eszközei voltak a templomi szónoklatokon elmondott *példázatok*, amelyek többnyire csodás elemekkel átszőtt színes történetek voltak. Célzatuk az erkölcsös élet dicsérete és a bűnöktől elrettentő hatás növelése volt. A példák gyakran ókori szerzőket is idéztek a korai kereszténység életéből vett tanulságok mellett, így éreztették, hogy ezek a régi történetek mindig is meghatározták az emberek életét. Az érzelmeik átformálása, hatásos és mégis rendezett formákban történő kielégítése mind azt célozta, hogy *az egyént a társadalom hierarchikus rendjébe való illeszkedésre készítse*. A kicsapongások ostromozása párosult a fényűzés elítélésével, a világi javakról, élvezetekről való lemondás igényével – végső soron „a világ megjavításával”. Így vált magától értetődően *az erkölcs a középkor kultúrájának központi részévé*. A kor teológusai csak látszólag követték az ókori örökségből átvett etikát, amikor a boldogság keresését és annak lehetőségét a legfőbb jóban jelölték meg, ezt ők Isten személyével azonosították, és a boldog életet is a vele való találkozásban fedezték fel. Így az erények sorát is a vallásos alapon álló erkölcs szabta meg, az erényekből mellőzve (vagy másodlagosnak tekintve) az istenhit szolgálatára kijelölt észbeli erényeket, amelyek az ókori etikában még központi jelentőségűek voltak. Az erkölcsi tudat központjába az *érzelmeik* kerültek, mindenek előtt az Istenhez fűződő és ezzel együtt a felebarátokhoz kapcsolódó szeretet. Igaz, az erkölcsi normák követése függött a szabad emberi akarattól, s benne a jó követésében az ész is szerepet játszhatott, de ez a kor felfogása szerint párosult a jó és rossz közötti különbségtétellel, tehát alapjában véve az erkölcsi kötelezettség felismerését jelentette. A fő erények között az „alázat”, a „jóakarát”, a „szelídség”, a „jóra való buzgóság”, az „adakozás”, a „mértékletesség” és a „tisztaság” erényét találjuk, amelyekkel szemben ezek eltévelyedése, a „kevélység”, a „fösvénység”, a „bujaság”, az „irigység”, a „torkosság”, a „harag”, a „jóra való restség”, a testi vágyak és a lelki indulatok torzulásai jelentek meg. E tulajdonságok képezték az emberek erkölcsi tanításának lényegét, arra buzdítva őket, hogy a „jó és rossz” világában el ne tévedjenek.

Ez a kettősség átjárta a valóságot is: a dolgok és események hasonlóságából kiindulva mindent „egy általános értékre lehetett vonatkoztatni”, amely eszmeként a földi élet egészét átfogta. Gurevics hangsúlyozza, hogy „a középkori világszemlélet megkülönböztető jegye az *egyetemesség* volt. Innen magyarázható sajátos differenciátlansága, egyes szféráinak elkülöníthetetlenlensége”. Ez nemcsak abból adódott, hogy az emberi élet minden vonatkozását az isteni törvényre vezették vissza, hanem abból is, hogy „az emberi tevékenység különböző

szférái e korszakban nem rendelkeztek 'szakmai nyelvvel', abban az értelemben, ahogy ma beszélünk gazdasági, politikai, művészi, vallási, filozófiai, tudományos, vagy jogi nyelvről". „A különböző szakterületek 'nyelvei' állandóan egymásba olvadnak... tulajdonképpen egyetlen nyelv létezik, *egyetlen átfogó jelrendszer*, amelynek megfejtése mindig attól a tevékenységi területtől függ, amelyre alkalmazzák”.⁴⁵ A gyakorlati élet szféráinak összemosódása, határaik bizonytalansága összefüggött azzal a gondolkodásmóddal, amelyben „a valóságot és a fikciót igen sokáig nem választották szét világosan”, és amelyet a szimbólumok uraltak. Ezek adtak mélyebb jelentést a valóságnak, ezek tették lehetővé az írástudatlanok számára is az eligazodást ebben a világban. A szimbólumok segítettek abban, hogy a földi élet tárgyait és jelenségeit egy átfogó rend részeként lehessen felfogni, már csak azért is, mert a középkori ember számára „az egész evilági lét nem volt más, mint a túlvilág szimbóluma”. Gurevics találó megállapításával: „a középkor a valóság intellektuális birtokbavételének eszköze” volt.⁴⁶ Ez az „intellektualitás” persze erősen korlátozott volt, hiszen „az oksági magyarázatok alárendelt szerepet játszottak, és csupán egészen konkrét kérdésekkel kapcsolatban merültek fel.” Nem is lehetett másként, hiszen „a középkori gondolkodók szerint a világot egészében nem oksági törvények irányítják”.⁴⁷

A kultúra-fogalom születését előidéző változások

A kultúra fogalmának megjelenése összefüggött az életmód átalakulásával és ezzel együtt a tudat változásával. A fogalom átfogó értelmezése is csak akkor következhetett be, amikor tudatosult az életkörülmények megváltoztatásának lehetősége és elismert lett a szükségessége. A középkor jellegzetes életformája a falusi település és a mezőgazdasági munka volt. Amikor – elsősorban Itáliában – szaporodtak a városok, és megnőtt az iparral és a kereskedelemmel foglalkozók száma, legalizálódott a változtatási szándék és az újítás. Összefüggött az érdekek ezekben a foglalkozásokban, a mezőgazdaságban viszont továbbra is a hagyományok követése maradt jellemző. Ez hatott az életszínvonal alakulására is, míg a városi polgárság gazdagodott, a parasztság szegénységben élt tovább. Megnőtt a városokban az igény a nagyobb önállóságra, ellentétben az alárendeltségben élő falvak lakosságával. A kiszélesedő látókör átformálta a tér-idő felfogását. A kereskedelemmel foglalkozók távoli vidékekre jutottak el, ez nemcsak a különböző termékek előnyös cseréjét tette lehetővé, de azt is, hogy felhasználják más kultúrák felfedezéseit, gazdagítva sajátjukét. Az iparban és kereskedelemben dolgozók számára az *idő értékteremtő tényező* lett. A munkaidőt ki lehetett használni jól és rosszul is, ezért nem volt mindegy, hogyan is telnek az idő munkával töltött egységei. Ebben a korban jelentek meg az első mechanikus órák. Erről a változásról írta *Le Goff*, hogy „a bibliai időt” felváltja „a kalmárok ideje”.⁴⁸ Azaz az idő végtelensége helyébe a *mért idő* lépett. Gurevics szerint „a kereskedők számára az idő pénz, a vállalkozónak pedig ki kell jelölnie a műhelye működési idejét. Az idő a munka mércéjévé válik”.⁴⁹ Nem úgy, mint a mezőgazdasági munkáknál, ahol a munka ideje „látástól vakulásig” tart, tehát a világos nap-szakok egészére. De befolyásolta a munkavégzés lehetőségét az időjárás is, az attól függött, hogy lehetőséget ad-e a szabadban végzendő munkára. A mezőgazdaságban dolgozók között a természet szabta meg az idő múlását, és az évszakok ismétlődő változása miatt általános volt a *ciklikus időszámítás*. Ezzel szemben a természeti változásoktól magukat függetlenítő iparosok és kereskedők a *lineáris időszámítást* kezdték alkalmazni, amely magában foglalta a fejlődés gondolatát.

Nem véletlen, hogy ekkor születtek meg az első kísérletek az emberiség történelmi útjának összegezésére. Korábban is voltak ugyan történelmi írások, de ezek vagy a bibliában található eseményeket írták le, vagy az uralkodók elődeit sorolták fel a régebbi nemzedékekre

visszatekintve. Az új történelemszemlélet csak az ókori civilizációk emlékeire utalt, minthogy ekkor még sem őstörténeti kutatás, sem a természet evolúciós vizsgálata nem létezett. A történelmi gondolkodásnak ezért választania kellett két lehetőség közül: az egyik a történelmi változások természetelvű értelmezése, amely szerint az emberiség sorsa is a természeti törvényeknek megfelelően alakul; a valóság mássá válhat, de a jövő kiismerhetetlen és tudatosan nem alakítható. A másik felfogás a változásoknak a magasabb szint felé tartó irányát vallja, tehát hisz a haladásban, és ennek feltételét a tudás növekedésében és az erkölcs erősödésében látja. A keresztény filozófia ez utóbbit vállalta; szerinte „a történelem meghatározott irányban, eleve elrendezett rendben halad a vég felé, amelyben egybeolvad evilági és túlvilági lét”. „Az ember Isten megismeréséhez közeledik, miközben megvilágosodik az ő igazsága által. Isten országa teljes megvalósulása felé halad”.⁵⁰ Ezzel az optimizmussal szemben az általánosan elterjedt felfogás inkább az emberiség „erkölcsi hanyatlásáról” szólt. Az ilyen vélemények nemcsak a bűnös életről tanúskodó tapasztalatokra hivatkoztak, de arra a felfogásra is, amely a történelem alakulását az emberi élet szakaszai alapján határozta meg. Ezért saját korában már az öregkor jeleit vélte felfedezni. Ilyen volt Szt. Ágoston felfogása is, azzal a különbséggel, hogy számára az emberi élet vége az istennel való egyesülés lehetősége, amennyiben az emberek erkölcsös magatartása és istenhite őket erre érdemesíti.

Az életkörülmények átalakításának igénye a reneszánsz idején erősödött meg, amikor az ókori görög-római kultúra feltárásával lehetségesnek látszott az onnan vett minták felhasználása. Nem tagadta meg a középkor vallásos felfogását, de tagadta az életidegenséget, a maradiságot. A mítikus múlt helyett ezúttal az lett követendő, ami az emberi élet fejlesztését segíti. Ehhez új kapcsolat kellett a múlt és jelen között; és ezt egy technikai újítás tette lehetővé: a könyvek nyomtatása, amely a szóbeliség helyébe az írásbeliséget állította. A hagyományok szóbeli átadásában magától értetődően a pontos reprodukció volt a fontos. Ezért a múltra vonatkozó tudás megőrzéséhez jó emlékezet kellett. Az emlékek írásbeli rögzítésekor ez lényegtelenre vált, fontosabb lett az információk tetszetős fogalmazása, ez növelte a személyes képesség jelentőségét. Természetesen az előadásmód korábban sem volt mellékes, érvényesülhetett ez a hagyomány szelektív kezelésében (részletek elhagyásában, kiemelésében), de az anyag kezelőjének egyéni véleménye nem épülhetett a hagyományba, hiszen ő a közösség nevében idézte fel a múlt emlékeit. Az írásbeliségben a szöveg személyes kommentálása gyakoribbá vált, a cél már nem a múltbeli tudás reprodukálása volt, hanem új szempontú értelmezése. S ahogy szaporodtak az írásos közlemények, úgy fokozódhatott annak személyes jellege, jelezve, hogy az újkor több önállóságot kíván az emberektől.

A reneszánsz kiemelte az ember szabad akaratának jelentőségét, amellyel alakítója lehet életének. Az ezzel járó felelősségteljes választásról a fiatalon elhunyt itáliai filozófus, *Pico della Mirandola* írt költői szavakat: „Így szólt Isten az első emberhez: sem meghatározott helyet, sem saját alakot, sem különleges örökséget nem adtunk neked, ezért lehetőséged van arra, hogy mindig olyan helyed, alakod és adottságaid legyenek, amilyeneket kívánságod és elhatározásod szerint választasz magadnak. Minden más lény meghatározott természetet kapott, és általunk előre meghatározott törvények kötik meg őket. Téged egyedül nem köt semmiféle korlátozás, csak az, amit te magad állítasz magadnak a tőlünk kapott akaratod szerint... Olyan lénynak teremtettelek, amely sem égi, sem földi, sem halandó, sem halhatatlan csupán, ezért légy saját magad szabad alkotója és legyőzője. Mindenféle formát felvehetsz, amit magadnak választasz. Jogodban áll az állat legalsó fokára süllyedni, épp úgy jogodban áll az istenség legmagasabb szférájába emelkedni szellemed szabad elhatározásával”⁵¹

Ezek a szavak még az egyéni lét önalakítási lehetőségéről szólnak, az ekkor születő kultúrafogalom azonban már az emberi alkotóerő tárgyasult eredményeit foglalja össze. Ahogy az ipar és a kereskedelem is forgalomba hozható termékekkel foglalkozik, a kultúra is leválik az emberekről, műveltségükről, és a nyilvánosság számára kínált javakat tartalmaz. *Józsa Péter*

szerint „csak a reneszánsz óta vált lehetségessé a *kulturális javak* fogalma. Más civilizációkban az emberi tevékenységnek azok a termékei és formái, amelyeket ma ebben a fogalomban foglalunk össze... más kombinációkhoz tartoztak, azok szerves elemeiként: a kultuszhoz, a mágiához, a politikai élethez, a közösség játékaival, a nemek közti kapcsolat tradicionalizált formáihoz, a nevelés formáihoz és szokásaihoz... Összességükben nem váltak el külön valamiként a társadalmi életfolyamat egyéb gyakorlati (termelési, szervezeti) szintjeitől. Ennél fogva fogalmilag is lehetetlen lett volna kiemelni őket konkrét kontextusaikból... Civilizációnk... retrospektíve is átrendezte a régebbi civilizációk összes emlékeit, s – mintegy öntudatlanul, optikai csalódás folytán – ezeken belül is egybesorolta a megfelelő javakat, kidolgozva ezzel az emberiség kulturális örökét”.⁵²

A fejlődés folyamatossága azután kiválthatta a jelen kritikájával együtt a lehetséges jövő optimista megrajzolását. Ezeket a jövőképeket megfogalmazóik persze nem saját korukból bontakoztatták ki, hanem az erkölcs alapján elképzelt pozitív társadalmi konstrukciókból. Tanulságos példája Thomas *More* (*Morus* Tamás) idealizált társadalomképe, amelyben nincs bűn, az emberek együttélését a kölcsönös segítség jellemzi. A polgárosodás gazdasági igényeivel szemben ebben a közösségben pénz sincs, ezért ismeretlen köztük a nyereszkesedésre készítő szerencsejáték. A vagyon gyűjtése helyett az emberek életét a munka, a művelődés, a közös társalgás és a játék tölti be. Mindenki dolgozik, igaz, hogy a nehéz munkát még rabszolgák végzik. (A munka önkéntességének és embertelenségének ellentmondását Morus sem tudja megoldani.) Itt mindenki szükségletei szerint részesedik a termelt javakból, amelyeket közös raktárakban őriznek. Az emberek nem érznek hiányt semmiben sem, noha a munkaidő csak napi hat óra. A közösség élén tudósok állnak, akiket felmentenek a fizikai munka alól, hogy az idejüket a tudományoknak szenteljék. A tudomány mégsem egyeseké. Ez olyan általános igény, hogy „naponként a hajnali órákban nyilvános előadások vannak, és ezeken mindenki megjelenhet, de csak azok számára kötelesség, akiket név szerint kijelöltek tanulmányok folytatására. Mégis minden rendű férfiak és nők nagy számban özönlenek ezekre az előadásokra, mindegyik azt hallgatja, amihez kedve van”. Szabadidejüket ugyan zenével, társas játékokkal, testedzéssel és meghitt beszélgetéssel töltik el, de „a munkálkodáson felül való szabadidejüket legtöbbször mégis tudományokra szánják”.⁵³ Nyilvánvaló, hogy ez a társadalomkép csak a 16. századi filozófus vágya lehetett, kora művelődési igényei és az emberek műveltségi színvonala még messze állt attól, hogy a rendszeres felnőttkori művelődés általánossá váljék.

Ennek ellenére Tommaso *Campanella* hasonló összefüggést látott a jövő társadalmában. Utópisztikus közösségében a kis gyermekeket már három éves koruktól kezdve rendszeresen vezetik be a tudományok és a mesterségek megismerésébe. A városfalak ábrákkal vannak tele, ezek segítik a dolgok megértését, a hasznos ismeretek elsajátítását. A mesterségeket műhelyekben tanulmányozhatják. A tanulás tehát szemléletes és gyakorlatias, ezért lehet mindenre kiterjedő és a Napváros minden lakójára jellemző. Ők nagy hibának tartják, hogy máshol elhanyagolják a nevelést és a tanítást. Ezért nem élnek értelmesen, noha ez természet szerint módja lenne az emberi életnek. Szerintük a dolgok közös intézése és birtoklása éppígy a természet rendje szerint való. Náluk a közös ügyek megbeszélésére rendszeresen összejönnek, és mindenki elmondhatja, mit tart jónak vagy rossznak az ügyek intézésével megbízott tisztségviselők munkájában. Ezért ők csak addig maradhatnak megbízatásukban, amíg náluk jobbat nem találnak. Emiatt mindannyian azon vannak, hogy a lehető legjobban lássák el a feladataikat. A kollektivitás Campanella szerint összefér az egyéni képességek kibontakozásával, ugyanis „az egység nem semmisíti meg a többféleséget, hanem erősíti azt... a mindenféle állapotú és helyzetű emberek egyesülésével... Éppen ezért nem egy, hanem több húrból származik a harmónia”.⁵⁴

A 17. században Francis *Bacon* is megírja a maga utópiáját, az Új Atlantiszt, de ő már nemcsak a gondolkodás fejlesztésének szükségességét hangsúlyozza, hanem azt is vizsgálja, mi az, ami e folyamat eredménye. Az ókori latin költő, Vergilius *Georgica*-ját idézve szól a föld műveléséről, és jut arra a következtetésre, hogy a természet átalakítása az embert is formálja. Valami olyasmit hoz létre benne, amit a megművelt földhöz hasonlóan „cultura”-nak mondhatunk. Ez a természet törvényeinek megismerését lehetővé tevő tudománynak és filozófiának, valamint a természetet alakító művészetnek köszönhető, és ez gondoskodik a lélek irányításáról és neveléséről. *A természet feletti hatalom és a tudás összefügg egymással*, de egyúttal arra is figyelmeztet, hogy „a természetnek csak az parancsolhat, aki engedelmeskedik neki”.⁵⁵

Jegyzetek

¹ Geertz, C.: A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. Kultúra és Közösség. 1988. 4. 70-71. o.

² Teilhard de Chardin, P.: Az emberi jelenség. Gondolat Kiadó, 1980.

³ Csányi V.: Az emberi természet. Vince Kiadó, 1992.

⁴ Murányi M.: Vallás és illúziók. Kossuth Könyvkiadó, 1974. 51.

⁵ Idézi G. Cocchiara „Az örök vadember” c. könyvében. Gondolat Kiadó, 1965. 182.

⁶ Idézi J. Lotman a „Szöveg, modell, típus” c. könyvében. Gondolat Kiadó, 1973. 274.

⁷ Hartmann, N.: Lételméleti vizsgálódások. Gondolat Kiadó, 1972. 431.

⁸ Heller Á.: A szándéktól a következményig. Magvető Kiadó, 1970. 64.

⁹ Heller Á.: Az arisztotelészi etika és az antik ethosz. Akadémiai Kiadó, 1966. 18-19.

¹⁰ Geertz, C.: Id. mű 74. o.

¹¹ Munka és emberré válás. Szerk.: Bence Gy.- Kis J. Kossuth Könyvkiadó, 1972. 321-322.

¹² Donald, M.: Az emberi gondolkodás eredete. Osiris Kiadó, 2001. V-VIII. fejezet.

¹³ Platón: Az állam. Gondolat Kiadó, 1970. 78-79.

¹⁴ Uo. 97.

¹⁵ Uo. 141.

¹⁶ Uo. 152

¹⁷ Uo. 151-152..

¹⁸ Uo. 149.

¹⁹ Uo. 162-163.

²⁰ Uo. 157..

²¹ Uo. 139.

²² Arisztotelész: Nikomakhoszi ethika. Magyar Helikon. 1971. 5-6.

²³ Uo. 7.

²⁴ Uo. 9.

²⁵ Uo. 290.

²⁶ Uo. 284.

²⁷ Uo. 41

²⁸ Uo. 164

²⁹ Uo. 78

³⁰ Uo. 42

³¹ Uo. 146.

- ³² Uo. 280.
- ³⁴ Plotinos: A szépről és a jóról. Pfeifer kiadás, Bp. 1925. 83.
- ³⁵ Uo. 157.
- ³⁶ Uo.
- ³⁷ Nyíri T.: A filozófiai gondolkodás fejlődése. Szt. István Társulat, 1991. 114.
- ³⁸ Gurevics, A. J.: A középkori ember világképe. Kossuth Könyvkiadó, 1974. 110.
- ³⁹ Uo. 164-165.
- ⁴⁰ Murányi M.: Vallás és illúziók. Id. kiadás 156.
- ⁴¹ Gurevics, A. J.: Id. kiadás 20.
- ⁴² Bahtyin, M. M.: Francois Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája. Európa Könyvkiadó, 1982. 15.
- ⁴³ Huizinga, J.: A középkor alkonya. Magyar Helikon, 1976. 118.
- ⁴⁴ Uo. 119.
- ⁴⁵ Uo. 39
- ⁴⁴ Uo. 10.
- ⁴⁵ Gurevics, A. J.: Id. kiadás
- ⁴⁶ Uo. 12-14
- ⁴⁷ Uo. 35.
- ⁴⁸ Uo. 257.
- ⁴⁹ Uo. 108-109.
- ⁵⁰ Uo. 129.
- ⁵¹ Idézi H. Hanselmann az „Andragogik” c. könyvében. Rotapfel Verlag, Zürich, 1951.
- ⁵² Józsa P.: A kulturális javak fogyasztása a fejlett társadalmakban. Valóság. 1970. 11. 10.
- ⁵³ Morus, Th.: Utópia. Officina, é. n. 41.
- ⁵⁴ Campanella, T.: A napváros. Gondolat Kiadó, 1959.
- ⁵⁵ Bacon, F.: Új Atlantisz. Novum Organon. Lazi Könyvkiadó, Szeged. 2001. 14

A felvilágosodás kultúra-felfogása

A kultúra első részletesebb magyarázatai

Bacon hatására elemzi a fogalom tartalmát a német jogfilozófus, Samuel *Pufendorf* latin nyelven írott könyvében, „A természetjogról és a népek jogáról” c. munkájában.¹ A könyv 1684-es kiadásában részletes leírást ad a kultúráról, mondván, ha nem történik meg az emberek kiművelése, akkor hamis nézeteket fognak hangoztatni, káros szenvedélyeket követnek és hitvány cselekedetekre szoknak rá. Az embert vele született képességei csak akkor teszik lehetővé, hogy gondoskodjék önmaga fenntartásáról, ha olyan műveltségre tesz szert, amely hasznos és egyúttal magasabb rendű élethez is juttatja. Általános szükséglet tehát, hogy az ember „önmaga munkálkodjék”, és tegyen eleget a másokkal szembeni kötelezettségeinek is. Ez azért szükséges, mert az ember „teljes tudatlanságban születik”, élete azonban csak akkor teljesezhet ki, ha felismeri, hogy „része az emberi nemnek és társas lényként kell viszonyulnia hozzá”. E kötelezettség Pufendorf szerint együtt jár azzal, hogy az ember igyekszik kiérdemelni mások tiszteletét, ami azonban csak akkor történhet meg, ha a természet törvényeit is tiszteletben tartja. Ezek a törvények Istentől valók, ezért a kultúrának mellőzhetetlen része a világ teremtményére és irányítójára vonatkozó hit és tudás, Isten vallásos tisztelete.

Pufendorf állításait sokszor támasztja alá az antik görög és római írók, filozófusok idézésével. Gondolatmenete mégis megfelel a keresztény vallás tanításainak, mintha e két korszak összekötésével felfogásának történelmi folytonosságát akarná igazolni. A kultúra szerinte megtalálható a föld művelésében, az iparban, a kereskedelemben, a városépítésben, az alkotmányos életben, – átfogja tehát a társadalom egész életét. Ezt nevezi „*az élet kultúrájának*”. Emellett törekedni kell a lélek gondozására, ami Isten megismerésével, a vallás tanításainak elsajátításával, az érzékiség megfékezésével és az önismerettel jár együtt. Ezt nevezi Pufendorf „*a lélek kultúrájának*”. A kultúra e két nagy területe ebben a felosztásban már előre vetíti az anyagi és a szellemi kultúra elkülönítését, bár nála ez még nem egymás ellentétéként, hanem egymás szükségszerű kiegészítéseként jelenik meg. Mégis világosan kivehető itt a kultúra lényege: a természettel való szembenállása, a természet átalakítása az emberi céloknak megfelelően. Felfogásában mindez az ember társadalmi létének tulajdonítható: Így ír róla: „Az ember személyes boldogságát csak a társadalomban találja meg. Csak a társadalom teszi lehetővé a teljesítmények kifejlesztését, ez készíti a föld megművelésére, a ruházat készítésére, a lakóhely építésére, arra, hogy állatokat vonjunk magunkhoz segítségül, ezzel pedig megteremtjük a kényelmes élet lehetőségét”.²

Ám, hogy ez az összefüggés még nem jelent elszakadást a természeti alaptól, azt érzékelteti később Johann Christian *Adelung* 1784-ben megjelent művelődéstörténeti munkája, mely Pufendorfhhoz hasonlóan a kultúrának az emberi élet egészére kiterjedő értelmezését fogadja el, de ezt már történelmi folyamatként írja le, mint a természeti létből kiemelkedő emberiség fejlődését.³ Érdekes kettősség jellemzi művében e folyamat szakaszolását. Egyrészt az emberek testi érzéséhez hasonlóan ír a történelmi változásokról, másrészt időrendben követi az ószövetségi Bibliában olvasható eseményeket. A történelem első szakaszát az első emberpár teremtésétől az özönvízig tartó korról határozza meg, és ennek a fejezetnek „Az emberiség, mint magzat” címet adja. A második fejezet szerint az emberiség kisgyermek korát mutatja be, a vízőöntől Mózes fellépéséig tart. A harmadik fejezetben kiszélesedik a kép a Földközi-tenger menti országokra, és ezt a görögök fejlett kultúrájának kialakulásával zárja, s benne az emberiség gyermekkorát látja. A folytatás a kereszténység megjelenéséig tart, ezt az emberiség ifjúkorának tekinti. A Krisztus életétől saját koráig eltelt időt azután négy részre osztja: a népvándorlásig tartó korszakot i. u. 400-ig az emberiség érett férfikoraként mutatja

be, a keresztes háborúkig tartó időszakot i. u. 1096-ig a nehéz testi munkával jelöli meg, a 16. századig eltelt időszakban, i. u. 1520-ig a gazdagság kifejlesztését és „az otthon berendezését és szépítését” tartja jellemzőnek, végül a saját koráig tartó időben a felvilágosodást élvező magatartást jelöli meg tipikusnak.⁴ E korszakolásban a szellemi fejlődés szerepe a döntő. Adelung szerint ugyanis a történelemben *a testi erő fokozatos háttérbe szorulása és a szellemi képességek fokozatos fejlődése* mutatható ki. A fejlődés legalsó fokán még a testi erő az egyedüli tulajdonság. Középső fokán csak a legkiválóbb sajátosság, magas fokán már csekély érdem, eltúlzott fejlődésében viszont egyenesen hiba. A kultúra tehát a testi erő csökkenésével és finomodásával is jellemezhető. Hasonló fejlődést lát a nyelvben és a gondolkodásban. A fejlődést a homályos, érzéki fogalmak leépítése, uralmuk megszűnése, majd az érthetőbb fogalmak és értelmes ismeretek kialakulása, az előbbiek fölötti uralmuk kíséri. Eszerint a kultúra „a többnyire ösztönös és állati állapotból a társadalmi élet bonyolultabb kapcsolataiba való átmenetet” jelenti. Egyszersmind a kultúra „az értelmesebb fogalmaknak és a szelídebb, kifinomultabb testnek és szokásoknak az összessége”.⁵ Adelung hangsúlyozza, a szokás és az ízlés finomodásával *az ész terjeszti ki birodalmát az ösztönök fölött*, és ez hozza majd meg a tartós boldogságot az embereknek. Optimizmusára jellemző, hogy a felvilágosodást a szokásos értelmezéstől eltérően jóval nagyobb időszakaszra terjeszti ki. Szerinte az már a kereszténység kialakulásával megkezdődött, a 16. századig teljesen ki is fejlődött, és az utolsó korszakban már a felvilágosult emberek társadalma jött létre.

Adelung érvelésében sajátos módon keveredik az emberiség természetelvű felfogása a keresztény vallással. Eredménye, hogy az ember testi meghatározottságából kibontakozó szellemi fejlődésben a vallásos hit a felvilágosodásnak nem ellentéte, hanem alapja lesz. Ide sorolható az is, hogy noha elismeri, Isten teremti az embereket az ő képére és hasonlatosságára, de az első emberek még természeti lények módjára élnek, és csak később válnak a szó szoros értelmében emberré. Jellemző rá a természetelvű gondolkodás ott is, ahol a kultúrát a társadalmi együttélés termékének tekinti, ám ez nem a benne ható vélemény- és tevékenységcsere következménye lesz, hanem a növekvő népsűrűségé. Szerinte tehát a szaporodás – azaz egy biológiai tényező – járult hozzá az eszközök tökéletesítéséhez, a fogalmak tisztázásához, a szokások nemesítéséhez, a kultúra haladásához. Persze, ha a növekvő népsűrűségben csak a változtatás szükségességét jelölné meg, el is fogadható lenne a megállapítása. A változtatás képességét azonban aligha lehet pusztán ezzel magyarázni. Adelung fogalmazásában „az első ember még csak alkalmat látott szelleme felismerésében képességeinek a kifejtésére, ezt azután a sokasodás tette szükségessé és a tapasztalat lehetővé”. A nyelvek differenciálódását is így értelmezi: a Bibliából átvett történet, a bábéli nyelvzavar nem Isten büntetése, hanem az Istentől kapott képesség kibontakozása. A nyelv tehát nem az emberek közti érintkezés eszközeként fejlődik ki, hanem az egyénekben eleve meglevő képesség használatával. Ezekhez magától értetődően kapcsolódik a kultúra meghatározása: „a korlátozott területen lévő néptömeg fejleszti ki ezt, ez mozgatja meg a test és a szellem minden képességét és teszi az államokat hatalmassá és virágzóvá”⁶. A történelmi tapasztalatok igazolják ugyan Adelung megállapítását, de a fejlődési folyamat okának felderítésével adós marad.

Elismerhető, hogy az emberek növekvő száma és együttélésük sűrűsége valóban döntő módon járul hozzá a kulturális haladáshoz. Az egyének kölcsönhatása nélkül azonban ez a tényező kevésbé lesz elmélyült és meggyőző. Ha ugyanis az együttélés nem válik együttműködéssé, akkor a történelem sem lehet más, mint az egyénekben születésüktől meglevőnek feltételezett képességeik kibontakozása. Csakhogy ebből a feltételezésből kimarad a társadalmi környezet gátló vagy ösztönző hatása. Ez a szemlélet ott is felfedezhető, ahol Adelung megállapítja, hogy az emberek a polgári társadalomban „a jobbá válás természetes ösztönétől” hajtva az alsóbb osztályokból mindig a középsők és felsők felé törekszenek, és ezért „gyorsítják és fejlesztik kultúrájukat”⁷. Bár ez az ösztön jelenthetné a személyes fejlődés motívumát,

Adelung mégis fölöslegesnek, sőt károsnak tartja a nép felvilágosítását. Úgy véli ugyanis, hogy „a megsokszorozott ismeret megsokszorozza a vágyakat”, és ez a vágyak kielégíthetlensége miatt a népet „sorsával való elégedetlenségre, a törvények megszegésére, káros szenvedélyekre és az erkölcsök féktelenségére” készíti. Ezért a társadalom mindegyik osztályát csak annyi felvilágosításban kell részesíteni, „amennyire helyzetében szüksége van, és minden egyébben meg kellene hagyni előítéleteiket, mert azok jótékonyak számukra”.⁸

A társadalmi rend stabilizálásának szándéka láthatólag a változatlanlanság irányában hat, ellentmondva a fejlődés szükségességének. Annak ellenére, hogy a kultúra itt úgy jelenik meg, mint a fejlődés terméke. Azonban csak a természeti létből a szellemi felé tartó fejlődés és nem a társadalmi szerkezet átalakulásáé, vagyis a fejlődés az egyén lehetősége marad, anélkül, hogy a fejlődésének társadalmi feltételeiről szó esne. Így értelmezhető a következő definíció is: „A kultúra egy ember vagy egy nép minden szellemi és testi erejének megnevezése vagy kifinomítása, úgy, hogy e szó nemcsak a felvilágosultságot jelenti, az értelem megszabadítását az előítéletektől, hanem a szokások csiszolását, fejlesztését és finomítását is”.⁹ Ebben a meghatározásban érzékelhető még, hogy a kultúra inkább *műveltséget* jelent, nem tárgyiasult alkotásokat, amelyek majd később lesznek a kultúra jellemzői. Ez már csak azért is elgondolkodtató, mert Adelung kijelentette: „szívesebben választottam volna a kultúra helyett német kifejezést, de egyet sem ismerek, mely a fogalmát kimerítené; az emberi képességek pallérozása, fejlesztése, a felvilágosítás – mindegyik mond valamit, de egyik sem mindent”.¹⁰ Ez azért különös, mert vele egy időben Wilhelm *Humboldt* már használta a „Bildung” fogalmát, ami képzést és műveltséget is jelent.

Adelung korának színvonalához képest lényeges felismerésekkel gazdagította a kultúráról szóló gondolkodást, ő dolgozta ki például „*az emberi nem kultúrájának örökét*”, s ezzel együtt hangsúlyozta, hogy a történelmi fejlődést az emberek szükségletkielégítő tevékenysége vitte előre. A társadalmi lét és kultúra viszonylatában azonban megmaradt természetelvű álláspontjának a szellemi képességekkel történő kapcsolásánál, és ebben az összefüggésben nem tudott magyarázatot adni az emberek szociális magatartására. Ezzel párosul, hogy a fejlődést *menyiségi tényezőkkel* magyarázta. Fogalmazásában „a szellem kultúrája az ismeretek egyre növekvő mennyiségében áll... mivel a tapasztalatok, amelyekből származtak, szakadatlanul szaporodnak”.¹¹ A kultúra *minőségi* változásáról tehát nem volt mondanivalója.

Rousseau kételkedése a kultúra hasznában

Ahogy Adelung felfogása is mutatja, a 18. sz. filozófiájának egyik fő problémája az ember és a természet viszonyának tisztázása. Nemcsak a természet törvényeit feltáró tudomány ösztönzi erre, hanem az Európától távol eső földrészek felfedezése is. Az itt talált emberek életmódja az európai népekhez viszonyítva kezdetlegesnek látszik. A másság megítélése hamar hozza meg azt a véleményt, hogy ők vadak, talán nem is emberek. A vadember és a civilizált ember közt vélt értékkülönbség jogot ad a gyarmatosításra, a civilizáció áldásainak és az „egyedül igaz vallásnak” az elterjesztésére. Erről J. J. *Rousseau* ezt írta: „Három vagy négy század óta, mióta Európa lakosai előzönlík a világ többi részét... meggyőződése, hogy csakis az európaiakat tartjuk embereknek”. „Mióta az európaiak azzal kínlódnak, hogy a különböző tájak vad népeit saját életmódjukhoz szoktassák, egyet sem tudnak közülük megnyerni még a kereszténység számára sem, mert hittérítőink keresztényeket csinálnak belőlük, de civilizált embereket sohasem. Semmi sem képes legyőzni azt a roppant utálatot bennük, amelyet szokásaink és életmódunk iránt éreznek”.¹²

A civilizáció áldásosnak vélt terjesztése mögött valójában az új területek nyersanyagainak megszerzése és a vadak munkaerőként való felhasználása rejlett. E kettősség a felvilágosodást is megosztotta: a gyarmatosítás erkölcsi elítélése és a civilizálás eredményeinek a méltatása egyaránt jellemző lett. Még ez utóbbi is másképp jelent meg a gyarmatosító országoknál és másképp a németeknél, ahol nem volt ilyen tapasztalat. A német államok földrajzi-politikai megosztottságuk miatt nem vettek részt ekkor a gyarmatosításban. Feltételezhetően ez is hozzájárult ahhoz, hogy a civilizáció fogalma inkább az angol és a francia nyelvben vált általánossá, míg a kultúra a német filozófia kulcsfogalma lett.¹³ Ez az eltérés a németek öntudatát is kifejezte: szerintük *a civilizáció csak külsőség* (az élet kényelmét és a viselkedés szabályait foglalva magába), *a kultúra* viszont *a lélek fejlettsége*, ez jelenik meg az erkölcsben, a vallásban, a művészetekben. A külső és a belső fejlettség szembeállítása azt a meggyőződést is erősítette, hogy nem a civilizáció, hanem a kultúra fejezi ki az emberi lét magasabbrendűségét.

A felvilágosodás morálfilozófiájának ez a problémája jól érzékelhető Rousseau felfogásában. 1750-ben írta meg értekezését a tudományokról és a művészetekről, arra a kérdésre keresve választ, hogy hozzájárultak-e az erkölcsök megtisztításához. A Dijoni Akadémia pályázatára küldött mű nemmel válaszol erre. Indoklása szerint a tudomány és a művészet megfélemezett rendeltetéséről, a lélek fejlesztése helyett „tudákos fecsegéssé” és „üres dísszé” vált. Ezek elváltak a munkától és öncélúvá lettek, mintegy „virágfüzérrel vonva be a láncot”, amely elfojtja a szabadság érzetét és megszeretteti a szolgaságot. A fejedelmek ezért támogatják ezeket, mert felismerik, hogy a fölösleges dolgok iránti hajlam megszilárdítja a hatalmukat.¹⁴

Meglepő számunkra a szellemi kultúra elmarasztalása, hiszen a tudomány és a művészet önállósulása nagyobb szabadságot jelent. Igaz, csak az alkotók számára. Rousseau nem is erre gondol, hanem arra, hogy ezek feleslegessé válása az emberek többségének szolgátságát idézi elő. Ezen az alapon jut el a művelődés kárhoztatásához. A Nárcisszus c. vígjátékához írt előszavában a művelődés igényét az erkölcsi romlás kezdetének tartja, és ezt két hamis forrásra vezeti vissza: a semmittevésre és a kitűnni vágyásra. Így érvel: „A művelődés iránti hajlam a kitűnni vágyásból származik, és sokkalta veszedelmesebb bajokat okoz, mint amennyire hasznos mindaz a jó, amit létrehoz. Mert aki átadja magát neki, az csak a sikerrel törődik, és nem sokat fog aggályoskodni az eszközök megválogatásában”¹⁵. A műveltség eszerint nem több a felületes tájékozottságnál, az erény látszatánál, az üres udvariaskodásnál, a mesterkelt viselkedésnél. A természetben élő ember még saját szokásait követi, a civilizált viszont a jobb társadalmi rang érdekében alkalmazkodik másokhoz. Amannál a viselkedés, még ha durva is volt, de őszinte, és a kölcsönös megismerés lehetősége „megkímélte őket sok vétektől”. Ezzel szemben saját korának polgársága elveszti önállóságát; „erkölcsünk terén hiú és csalékony egyformaság uralkodik, mintha minden lelket ugyanabba az öntömintába vetettek volna; az udvariasság folyvást követel, az illendőség parancsol; folyvást szokásokat követünk, soha a tulajdon szellemünket. Már nem is merünk olyannak mutatkozni, amilyenek vagyunk, s valahányszor az emberek, a társadalomnak nevezett nyáj tagjai, egyforma körülmények közé kerülnek, mindnyájan egyformán cselekszenek ennek az örökös kényszernek a súlya alatt, hacsak erősebb indítékok másfelé nem térítik őket”¹⁶.

A bírálat jogosnak látszik, hiszen a szokás automatizált, gépies cselekvés, melyhez képest az ész használata magasabb rendű. Rousseau azonban másutt a szokások biztonságot adó szerepét védelmezi, amikor kijelenti: „A szokások legkisebb változása, még ha bizonyos tekintetben előnyös is, mindig kárára válna az erkölcsnek. Mert a szokások teszik a nép morálját, s mihelyt a nép nem tiszteli többé szokásait, nincs más szabálya, csak a szenvedélye, és nincs más gyepölője, csak a törvények, amelyek néha megfékezhetik ugyan a gonoszokat, de soha nem változtathatják jó emberekké őket”. Itt alighanem az erkölcsi ítéletek bizonytalanságáról van szó, amely nem tudja megadni azt a bizonyosságot, amit a szokás automatizmusa

megad. Ezért óv Rousseau a változtatástól, mert az választásra és döntésre kényszeríti az embereket. „Ha egyszer megszilárdultak a szokások és gyökeret vertek az előítéletek, veszedelmes és hasztalan vállalkozás azzal kísérletezni, hogy megjavítsák őket”.¹⁷

A szokások fellazítása Rousseau szerint a tudományoknak tulajdonítható. Nem lát kapcsolatot a tudomány és a gyakorlati élet között, ezért mondja, hogy „a tudomány általában nem való az embernek... Az ember cselekvésre és gondolkodásra született, nem bölcselkedésre”.¹⁸ Az egyszerűség megóv az erkölcstelenségtől. A földműves keveset tud, de becsületes és a munkájával helytáll az életben. Ha mindenki így teljesítené a kötelességét, tudományra sem lenne szükség. Már csak azért sem, mert aláássza a hit alapjait, ezzel hozzájárul az erkölcs romlásához. Nem is lenne rá szükség, ha mindenki a szükségleteitől kérne tanácsot, s nem vágyakozna többre. Jobb lenne tehát, ha kevesen foglalkoznának a tudománnyal, és a többség lelkiismerete szerint élne. Így „egyesek jól beszélnek, mások jól cselekszenek”, és e kettő kiegyenlíti egymást. Rousseau a tudománytól gyakorlati tanácsokat vár, kárhoztatja az öncélúságát. Ezért panaszolja a tudomány és az erkölcs elválását. Ezzel magyarázható az a megállapítása, hogy a tudomány feladata a politikai hatalom befolyásolása. Amíg ez meg nem valósul, a tudósok ritkán gondolnak nagy dolgokat, a fejedelmek pedig ritkán tesznek szép dolgokat, ezért a népek is romlottak és szerencsétlenek lesznek.¹⁹ Úgy gondolja, a jól kormányzott közösségben az emberek részt vesznek a közügyek megvitatásában, a rossz kormány idején ez senkit sem érdekel.

Úgy látszik, mintha Rousseau a *demokráciát* ajánlaná. Megvalósíthatóságában azonban kételkedik. „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. Elképzelhetetlen, hogy a nép szakadatlanul gyülekezzen a közügyek intézése végett... a kisebb létszámú hatóságok... könnyebben intézik az ügyeket”.²⁰ A közügyeket amúgy sem lehet sok emberre bízni, mert mennél többen vesznek részt az ügyek vitatásában, annál lassúbb lesz a feladatok megoldása. A nép egyébként is tudatlan. Bár jót akar, de nem ismeri fel, mit kellene tennie, ezért az ítéletei tévesek. A nép felvilágosításának lehetetlensége párosul nála az élet kiegyensúlyozottságának hangoztatásával. Eszerint mindenkinek meg kellene elégednie azzal, ami, senki se törekedjék nagyobbra, ne akarjon mások fölé kerülni. (Itt is a változatlanság eszményítésével találkozunk.)

Határozottabban jelenik meg Rousseau fejlődés-ellenessége az *egyenlőtlenség eredetéről* szóló írásában. Itt méltatja a természet közelségében élő vadember idealizált életformáját, szembe állítva kora polgárságával. Érve, hogy a vadság állapota még szabadságot adott, a polgár azonban már kénytelen alkalmazkodni másokhoz. A vadember nyugalomban élt, a polgár ellenkezőleg „folyvást dolgozik, izzad, gyötrődik, töri magát, hogy még fáradságosabb foglalatosságokat találjon; haláláig dolgozik, sőt halálra dolgozza magát, hogy életben maradhasson, vagy lemond az életről, hogy halhatatlanná legyen. Bókol a hatalmasoknak, akiket gyűlöl és a gazdagoknak, akiket megvet, semmit sem kímél, ha megszerezheti azt a tiszteséget, hogy szolgálhatja őket”.²¹

A természeti állapot eszményítése és a társadalmi fejlődéssel járó ellentmondások hangoztatása váltotta ki Rousseau bírálóiban azt a véleményt, hogy ellenzi a haladást. Ő azonban nem fogadta el ezt. Az egyenlőtlenség eredetéről szóló írásának egyik jegyzetében olvasható: „Döntsük le a társadalmakat, ne legyen többé enyém s tied, térjünk vissza az erdőbe a medvék közé? Így okoskodnának ellenségeim, de én sietek elébe vágni e következtetéseknek”.²² A *társadalmi szerződésről* szóló könyvében pedig megfordítja a képet: „A természeti állapotból a polgári állapotba tett átmenet alaposan megváltoztatja az embert, mert az igazságot teszi az ösztön helyébe, s a cselekedeteknek morális tartalmat ad, aminek korábban híján voltak. Csak amikor a kötelesség hangja veszi át az érzékek ösztönzésének, s a jog a testi vágyaknak a

szerepét, csak akkor kényszerül rá az ember, aki mindaddig egyedül önmagára volt tekintettel, hogy más elvek szerint cselekedjék, és mielőtt engedne hajlandóságainak, hallgassa meg az ész tanácsát. Bár ebben az állapotban számos természet adta előnytől megfosztja magát, cserében akkora előnyök birtokába jut, képességei annyira csiszoltá válnak és kibontakoznak, gondolatvilága olyan messzire kiterjed, érzései oly nemesek lesznek, egész lelke oly magasra szárnyal, hogy ha az új helyzetével járó visszaélések nem süllyesztenék gyakran mélyebbre, mint ahonnan kiemelkedett, szüntelenül áldania kellene a boldog pillanatot, amely örökre kiszakította onnan, és oktan, korlátolt állatból értelmes lényé, emberré tette”²³.

A fejlődés azonban nem feledtetheti Rousseau-val az eredeti természeti állapotban meglevő szabadságot. Az, hogy az emberek a közjó érdekében alávetik magukat a törvényeknek, nem jelentheti azt, hogy lemondanak személyes szabadságukról. Az egyéni érdekeket képviselő nép illetékes megítélni, hogy a közügyekben születő döntések megfelelnek-e az általános akaratnak. Ezt csak akkor lehet felismerni, ha a társadalmi különbségek a vagyon tekintetében nem nagyok, és a személyes szabadság összhangban van a fennálló rend követelményeivel. Így Rousseau feltételezi, hogy a szükségletek mérséklésével, alacsonyabb szinten tartásával el lehet érni az érdekellentétek és az egyenlőtlenségek csökkentését. Csakhogy ez a jövőkép az egyéni szabadság alárendelését jelenti a közakaratnak, ami ellentéte a Rousseau pályája elején idealizált természeti állapotnak.

Kétségtelen, hogy Rousseau szkepticizmusát nem lehet egyértelműen a haladás tagadásaként felfogni. „A társadalmi szerződés”-ben felvázolt fejlődés mutatja, a történelem egyoldalú megítélésével nem vádolható. Sokkal inkább jellemző rá, hogy a haladás optimizmusával szemben a változások ellentmondásaira figyelmeztet, jelezve, a problémák megoldatlansága a haladást is megtörheti. Annak bizonyossága, hogy az eltávolodás az ősi természeti állapottól mégis szükséges volt, megtalálható abban a megjegyzésében, amely szerint a természeti lét feltételezett szabadsága „akadályozná legnagyobb mértékű képességeink fejlődését, nevezetesen hiányoznának belőle a részeknek az összefüggése, mely az egészet teszi... Mindenki elszigetelt maradna a többiek között, mindenki csak magával törődne, értelmünk nem tudna kifejlődni, úgy élnénk, hogy semmit sem érzünk, úgy halnánk meg, hogy nem is éltünk”.²⁴ Eszerint a fejlődés, még ha ellentmondásos is, a társadalmi viszonyok kibontakozását, sokrétűvé válását feltételezi, és ez egyúttal a „rész-egész” összefüggéssel arra is lehetőséget ad, hogy az emberek képesek legyenek felhasználni azt, ami a társadalmi együttélés terméke. E nélkül az egyéni lét is megmarad a természeti meghatározottság korlátozottságában.

A kultúra Kant antropológiájában

Individualitás és kollektivitás összefüggésében Immanuel Kant meggyőzőbb magyarázatot ad, és a kultúra társadalmi szerepét is jobban képes tisztázni. „Az emberiség történetének eszméje világtörténeti szemszögből” c. írásában abból indul ki, hogy a cselekedeteinket *természeti törvények* határozzák meg. Tehát nincs teljes akaratszabadság. Már csak azért sem, mert az egyéni akaratok keresztezik egymást, és ennek eredménye, hogy végül a természet „szándéka” érvényesül. A természet törvénye, hogy minden adottságnak célszerűen ki kell fejlődnie. Az embernek esze van, ezért nem pusztán ösztönszerűen cselekszik, igaz, „nem is átgondolt terv alapján”. Ez avval magyarázható, hogy „az észhasználatot célzó természeti adottságok csak az *emberi nemben* fejlődhetnek ki, és nem az egyénben, mert kifejlődéséhez sok belátás, kísérletezés, gyakorlat” kell, és ehhez egy élet ideje kevés. Az észhasználat mégis szükség-szerű, ebben „a természet akarata” fejeződik ki. A természet ugyanis nem azt akarja, hogy az ember jól éljen, hanem azt, hogy *méltóvá* váljék a jó életre. Ez azt jelenti, hogy a természet takarékos volt, nem látta el az embert mindenféle eszközzel, amellyel a jólétet megszerez-

hetné. A természet akarata, hogy az ember *önmagának köszönhesse boldogulását*, és a munkájával érhesse el ezt.

Erre az egyént egy különös ellentmondás készíti. Kényelmesen és tétlenül szeretne élni, a természet azonban jobban tudja, mi kell neki. Az emberbe oltja a *bírvágy* és az *önzés* ösztönét, s ezért az ember tevékeny lesz, hogy javakat szerezzen magának. Csakhogy másokkal együtt akar élni, mert csak ebben a kötelékben érzi igazán ember voltát. Egyfelől egyetértésre törekszik, másfelől azonban a becsvágy is hajtja, hogy társadalmában rangot szerezzen, s így mások fölé kerüljön. Ennek következményeként ellentétbe kerül benne az individualitás és a kollektivitás. Ezt Kant „*társiatlan társiasságnak*” nevezi.²⁵ Ebben az ellentétben az egyén gyakran nem képes másokat elviselni, de elhagyni sem. A fejlődés ennek köszönhető. Amíg ugyanis egyetértés van, „rejtve marad a tehetség”. Az ellentét kiéleződése serkenti az egyént a változtatásra, s bár a társadalmi ellentét bajokat idéz elő, az ellentmondás fejleszti a kultúrát. Ennek segítségével emelkedik ki az ember nyers állati létéből, ez fejleszti ki az ízlését, felvilágosult gondolkodását és erkölcsi megkülönböztető képességét. Csak amíg ez az ellentét hat, fejlődhet a kultúra, „a *társiatlanság gyümölcse*”. Ennek azonban párosulnia kell önmagunk fegyelmével, az erkölcsös magatartással.

Ha elfogadható, hogy a kultúra „a társiatlanság gyümölcse”, akkor ez azt is jelenti, hogy a kultúra már nem társadalmi termék (pl. a nyelvben, a szokásokban, az együttélés normáiban), hanem az egyéni alkotó képesség megnyilvánulása. Egyúttal ez azt is jelentheti, hogy a kultúra csak akkor lesz másoknak elfogadható, ha tárgyiasul, és bekerül a társadalmi nyilvánosságba. Ezt ugyan Kant nem mondja ki, de a megállapításaiból kikövetkeztethető. Már csak azért is, mert a kultúráról szóló fejtegetéseit a *szabadsággal* kapcsolja össze. Hangsúlyozza, hogy a személyes képességek kifejlődése csak szabad társadalomban lehetséges. Ennek feltétele, hogy az egyén szabadsága összeférjen mások szabadságával, és a társadalom összhangját egy igazságos polgári alkotmány biztosítsa, és az együttélés eljusson „az általánosan jogszerű polgári társadalomhoz”.²⁶ Ehhez Kant szerint bizonyos kényszer kell, a szabadság részleges korlátozása, mert a vad, önkényes szabadságban az emberek nem sokáig élhetnek. Az együttélés szabadsága és a szabadság biztosítása nehezen valósítható meg egyszerre, mert az ember olyan lény, „akinek *úrra van szüksége*”.²⁷ Az úr azonban visszaél nagyobb szabadságával, és korlátozza az általános érdek érvényesülését. Ezért neki is szüksége van egy felette álló úrra, ha csak nem válna annyira igazságossá, hogy a közakaratot képviselje, lemondva az egyéni érdekeiről. Kant itt nem mondja ki a lehetséges következtetést: a hatalom megszüntetésének szükségességét. Ezért odáig jut el, hogy leszögezi, a probléma megoldása csak a távoli jövőben történhet meg.

Az államok közti ellentétekről szólva Kant úgy látja, a vadság törvény nélküli állapotát az államok nem tudták megjavítani, és az ismétlődő pusztítások azzal a veszéllyel jártak, hogy megsemmisítik a kultúrát és az emberiséget. Fel kellett tehát találni az *egyensúly törvényét*: az a világpolgárság állapota, amit egy nemzetközi szervezetnek kell garantálnia. A nemzetek közti ellentét azonban csak akkor szüntethető meg, ha az államok felhagynak erőszakos terjeszkedéseikkel, és erejüket polgáraik képzésére fordítják. Ennek célja a morális érzék fejlesztése. Kant így ír erről: „Mielőtt a végső lépés (azaz az államok szövetkezése) megtörténne... az emberi természetet a jólét csalóka látszatát hordó igen súlyos bajok érik; s így igaza volt Rousseau-nak, mikor a vadak állapotát előnyben részesítette, – föltéve, hogy eltekintünk a nemünk által még elérendő utolsó lépcsőfoktól. A művészet és a tudomány *kulturálttá* tett minket. *Civilizálódtunk* is, szinte túlságosan is – mindenféle illemben és modorban. De ahhoz, hogy úgy vélhessük, *moralizálódtunk* is, még nagyon sok hiányzik. A moralitás eszméje ugyanis még a kultúrához tartozik, ennek az eszmének a becsülés keresésében és a külső tisztességben való használata pedig csupán hasonlít az erkölcsösséghez, így pusztán civilizálódást jelent. Ám míg az államok minden erejüket hiú és erőszakos terjesz-

kedési törekvésekre fordítják, s így állandóan akadályozzák azt a fáradságos munkát, amelyben polgáraik belső érzülete kialakul, s megtagadnak tőlük minden támogatást ez ügyben – mindaddig mit sem remélhetünk e téren, hiszen a moralizálódáshoz az szükséges, hogy minden közösség hosszú, belső munkálkodásban képezze polgárait. Mindaz a jó azonban, amely nem kapcsolódik a morálisan jó érzülethez, nem egyéb csillogó nyomorúságnál. S az emberi nem mindaddig ebben az állapotban marad, míg az említett módon nem jut túl az állami viszonyok zűrzavarán”.²⁸ Kant hitte, hogy ez a cél megvalósítható, benne a „a természet rejtett terve” valósul meg.

Hasonló fejlődést mutat be „Az emberi történelem feltehető kezdete” c. írásában. Itt a természeti állapotból kiváló észhasználat fokozatait veszi számításba, vállalva a kezdet nehézségeit, amelyek az ősi korok feltáratlanságából adódnak. Az első mozzanatot a már kifejlett emberi létezésben igyekszik megfogalmazni. Ezt a létformát kedvező körülmények közt helyezi el, s az embert mindazokkal a tulajdonságokkal jellemzi, amelyek a sajátosan emberi magatartáshoz nélkülözhetetlenek. (Két lábon járás, beszéd, gondolkodás, párkapcsolat) Bár e tulajdonságok kialakulásáról nem tud mit mondani, de érdekes az a megjegyzése, hogy e jártasságokat az embernek „mind magának kellett megszereznie, ha ugyanis teremtettek volnának, akkor öröklődnének, ez pedig ellentétben áll a tapasztalattal”.²⁹ Ez a kijelentés – ha óvatos formában is – ellentétben áll a vallásos meggyőződéssel, és utal arra, hogy az emberré válás lényegében természeti folyamat eredménye volt.

Mai gondolkodásunkhoz viszonyítva naivnak hat, amikor Kant az ész első megnyilatkozását az *ételek közti választásban* találja meg. A hozzáfűzött megjegyzése azonban már messzebbre mutat: az ember „felfedezte magában azt a képességet, hogy maga válassza meg az életmódját, s ne egyetlen egyhez kötődjék, mint más állatok. Mindazonáltal az így fölsímt előnyt követő pillanatnyi öröme azonnal szorongásnak és aggodalomnak kellett következnie; hogyan is lásson munkához újonnan felfedezett képességével, aki még egyetlen dolgot sem ismert rejtett tulajdonságai és távolabbi hatása szerint? Szakadék peremén állt, hiszen vágyakozásának addigi, ösztön szabta tárgyain túl az ilyen tárgyak végtelensége nyílt meg számára, s egyelőre még végképp nem tudott választani közöttük, ám a szabadság egyszer megízelt állapotából immár lehetetlen volt visszatérnie a szolgaságba (az ösztön uralma alá).³⁰ El kell ismernünk, ezekben a gondolatokban igen jól van felvázolva az új választási képességgel járó nagyfokú bizonytalanság, amit nyilván csak a megszerzendő tapasztalatok sokasága tudott idővel enyhíteni. Ez igazolja azt a megjegyzést is, hogy „a szabadság egyszer megízelt állapotából immár lehetetlen volt visszatérni az ösztönök uralma alá”.

Az észhasználat második mozzanata Kant szerint a *nemi ösztön korlátozása* volt, mégpedig úgy, hogy az első ruhadarab felvételével az ember „hajlamának tárgyát elvonta az érzékek elől”. Ez „egészen új irányt adott a gondolkodásmódnak, s fontosabb, mint a kultúra erre következő kiszélesedésének beláthatatlan folyamata”.³¹ Mi lehetett az, ami „fontosabb” volt a kultúra más eredményeinél? Feltételezhetően nemcsak az ösztönös viselkedés erkölcsi szabályokkal irányítottá válása, hanem az is, hogy az ember szükségleteinek kielégítésekor átlép a közvetlenségen, maga és a szükségleteinek tárgyai közé eszközöket állít. Így nem túlzás kimondani, hogy ettől kezdve a kultúrában jelentős szerepük lett a tárgyasült közvetítéseknek.

Az észhasználat harmadik lépése a *jövő tudatos várása* volt, vagyis a céltudatosság és a pillanatnyi jelen átélését meghaladó távlati gondolkodás. Kant fogalmazásában ez „döntő ismertető jegye az ember magasabbrendűségének”. Ehhez kapcsolódott az észhasználat utolsó mozzanata, „a természet feletti előjog felismerése”, ami nem engedi meg többé a visszatérést „a nyersség és az együgyűség állapotába”.³² Valójában itt a munkáról van szó, bár Kant nem használta ezt a fogalmat. Azért érdemes utalni erre, mert ha az említett mozzanatok fordított

sorrendbe állítjuk, valamennyi származtatható a munka jellegű tevékenységből. A jövő tudatos várása, mint a munka célzatossága, a lehetőségek közti választás éppen úgy, mint a nemi ösztönnel kapcsolatban említett sajátosság, hogy az ember maga és a természet közé eszközöket állít, valamennyi köthető ehhez a gyakorlati tevékenységhez.

Kant ebben az írásában összegezte az emberi történelem lényegét, szerinte az „nem volt más, mint átmenet egy pusztán állati természet durvaságából az emberi léthez... egyszóval a természet gyámkodása alól a szabadság állapotába tett lépés”.³³ Ez egyúttal a tökéletesedés felé haladás az időközben elkövetett hibák ellenére is. De Kant szerint „a rosszból a jobb felé haladás” csak az emberi nemre vonatkozik, az egyénekre nem. Az ész kiművelésével és a választás lehetőségeivel vétek is támadhattak, ez a tudatlanság és az ártatlanság állapotában még ismeretlen volt. Így a tudatlanságból kivezető út „morális téren a bukás volt”, fizikai vonatkozásban pedig „az élet sohasem ismert bajainak egész tömege”. A természet története még jó volt (mert Isten műve volt), a szabadság története azonban már rossz (mert emberi mű). Az ember fizikai és erkölcsi léte közti ellentét okozott minden bajt. Itt Kant egyetértéssel hivatkozott Rousseau-ra, aki „igen helyesen mutatott rá arra az ellentmondásra, amely a kultúra s az emberi faj, mint fizikai nem közt feszül”. Rousseau megkísérelte megoldani azt a problémát, hogy „miképpen kell továbbhaladnia a kultúrának ahhoz, hogy az emberiség, mint erkölcsi nem képességeit rendeltetésének megfelelően kifejlessze, s ne legyen többé ellentmondás az erkölcsi és a fizikai nem között”.³⁴ Kant úgy látja, „ebből az ellentétből... származik minden baj, mely az emberi életet nyomasztja, s minden vétek, mely megbecszteleníti azt”. Az ellentmondás feloldása „az emberi nem erkölcsi rendeltetésének végső célja”.³⁵ Ez a cél *a természeti képességek és a kultúra közti ellentétben* megtöri az emberiség természeti állapotát, de magát a kultúrát is. Kiegyenlítetlenségük mindaddig fennmarad, amíg a kultúra természetessé nem válik az emberek számára.

Ez Kant szerint három történelmi korszakban bontakozhat ki. A pásztorkodásig terjedő ősi szakaszt a kényelem és a béke jellemezte. A földműveléssel és a magántulajdonnal kezdődő korszak „a munka és a viszály kora” és „a társadalmi egyesülés előjátéka”. A javak cseréjével, a különböző életmódok egymásra hatásával fejlődik a kultúra, „az időtöltés és a szorgalom művészete”, valamint a polgári alkotmány, a nyilvános igazságszolgáltatás, a társadalmi biztonság. Ezzel együtt azonban fokozódik az egyenlőtlenség, a luxus vágya, a háborúk pedig állandósulnak. A korszak ellentmondásos voltára jellemző, hogy még a háború is „nélkülözhetetlen eszköze a kultúra előmozdításának”. Ez csak a kultúra győzelmét hozó harmadik szakaszban változhat meg, amikor *a moralitás általánossá válása* megteremti az örökös békét”.³⁶ E megállapítás megértéséhez felidézhető „a társiatlan társiasság” paradoxona, amely szerint ellentétek kellenek a történelmi fejlődéshez. Ezt az alapvető ellentétet az ész helyes használata oldhatja fel, amely megszüntetheti az élvezetvágy helyébe lépő alkotó tevékenységgel a fizikai és erkölcsi lét közötti ellentétet.

Ide illeszthető Kant meghatározása a *kultúráról* „Az ítélő erő kritikája” c. művéből. „Egy eszes lény rátermettségének tetszés szerinti célokra való megteremtése általában (következésképp a maga szabadságában) a kultúra. Tehát 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).”³⁷ Ez a cél Kant szerint nemcsak lehetséges, de kívánatos is. Elsősorban az emberiség egysége érdekében. Véleménye, hogy a szabadság nemcsak következménye a kultúra fejlődésének, de előfeltétele is. Ezt „Mi a felvilágosodás?” c. írásában fejti ki részletebben. „A felvilágosodás az ember kilábalása a maga okozta kiskorúságából” – mondja. S hozzáteszi: a kiskorúság 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.”³⁸ Sok ember képtelen arra, hogy a saját fejével gondolkodjék, szívesebben igazo-

dik az előírásokhoz és a szabályzatokhoz. Kant hangsúlyozza, mégis szükség van „az ész nyilvános használatára”, mert ez tudja megvalósítani a felvilágosodást. Közérdekű ügyekben ugyan szükség van bizonyos alkalmazkodásra, de a tudománnyal foglalkozóknak kötelességük a közönség elé tárni „gondosan megrostált és jóindulatú gondolataikat”, még a vallásról is. A szabad gondolkodás „fokozatosan visszahat a nép érzületére”, végül még „a kormányzat alaptételeire” is, és elvezethet annak felismeréséhez, hogy az ember több mint gép, vele méltóságának megfelelően kell bánni.

A *méltóság* fogalmát Kant már „Az emberiség egyetemes történetének eszméje...” c. írásában is megemlítette, amikor kifejtette, a természet azt akarta, hogy az ember „teljes egészében a magának köszönhesse”, hogy boldog legyen, és eközben „magatartásával méltóvá váljék az életre és a jólétre”. Az „Alapvetés az erkölcs metafizikájához” c. művében meg is magyarázza, mit ért méltóságon. „A célok birodalmában mindennek vagy ára van vagy méltósága. Aminek ára van, annak helyébe más is állítható egyenérték gyanánt; ami ellenben minden árnak föltötte áll, tehát semmilyen egyenértéket nem tűr, annak méltósága van”.³⁹ A munkabeli jártasságnak, a szorgalomnak piaci ára van, ezért külső érték. Az ígérethez való hűségnek és az elvi jóakaratnak viszont belső értéke van, tehát méltósága. Ebben az ember *önmaga ura*, személyileg független, akit a belső erkölcsi törvény felszólító ereje motivál. Ezért a léte *autentikus, hiteles*. E fogalmak kapcsolásából kiolvasható Kant felfogása az erkölcs és a szabadság egymásra utaltságáról, ami szerinte a kultúra megvalósulásának is feltétele.

Elgondolkodtató, hogy Kantnak a kultúráról szóló írásai kisebb terjedelműek. Fő műveiben e fogalom csak elszórtan jelenik meg. Ám ez csak a látszat hiszen „A tiszta ész kritikája” az értelemmel feltárható törvényszerűségekről szól, „A gyakorlati ész kritikája” az erkölcsről, „Az ítéelőri kritikája” pedig az esztétikumról, valamint a természetfilozófiáról. A harmadik mű mintegy összegezése az ember szellemi képességeinek, még ha ezeknek a képességeknek a szerves kapcsolatát Kant nem is tisztázza, azok egymástól függetlenül jelennek meg filozófiájában. Nem véletlen azonban, hogy a kultúráról adott meghatározása „tetszés szerinti célokról” szól. Érzékelteti, a szabadság mindenféle (természeti, társadalmi) meghatározottságtól mentes szubjektív elhatározások függvénye, tehát a kultúra arra hivatott, hogy már ne csak az *emberi nem* sajátja legyen, hanem az *egyéneké* is. A művelődés kanti értelme eszerint *a fejlett egyénné válás*, amit a „Mi a felvilágosodás?” c. írása is határozottan fogalmaz meg.

Az újhumanista kultúra-felfogás

Ezzel ellentétes irányúnak látszik Johann Gottfried Herder kultúra-felfogása, noha ő Kant követője volt. Amikor Kanthoz hasonlóan arra keresett választ, hogy miképpen emelkedett ki az ember a természetből, előbb a természet sajátosságait kezdte vizsgálni, különös figyelmet fordítva a törvényszerűségeire, az állatok és emberek közti különbségekre. Eredménye az ember *humanitása*, ami az ésszt és az erkölcsi méltányosságot tartalmazza. Látszólag azonos ez Kant felfogásával, mert mindketten megállapították, az észhasználat csak az emberi nemben teljesezhet ki, az egyénben nem. Az erkölcs meghatározásában mégis lényeges különbség fedezhető fel. Amikor Kant az emberi tudatban meglevő erkölcsi törvénynek megfelelő cselekvésről beszél, és „méltóságot” említ, az individualitásra céloz. Herder ezzel szemben az „erkölcsi méltányosság” fogalmával az egyén *társadalmi elkötelezettségére* utal. Összefügg ezzel, amit Ágh Attila fogalmazott meg a Kantról szóló tanulmányában: „Herdernél az ember, kultúrájával együtt, teljesen a természet része marad, ellenben Kant a természetből való kilépésre, természet és kultúra ellentétére koncentrál”. Ő „a kultúrát nem annyira a múltra vonatkoztatja – miként Herder – hanem inkább a jövőre, tehát a kultúrát, kulturálódást mindenekelőtt eszménynek, programnak, az emberiség előtt álló feladatnak... tekinti”.⁴⁰

Herder *naturalizmusa* ilyen kijelentésekben található meg: „Földünkön életre kelt mindaz, ami életre kelhetett”. „Ami megtörténhet, az meg is történik, ami működőképes, az működik”. „Az emberiség mindenütt azzá vált, amivé önmagát kimunkálhatta”. „Abban rejlik az emberi természet nagysága és jósága, hogy... csirájában minden megvan benne, csak kibontakozásra vár”. „Mind az ész, mind a méltányosság ugyanazon a természettörvényen alapszik, amely lényegünket 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”.⁴¹

Van-e mégis *fejlődés* a történelemben? Ez foglalkoztatja Herdert, amikor a múlt felé fordul, és megkísérli áttekinteni az alakulását. Első történeti munkájában „Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája” c. könyvében a pásztorkodás korát veti össze az egyiptomi, a föníciai és a görög civilizációval, s mutatja ki a mesterségek és találmányok hatására átalakuló változásokat. Felismeri, hogy az előrehaladás az emberi természet kiművelésével jár együtt, de kénytelen azt is tudomásul venni, hogy e fejlődés nem egyenes vonalú. Arra a következtetésre jut, hogy mindennek „megvolt a maga kifejlődő, virágzó és hanyatló korszaka, minden ilyen változás csupán addig a minimális ideig tartott, amennyi az emberi sors kerekén osztályrészül juthatott”⁴² A történelem tehát alá volt vetve a természeti változásoknak. Ahogy az élővilág keletkezik és elmúlik, az emberiség sorsa sem lehet más, csak *körforgás*. Feltételezhető, hogy a népek és kultúrák mulandóságán túl mégis van valami, ami lehetővé teszi a magasabb szint elérését. Mindegyik nép átvesz másoktól eredményeket, a görögöknél az átvétel többszörös: „ami keleti, föníciai és egyiptomi volt, göröggé lett, és nem egy tekintetben a görögök úgyszólván túl eredetiek voltak, akik mindent a maguk ízlése szerint öltöztettek át és öntöttek formába”.⁴³

Hihető lenne, hogy az erősödő értelem idézi elő az életmód javulását. Herder azonban úgy véli, „nem annyira az értelem, mint inkább... valami vak végzet, mely a dolgokat szülte és irányította, hozta létre a világnak ezt az általános változását. Vagy nagy, úgyszólván odahajított események voltak, melyek minden emberi erőt és számítást meghaladtak, melyeknek az emberek többnyire ellenszegültek, melyek következményét álmában sem fogta fel senki megfontolt terv gyanánt, vagy apró véletlenek voltak, inkább valaminek a megtalálása, mint kitalálása”.⁴⁴ S amikor valamilyen átgondolt tervről volt szó, hányszor kellett annak kudarcot vallania. Az emberek gyakran „tudatlanok és tehetetlenek az élet és a józan ész dolgaiban” A gondolkodás gépiessé válik, a sokat hangoztatott alapelvek teljesen hatástalanok lesznek.

Fő művében, az „Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról” c. könyvében Herder arra is figyelmeztet, hogy a történelem tele van káros szenvedélyekkel, rombolással. Olyan az egész, mintha labirintusban bolyonganánk. Mégis fölismerhető egy vonatkozásban a tökéletesedés: a humanitásban (az emberiességben) Herder szerint „ami jót a történelemben cselekedtek, azt a humanitás jegyében tették, ha viszont örültséget, bűnt és gyalázatosságot követtek el, akkor a humanitás ellen cselekedtek”.⁴⁵ A humanitás kifejlesztése a történelem célja, még ha ez az út számos tévedéssel és vétekekkel volt is tele. Az ellentmondást érthetővé teszi az a természeti törvény, amit Herder az emberiség történelmére is vonatkoztat. Ezt meghatározza egyrészt a pusztító, romboló, másrészt az építő erők küzdelme. Emellett az egyes emberek törekvései is keresztezik egymást, és az eredmény sokszor egészen más lesz, mint amit a cselekvők el akartak érni. Ez is bizonyítja, hogy a *tetteinket természeti erők határozzák meg*. Az egymásra ható erők zavarából *harmonikus rendnek* kell kialakulnia, mert csak az egyensúlyi állapot teszi lehetővé a fennmaradást. Ez egyúttal a „tökéletesség” is. Olyannyira köt bennünket, hogy „ha valamely létező vagy a létezők rendszere kimozdul

igazságának, jóságának és szépségének e tartós egyensúlyi állapotából, belső erejénél fogva... ismét közeledik ehhez az állapothoz, mert másképp nincs állandósága”.⁴⁶

Bármennyire is természeti törvény az egyensúly helyreállítása, Herder hangsúlyozza, hogy a történelemben ez csak a humanitás révén érhető el, amihez viszont *öntevékenységre* kell. Noha e célt Isten adta az embereknek, és „ezért kaptuk finomabb érzékeinket és hajlamainkat, eszünket és szabadságunkat, törekeny és tartós egészségünket, nyelvünket, művészetünket és vallásunkat”⁴⁷, a megvalósítás az embereken múlik. Herder optimistán ítéli meg saját korát: a felvilágosodás hatására „csökkent az emberellenes, értelmetlen pusztítás hajlama”, a középkor vad, durva népei elsajátítva a kultúrát, „megtanulták, hogy a cél, amelyet mindegyikük óhajtott, nem érhető el másképp, mint közös erőfeszítéssel”.⁴⁸

A jó és a rossz ellentétéről Herder szerint ugyancsak természetes magyarázat adható. A világban minden mozgásban van, és egyúttal minden kapcsolódik is egymáshoz, miközben formájában mintegy lehetőségként előkészíti a következő létformát. S minthogy „az ember a földi szervezet legmagasabb és legutolsó láncszeme, épp ezért egyúttal legalacsonyabb tagja a teremtmények magasabb nemének, s így valószínűleg középső láncszeme a teremtés két egymásba ható rendszerének. A földön nem képes már semmiféle szervezetbe sem átmenni, így vagy visszafelé, vagy saját körében kénytelen tántorogni, nyugalomban maradni nem tud, mert a hatékony javak birodalmában nincs eleven erő, mely pihen; tehát olyan fokozatot kell neki előkészíteni, mely szorosan kapcsolódik hozzá, és mégis föléje emelkedik, s amivel mint az állattal érintkező, a legmagasabb erénnyel ékesített fel. E kilátás, mely *a természet minden törvényében megvan*, adja meg nekünk egyedül ennek a csodálatos jelenségnek a kulcsát, ennél fogva az emberi történelem egyetlen filozófiáját”.⁴⁹ Hajlamként tehát velünk születik a szellemi szféra felé közeledés igénye, de ezt ki kell fejleszteni, sőt a kimunkálását „szakadatlanul folytatni kell, máskülönben...visszasüllyedünk a nyers állatiság, a brutalitás szintjére”.⁵⁰ Úgy látszik itt, mintha a fejlődés az egyéneken múlna. Herder azonban a társadalmi feltételeket sem mellőzi. Nagy fontosságot tulajdonít a nyelvnek, ami nemcsak alapja a kultúrának, hanem össze is köti egy társadalom tagjait. „Csak a nyelv tette az embert emberre”- írja – a *nyelv* „az emberek óriási szervezője”.⁵¹ Ezzel kapcsolatban van egy érdekes megfigyelése. Úgy látja, mennél kisebb egy állat élettere, annál fejlettebbek az érzékei, s a tevékenysége is annál sajátosabb. És mennél tágabb az életszférájuk, annál változékonyabb az életmódjuk, tevékenységük, viszont annál gyengébb az érzékelő képességük. Amíg szűk az élettér, nincs szükség nyelvre, a nagyobb élettér azonban kiváltja az egyedek közti jelzések szükségességét. Ezzel magyarázza Herder az emberek közti nyelvi érintkezést is: az embert „a tennivalók és rendeltetések egész világa veszi körül. Szervezetének és érzékeinek fejlettsége nem egyirányú, mindenhez van érzéke, s ezért természetesen gyengébbek és tompábbak az érzékei külön-külön ehhez vagy ahhoz a dologhoz. Lelki képességei az egész világra kiterjednek, tehát a képzei sem irányulnak egy valamire, következésképpen nem rendelkezik semmiféle művészi ösztönnel... és állati nyelvvel sem”.⁵² Érzékeinek gyengeségét, figyelmének megosztottságát sajátos emberi nyelvvel kell kiegészíteni, és széleskörű tapasztalatait kifejezni. S Herder itt eljut az ember reflektáló képességéhez, amelynek segítségével el tudja különíteni érzéki benyomásaiból a számára fontosat, rá tudja irányítani figyelmét arra, és el tud időzni, hogy megkülönböztesse egy tárgy tulajdonságait, és megfogalmazza önálló ítéletét.

Herder kijelenti, *minden népnek és minden embernek van kultúrája*. Ha van különbség köztük, az csak fokozati. Történelme során az emberiség átmegy a kultúra különböző fokain, eljut humanitásához, értelméhez, államépítő művészetéhez, jólétéhez, és ezzel együtt a „démonai” is eltűnnek. A művelődés azonban ellentmondásos: „a fej és a szív különvált”, ezért az ember „nem aszerint cselekszik, amit tud, hanem amihez kedvet érez”.⁵³ Másrészt, ha a tudása szavakban marad, „a legszebb igazság, valamint ennek alkalmazása között szakadék

tátong”.⁵⁴ Így érthető, miért oly kevés a művelt ember egy művelt népben. A művelődést a nevelés mozdítja elő. Az állam kötelessége, hogy ezt támogassa. Ahol azonban ezt elhanyagolják, ott a nép „megfeneklik a tudatlanságban és henyeségben”. S ott az együttműködés és szövetkezés helyett a széthúzás és ellenségeskedés uralkodik. Ezzel a következtetéssel egyet lehet érteni. Herder szavaiban azonban meghúzódik egy rejtett probléma. Ha igaz az, hogy egy társadalom egyensúlya az ideális állapot, amire törekedni kell, akkor a változásnak is meg kell szűnnie ezen a ponton. Ha feltételezzük, hogy a tökéletességnek van egy abszolút teljes pontja, akkor igennel felelhetünk rá. Ha viszont úgy gondoljuk, hogy ez csak megközelíthető vagy legfeljebb ideiglenesen megvalósítható, akkor ez a feladat végtelen, soha meg nem szüntethető. És ebben az is benne van, hogy a stabilitást megbontó erők sem távolíthatók el az emberi valóságból.

A művelődés lesz a központi problémája Wilhelm *Humboldt*-nak is, de Herder társadalmi nézőpontját a *személyiség* iránti érdeklődéssel váltja fel. „Az ember művelődésének elmélete” c. munkájában megfogalmazza, hogy az embernek ismereteket kell szereznie a körülötte levő világról és tevékenységével alakítania is kell azt. De „nem is az a fontos, hogy ezekből mit sajátít el, vagy ezek birtokában mit teremt meg, hanem a saját belső fejlődése, nemesedése vagy legalább is az őt emésztő belső nyugtalanság megszüntetése. Végső célját tekintve gondolkodása csak elméjének kísérlete, hogy magát megértse, cselekedete akaratának abbeli kísérlete, hogy önmagában szabaddá és függetlenné váljék. Létünk végső feladata: *a lehető legtöbb tartalommal megtölteni személyünkben az emberiség fogalmát* az általunk hátrahagyott alkotásokban. Ez a feladat énünknek a világgal való összekapcsolódásával a legáltalánosabb, legélénkebb és legszabadabb kölcsönhatásban nyilvánul meg”.⁵⁵ Humboldt arra keres választ, hogy miként képes az ember egyéniségében kifejezni azt, ami a történelmi fejlődésben értékes volt? Kiindulása, hogy minden emberi dolog *egyéni*. Már a nemi különbség is korlátozza az embert; senki sem tisztán ember, hanem férfi vagy nő. A lelki erőknél nagyobb a különbség. Ezen alapszik a jellem érdeklődése. Ezért ad szilárd világnézeti pontot az egyéniség; a világ minden vonatkozása e körül a mag körül kristályosodik ki. Ám az egyéniség bizonyos fokig mindig korlátozott marad. Ha valaki nem akar megmaradni képességeinek csiszolatlanságánál, meg kell kísérelnie, hogy az egyéniségen belül törekedjék egy ideál elérésére: az *emberi lényeg végtelenségét* kell önmagában konkretizálnia. Ezt csak úgy lehet elérni, ha valaki a lehetőség szerint minden emberit igyekszik elsajátítani, és a kultúra egészére terjed ki az igénye. *Egyetemesen* legyen tehát művelt, legyen fogékony minden érték iránt. Így szabadulhat meg attól, hogy csak individuum legyen, s önmagát korlátozza. „Az individualitás ugyanis az ellenpólusa, az univerzalitás nélkül semmi”.⁵⁶ Az egyéni és az egyetemes összefüggését csak az érti meg igazán, aki átadja önmagát az élet gazdagságának, és így magában találja meg a külső dolgok valóságos központját. Csak akkor lehet azonban úrrá ezeken, ha el nem vész bennük, hanem *öntevékenyen formálja* azokat szellemi erőivel. Nem elég tehát megismerni valamit, fel is kell dolgozni úgy, hogy a kultúra elemei egésszé álljanak össze bennünk. A művelődés ennek következtében *alkotás* lesz. Az egyén önmagában újra teremti a dolgok totalitását, és közben törekszik saját maga teljességére, képességeinek kifejlesztésére. Az eredmény az ember harmonikus fejlettsége lesz.

A művelődés tehát *személyiségformálás* – ez Humboldt elméletének fő gondolata. Szerinte a kultúra fejlődése olyan fokot ért el, hogy a további fejlődés már csak az egyének művelődésétől várható. A művelt ember létezésével is gazdagítja a közösséget, ezért az állam fő kötelessége a művelődésügy támogatása, anélkül, hogy irányítaná azt valamennyire.⁵⁷

Humboldt másik jellemző gondolata a művelődés idealizmusa. Nem azzal, hogy „az emberi lényeg végtelenségét” akarja az egyénben megvalósíttatni. Inkább azzal, hogy minden létezőt valamilyen alap- és öszeszmére vezet vissza, amelyek „mint előre elkészített képek” vannak jelen a világ történeteiben. A művelődő embernek ezeket az eszméket kell megragadnia, hogy

a világot megérthesse. E törekvés húzódik meg a nyelvről szóló gondolataiban is; a nyelvben találja meg az általános emberi szellem legtisztább kifejeződését, amelynek segítségével felderíthető egy nép kultúrája.⁵⁸

A humanitást tehát Humboldt nál már nem az emberiség történelmi fejlődése adja meg, hanem az egyén viszonyulása ehhez a történelemhez. Pontosabban: csak az egyik szakaszához. Humboldt az ókori görög kultúrát tartja a művelődésben a legfontosabbnak, arra hivatkozva, hogy benne mindaz fejlett formában már megtalálható, ami a humanitás lényegét adja. Tanulmányos e szempontból a F. A. Wolf-hoz írt levele: „Van még valami egészen sajátos az ember minden részstudiumán, és műveltségének minden részletelemén túl, amely az egész embert mintegy összefogja, nemcsak jobb képességűvé, erősebbé, jobbá teszi egyik vagy másik vonatkozásban, hanem egyáltalán nagyobb és nemesebb emberré változtatja. Ehhez egyrészt az intellektuális képességek ereje, az erkölcsök jósága, az esztétikai képességek finomsága és érzékenysége járul. Ez a műveltség mindinkább lehanyaglik, a görögöknél viszont igen magas fokon állott. Úgy tetszik, ezt ma nem lehet mással elősegíteni, mint nagy és épp ilyen szempontból csodálatra méltó emberek tanulmányozásával, vagyis egy szóval a görögök tanulmányozásával. Mert azt hiszem, sokféleképp bizonyíthatom... hogy nem csupán az összes modern népekkel, de még a rómaiakkal szemben is a görögök legalkalmasabbak e tanulmányokra”.⁵⁹

A „Vázlat a görögökről” c. írásában a tiszta emberiség megtestesítőjeként a görögök „erőteljes individualitását” említi, valamint eredetiségüket, amely szerinte abban mutatkozik meg, hogy semmit sem vettek át más népektől, a kultúrában mindent maguk találtak ki. Herder alighanem találóbban írt erről: „Hogy Görögországba máshonnan hulltak a kultúra, a nyelv, a művészetek és a tudományok vetőmagjai, úgy látom, tagadhatatlan és némely esetben – a szobrászatban, építészetben, mitológiában, irodalomban – nyilvánvalóan kimutatható. De hogy a görögök mindezt voltaképpen nem kapták, hogy egészen új természetet oltottak beléjük, hogy a szépség valamennyi műfajban, a szó valóságos értelmében, egész biztosan a saját művük – ez, azt hiszem – éppily bizonyos”.⁶⁰ A témáról szóló vitában Humboldt elismerte, hogy „az ókort nyilvánvalóan eszményibbnak fogjuk fel, mint volt, és mivel formája és hozzánk való helyzete arra ösztökél bennünket, olyan eszméket és olyan hatást kell keresnünk benne, amelyek a bennünket körülvevő életen is túl mutatnak”.⁶¹ Tehát a görögök példája általánosabb eszményként fogható fel, a humanitás megtestesítőjeként. Ez az utalás is érezteti, hogy Humboldt is foglalkoztatta az a probléma, amit leginkább Kant fogalmazott meg a természeti meghatározottság és az észhasználat felszabadító erejének ellentétéként.

A művészi alkotás, mint a szabadság megvalósítása

Ez a kettősség Friedrich Schillernél még erősebben jelenik meg, amikor kijelenti: a kor génuszának „el kell hagynia a valóságot és derekas merészséggel a szükséglet fölé kell emelkednie, mert a művészet a szabadság gyermeke, a szellemek szükségszerűségétől, nem pedig az anyag szükségletétől akarja kapni előírásait. Most azonban a szükséglet uralkodik, és zsarnoki igájába hajtja a lesüllyedt emberiséget. A haszon az idő nagy bálványa, ennek kell, hogy szolgáljon minden erő, és hódoljon minden tehetség. E durva mérlegen a művészet szellemi érdemének nincsen súlya, s minden bátorítás híján a művészet eltűnik a század zajos piacáról”.⁶²

Schiller azt is felismeri, hogy a fizikai szükségszerűség nem mellőzhető még a szellemi szabadságért sem. „A társadalom egzisztenciáját kockáztatja egy pusztán lehetséges (bár morálisan szükségszerű) társadalom-eszményért. Elvesz az embertől valamit, ami valósággal

az övé, s ami nélkül nincs semmije, s helyett olyasmire utalja, ami lehetne az övé, és kellene, hogy az övé legyen”⁶³ A *létező* és a *lehetséges* világ szembeállítását ezért el kell kerülni, inkább a kapcsolatukat kell megtalálni, hogy a természeti állapot szervesen kapcsolódjék az erkölcsi törvények uralmához. Schiller a „tisztá ember” eszményében találja meg ezt, de ez szerint csak a szabadság államában bontakozhat ki. Saját korában erre nem lát lehetőséget, mert az alacsonyabb és népesebb osztályokban a nyers és törvényt nem tisztelő ösztönök általánosan jellemzők, a műveltebbek közt viszont az önzés, önelégültség és a természet-ellenes, mesterkéltséggel magatartás. *Műveltség* és *jellem* utójára a régi görögöknél volt egységben. Annak a társadalomnak tagjai valóban koruk képviselői voltak. Azért, mert „amannak a mindent egyesítő természet, emennek a mindent szétválasztó értelem adta a formáit. Maga a kultúra ütötte e sebet az újabb emberiségen”.⁶⁴ Az ebbe szükségessé a tudományok szétválasztását, a foglalkozások elkülönítését, a kormányzás megosztottságát, s emiatt szakadt szét az emberi természet belső köteléke, és osztotta meg véres harc a harmonikus erőket. A fejlődéssel együtt járó differenciálódás megtörte a társadalom egységét.

Schiller költői képekkel fogalmazza meg ezt az ellentmondásos jelenséget. „A görög államoknak az a polip-természete, hogy minden egyén független életet élvezett, és ha szükséges volt, egésszé válhatott, most művészies óraműnek adott helyet, ahol végtelen sok, de élettelen rész összetoldásából egészében mechanikus élet alakul. Szétszakadtak most az állam és az egyház, a törvények és az erkölcsök, az élvezet elvált a munkától, az eszköz a céltól, az erőfeszítés a jutalomtól. Örökké hozzáláncolva az egésznek csak egy kis töredékéhez, az ember maga is csak, mint töredék képezi ki magát? Örökké csak a keréknek, amelyet hajt, egyhangú zaját hallva, sohasem fejt ki lényének harmóniáját, s ahelyett, hogy az emberiséget fejezné ki természetében, csupán foglalkozásának, tudományának lesz lenyomatává. De még az a szűkös, töredékes részvétel is, amely az egyes tagokat az egészhez köti, nem függ olyan formáktól, amelyeket öntevékenyen adnak maguknak (mert hogyan lehetne szabadságukra bízni ilyen mesterséges és gyanús óraművet?), hanem azt aggályos szigorúsággal egy mintalappal írják nekik elő, amelyben lekötve tartják tiszta belátásukat. A holt betű helyettesíti az eleven értelmet, és a gyakorlott emlékezet biztosabban vezet, mint a zseni és érzés”.⁶⁵

A helyzet leírása találó. Schiller jól látja, hogy a fejlődés nemcsak elkülöníti a korábban összetartozó dolgokat, de új szabályozást is állít a régi természetes egység helyébe. Olyan normákat állít az emberek elé, amelyeknek a követése feleslegessé teszi az „eleven értelmet”, a „tisztá belátást”. Amikor azonban azt mondja, „a kultúra ütötte e sebet az emberiségen”, a következményt teszi meg oknak, a társadalmi szervezet megosztottságát okozatnak. Így a probléma sem a szabadság hiánya lesz az emberi létezésben, hanem a tudati szabadság hiánya. Kitűnően látja meg, hogy ebben a helyzetben az *emlékezet* kíváncsabbá válik, mint az *értelem*, de amikor az utóbbit konkretizálja, a zsenit és az érzést említi meg. Márpedig az érzés más, mint az értelem, s nem véletlen, hogy Schiller mégis erre utal, mert számára az egység helyreállítása csak az érzelmekkel dolgozó művészetben lehetséges. Sőt úgy véli, még a politikai problémák megoldásának is ez az eszköze. Szerinte az állam azért marad idegen polgárai számára, „mert az érzés nem találja meg sehol”.⁶⁶ A megoldás sem más, mint az érzőképeség kiképzése. Bár ebben a vonatkozásban jól mutatja be a politikai hatalomtól való elidegenedést, végül a hatást mégis az érzelmekre korlátozza. Így ír erről: az állam „mivel kénytelen polgárainak sokféleségét osztályozással megkönnyíteni magának, s az emberséget mindig csak képviselő útján, másodkézből fogadni, ezért a kormányzó rész végül teljesen szem elől veszíti, mert összekeveri az értelem pusztá csinálmányával; a kormányzott rész pedig csakis ridegen fogadhatja azokat a törvényeket, amelyek oly kevésbé hozzá magához vannak intézve”.⁶⁷ És Schiller szerint az állam minden átalakítási kísérlete „mindaddig időszertülnének, s minden reá alapított reményt mindaddig agyémnek kell mondani, amíg az ember belső meghasonlása ismét meg nem szűnt, és természete elég tökéletesen ki nem

fejlődött”.⁶⁸ Eszerint a közélet megváltoztatásának előfeltétele az emberek gondolkodásának átalakítása, mert e nélkül minden társadalmi változtatási szándék megtörne, eltorzulna az emberek ellenállásán. Kérdéses, hogy igazolná-e ezt a tapasztalat?

Schiller érti, hogy az ókori görögök egysége a fejlődés olyan maximuma volt, amelyen túl – azon az úton – nem lehetett jutni. A további haladáshoz szükség volt az ellentétekre, mert szerinte „csak ameddig ez az ellentét tart, vagyunk azon az úton, amely a kultúrához vezet”.⁶⁹ Csak akkor hatol az ész a dolgok mélyére, ha az emberben elszigetelődnek egyes erők, és kizárólagos törvényhozásra tartanak igényt. Itt felismerhető Kant hatása: az emberi értelem tunyaságban marad, ha az ellentét nem kényszeríti aktivizálódásra. Ezt Schiller olyan folyamatként képzei el, amelyben „szellemünk egész energiáját egy gyújtópontba gyűjtjük, és egész lényünket egyetlen erőbe vonjuk össze, mintegy szárnyat növesztünk ennek az egyes erőnek, s mesterségesen vezetjük át azokon a korlátokon, amelyeket úgy látszik a természet szabott neki”⁷⁰ Így *magasabb szintű mesterkélttség* jön létre, mint az, ami a korábbi egységet tönkre tette. Ez az új mesterkélttség a tapasztalat meghaladásából születik meg, ez képes kifejezni az abszolút és maradandót, azaz nem az egyes ember állapotát, hanem az emberséget. Úgy érhető el ez, ha az egyén külsővé teszi, „világgá alakítja” mindazt, ami benne benső és szükségszerű, és felszínre hozza minden képességét. Egyúttal, ha minden külsőnek formát tud adni, a szükségszerűség törvényével összhangot hozva annak minden változásába.

A képesség és forma kapcsolata különböző ösztönökkel valósítható meg. Az *érzéki ösztön* az embert az idő korlátai közé szorítja, és anyagivá teszi. Ez csak eseteket hozhat létre, s itt az ember csak mennyiségi egység. A *formaösztön* (vagy észösztön) viszont törvényeket hoz, s benne kialakulhat az ember minőségi egysége, mert összhangot visz bele megjelenéseinek különbözőségeibe, és állapotának minden változása mellett is megőrzi a személyét. A kettőt azután a kultúrának kell egyensúlyban tartania. Schiller így írja le ezt: „Minél többoldalúan alakul ki a befogadó képesség, minél mozgékonyabb ez, s minél több területet nyújt a jelenségeknek, annál többet fog át az ember a világból, annál több képességet fejleszt ki magában. Minél több erőt és mélységet nyer a személyiség, minél több szabadságot az ész, annál többet fog át az ember a világból, annál több formát teremt magán kívül. 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, másodszor: 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 kapcsolja össze a legnagyobb önállóságot és szabadságot, s ahelyett, hogy elveszne a világban, ezt inkább magába vonja jelenségeinek egész végtelenségével és aláveti esze egységének”.⁷¹

Kétséges persze, hogy a befogadást lehet-e passzívnak tekinteni, s a formai meghatározó képességet függetleníteni a befogadástól, hiszen ezek a viszonyulások mindig a szubjektíven érzékelt valóságot fejezik ki. A kölcsönhatás tudomásul vételét Schiller azzal hárítja el, hogy ha a formaösztön intenzitása a befogadásban jelentkezik, akkor az ember sohasem lehet ő maga, ha viszont az érzékelés extenzitása csap át a meghatározó képességbe, akkor sohasem lehet valami más. Ennek eredménye mindkét esetben egyik sem a kettő közül, vagyis a semmi. Ezért szerinte ez a két ösztön korlátozásra és ellazulásra szorul, hogy ne hatoljon be illetéktelenül a másikba. Elválasztásuk ellenére Schiller mégis szükségesnek tartja a kapcsolásukat, de ehhez egy harmadik ösztön jelenlétét feltételezi, ez a *játék ösztöne*. Az érzéki ösztön ugyanis „azt akarja, hogy legyen változás, hogy az időnek legyen tartalma. A formaösztön azt akarja, hogy az idő szűnjék meg, ne legyen változás. Az ösztön tehát, amelyben a kettő együtt tevékeny... a játékosztön tehát arra irányulna, hogy *az időt az időben szüntesse meg, hogy a létrejövését az abszolút léttel, a változást az azonossággal egyesítse*.” „Az érzéki ösztön kizár alanyából minden önállóságot és szabadságot, a formaösztön kizár alanyából

minden függőséget, minden szenvedést. A szabadság kizárása azonban fizikai szükségszerűség, a szenvedés kizárása morális szükségszerűség. A játékosztön tehát, mivel benne a kettő együttesen hat, a lelket egyszerre kényszeríti majd morálisan és fizikailag. Ennél fogva, mivel megszüntet minden esetlegességet, megszüntet majd minden kényszerítést is, és *szabaddá teszi az embert* mind fizikailag, mind morálisan.”⁷²

Schiller tehát a szabadságot a játékban találja meg, abban a spontán tevékenységben, amit a művészet lényegének tekint. Szerinte a szépség több mint pusztán élet és pusztán forma. A kettőt magasabb szinten a játék képes egységbe foglalni, megteremtve az abszolút élet és a forma összefüggését, a dolgok valóságának és szükségszerűségének egységét. Ebből vonja le azt a következtetést, amit csaknem másfél évszázaddal később Huizinga szélesít elméletté: „az ember valamennyi állapota közül épp a játék és csak a játék az, ami teljessé teszi őt, és egyszerre bontakoztatja ki kettős természetét... Az ember csak akkor játszik, amikor a szó teljes értelmében ember, és csak akkor egészen ember, amikor játszik”.⁷³

Schiller elismeri, hogy ez a tétel paradoxonnak látszik. Hozzáteszi azonban, hogy a jelentősége mélyebb lesz, ha az esztétikai művészet és az életművészet problémáját reá építjük. A szépség anyag és forma, érzékelés és gondolkodás közt ad egy közbülső állapotot, de ezek csak úgy kapcsolhatók össze, ha meg is szüntetjük, fel is oldjuk őket egy harmadikban. Ez nem más, mint az *akarat*, amely hatalomként viselkedik az előbbi kettővel szemben. Eltűnteti a rajtunk kívül levő szükségszerűséget, amit érzékeink közvetítenek, s éppúgy tesz a bennünk levő szükségszerűséggel is, amely gondolkodásunk és formáló képességünk révén nyitja meg személyünket. Így mozgásba jön a létünkéről szerzett tapasztalat, az öntudat által saját abszolút egzisztenciánkról kialakított gondolat, felébred az élet és a törvény tapasztalata, de a két alapösztön ellentétes működésében „mindkettő elveszti kényszerítő erejét”, és létrehozza a szabadságot. Az *esztétikai állapotban* kibontakozó szabadság teszi lehetővé Schiller szerint a *morális állapotba* emelkedést, itt találja meg az ember az átjárót korlátozott létezéséből a végtelen létezésbe, az önállóságba és a szabadságba. Itt szűnik meg a természeti célok és törvények kizárólagossága, és itt rendelkezik az ember a szellem szabadságával, mert a *szépség törvényei* szerint tud alkotni. És ebben az állapotban többé nem marad egyén, mert az ítéletét és akaratát az *emberi nem ítéletévé* tudja tenni.⁷⁴ Az alkotásban kialakuló harmónia harmonikussá teszi az embernek másokhoz fűződő viszonyát is, ezért csak a szépség ad neki társas jelleget. „A képzet minden más formája elválasztja az embert, mert kizárólag lényének vagy érzéki, vagy szellemi részén alapszanak. Csak a szép képzet alkot egészet belőle, mert mind a két természetének egybe kell hangzania ehhez” Az érzékek örömeit ezért csak mint egyének élvezzük, „a nem, mely bennünk lakozik, nem vesz részt benne”. „Csakis a szépet élvezzük egyszerre, mint egyén és mint nem, azaz mint a nem képviselői”. „Csak a szépség boldogít mindenkit, s minden lény megelégedik korlátaival, amíg a varázsa alatt áll”.⁷⁵

Kétségtelenül igaz a „megelégedkezés” a művészi szép élvezete közben, de kérdéses, hogy ez mennyiben segíti az élet korlátainak felszámolását. S ha erről nem lehet szó, beszélhetünk-e a művészet adta szabadságról, mint az emberi élet egészét átszövő szabadságról?

Jegyzetek

¹ Német kultúraelméleti tanulmányok. I. k. Szerk.: Bujdosó D. Nemzeti Tankönyvkiadó, 1999. 183-200

² Forrásmunkák a kultúra elméletéből. I. k. Szerk.: Maróti A. Tankönyvkiadó, 1975. 14

³ Forrásmunkák a kultúra elméletéből. III/1 k. Szerk.: Bujdosó D. Tankönyvkiadó, 1983. 72-80.

⁴ Történelem és filozófia. Szerk.: Huszár T. Gondolat Kiadó, 1974. 58.

⁵ Kroeber, A. I. – Kluckhohn, C.: Culture. A Critical Review of Concept and Definitions. Vintage Books, New York. 1952. 37.

- ⁶ Német kultúraelméleti tanulmányok. I. k. Idézett kiadás, 286.
- ⁷ Uo.
- ⁸ Uo. 287.
- ⁹ Kroeber, A. I. – Kluckhohn, C.: Idézett mű 38.
- ¹⁰ Német kultúraelméleti tanulmányok. I. k. Idézett kiadás 144.
- ¹¹ Német kultúraelméleti tanulmányok. III/1 k. Idézett kiadás 75.
- ¹² Rousseau, J. J.: Az emberek közti különbségek. Franklin Társulat, 1905. 170, 184.
- ¹³ Elias, N.: A civilizáció folyamata. Gondolat Kiadó, 1987. 101-109.
- ¹⁴ Rousseau, J. J. : Értekezések és filozófiai levelek. Magyar Helikon, 1978. 12.
- ¹⁵ Uo. 48.
- ¹⁶ Uo. 13-14.
- ¹⁷ Uo. 54 és 508.
- ¹⁸ Uo. 53.
- ¹⁹ Jean Jacques Rousseau kisebb műveiből. Franklin Társulat, 1909. 58.
- ²⁰ Rousseau, J. J.. Értekezések és filozófiai levelek. Idézett kiadás, 532.
- ²¹ Uo. 156.
- ²² Uo. 176.
- ²³ Uo. 483.
- ²⁴ Uo. 611.
- ²⁵ Kant, I.: A vallás a pusztaság határain belül és más írások. Gondolat Kiadó, 1974. 65-66
- ²⁶ Uo. 67.
- ²⁷ Uo. 69.
- ²⁸ Uo. 73-74.
- ²⁹ Uo. 92.
- ³⁰ Uo. 94.
- ³¹ Uo. 95.
- ³² Uo. 97.
- ³³ Uo. 98.
- ³⁴ Uo. 99.
- ³⁵ Uo. 100.
- ³⁶ Uo. 106.
- ³⁷ Kant, I.: Az ítélőerő kritikája. Akadémiai Kiadó, 1979. 402,
- ³⁸ Kant, I.: A vallás a pusztaság határain belül és más írások. Idézett kiadás 80.
- ³⁹ Idézi Rozsnyai Ervin a „Történelem és forrás tudat” c. könyvében. Magvető Kiadó, 1983. 530.
- ⁴⁰ Ágh A.: Tudományos-technikai forradalom és művelődés. Magvető Könyvkiadó, 1977. 277-279.
- ⁴¹ Herder, J. G.: Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról. Gondolat Kiadó, 1978. 433.
- ⁴² Herder, J. G.: Értekezések, levelek. Európa Könyvkiadó, 1983. 47.
- ⁴³ Uo. 39-40.
- ⁴⁴ Uo. 84-85.
- ⁴⁵ Herder, J.G.: Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról. Idézett kiadás. 408-409.
- ⁴⁶ Uo. 426.
- ⁴⁷ Uo. 407-408.

- ⁴⁸ Uo. 419.
- ⁴⁹ Herder, J. G.: Sämtliche Werke. Berlin, 1887-1913. 256-257.
- ⁵⁰ Herder, J. G.: Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról. Idézett kiadás. 474.
- ⁵¹ Forrásmunkák a kultúra elméletéből. I. k. Szerk.: Maróti A. Tankönyvkiadó, 1975. 37
- ⁵² Herder, J. G.: Értekezések, levelek. Idézett kiadás. 195-196.
- ⁵³ Uo. 100.
- ⁵⁴ Uo. 102.
- ⁵⁵ Német kultúraelméleti tanulmányok. I. k. Idézett kiadás, 383.
- ⁵⁶ Spranger, E.: Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesens. Tübingen, 1960. 47.
- ⁵⁷ Uo. 55.
- ⁵⁸ Uo. 50-51.
- ⁵⁹ Forrásmunkák a kultúra elméletéből. I. k. Idézett kiadás 46.
- ⁶⁰ Herder, J. G.: Értekezések, levelek. Idézett kiadás 39-40
- ⁶¹ Spranger, E.: Idézett mű 64.
- ⁶² Schiller, F.: Válogatott esztétikai írásai. Magyar Helikon, 1960. 171-172.
- ⁶³ Uo. 175.
- ⁶⁴ Uo. 184.
- ⁶⁵ Uo. 184-185.
- ⁶⁶ Uo. 186.
- ⁶⁷ Uo.
- ⁶⁸ Uo. 190.
- ⁶⁹ Uo. 187.
- ⁷⁰ Uo., 187-188.
- ⁷¹ Uo. 211-212.
- ⁷² Uo. 216.
- ⁷³ Uo. 221.
- ⁷⁴ Uo. 249.
- ⁷⁵ Uo. 274-275.

A szellemtörténeti irány

A felvilágosodás filozófiájának egyik központi gondolata a történelmi fejlődés értelmezése volt, s benne a természetből kiemelkedő ember szellemiségének kibontakozása. E folyamatot a felvilágosodás az ember vele született adottságára, az *észre* vezette vissza, mely magával hozza az erkölcs és az ízlés erősödését is. A történelmi gondolkodásban azonban szükségképp megjelent a kezdet iránti érdeklődés is. Erről Kantnak voltak ugyan lényeges felismerései, de arra a kérdésre ő sem adott magyarázatot, hogy ha az ember természeti adottsága az ész, akkor sokáig miért nem használta fel, és miért kellett ösztöne ésszé alakulásához az ételek közti választással járó szituáció. A keresztény mítosz persze határozottabban felelt erre, amikor az első emberpár Istennel szemben elkövetett engedetlenségével és „a tudás fájáról” leszakított gyümölcs fogyasztásával jelölte meg az értelem kezdetét. Lényegében ezt a magyarázatot finomította Herder, amikor elfogadta ugyan, hogy az ész Isten adta az embereknek, de ahhoz, hogy ez a képesség kibontakozzék, és humanitássá váljék, már öntevékenység kellett. A külső adomány és a személyes aktivitás azonban itt még általánosságban maradt, és nem volt világos, az önfejlesztésnek hogyan is kellene megvalósulnia. A cél világos, de a hozzá vezető út nem. Annál is inkább bizonytalan ennek a kifejtése, mert Herder kénytelen megállapítani, hogy egyes emberek gyakran „tudatlanok és tehetetlenek az élet és a józan ész dolgaiban”. Ő ezt azzal indokolja, hogy az emberek közt is hatnak az ellentétes természeti erők: az építő erők munkáját a pusztító, romboló erők teszik tönkre. Csakhogy, ha az ember több mint természet, akkor ez az ellentét önmagában kevés a humanitással szemben ható erők aktivitásának és megfékezésének magyarázatára.

A műveltség Hegel rendszerében

E tisztázatlan problémák megvilágítására a 19. század szellemtörténeti felfogása vállalkozott. Elsősorban G. W. F. *Hegel*, aki történetfilozófiájában már rendszert alkot, és így tesz kísérletet arra, hogy összefüggő magyarázatot adjon az anyagi világ és a szellemi lét ellentmondásaira. Rendszere egyúttal az objektív szükségszerűséget állítja a szubjektíven értelmezhető „kell” helyébe, bizonyítva ezzel a szellemi fejlődés törvényszerűségét. Kérdéses persze, hogy Hegel filozófiája mennyiben tekinthető a kultúra-elmélet részének, hiszen nem használta a kultúra fogalmát. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy ez a fogalom Humboldt-nál már az egyén kultúrájaként, a *műveltség* formájában jelent meg, és ugyanez a fogalom található meg Hegelnél is, akkor elfogadhatónak látszik Ágh Attila megállapítása, mely szerint „valójában az egész hegeli filozófia művelődéseméletként fogható fel”.¹ Hegel a műveltséget „*a magától elidegenedett szellem világának*” nevezte.² E különös kifejezés megértéséhez röviden fel kell idézni az „elidegenedés” hegeli elméletét. Eszerint a világ mozgatója az „abszolút szellem”, amely külső erők által meg nem határozott, ezért lényege a szabadság. Ez „a szellem egyetlen igazsága”, „egyetlen igazi tulajdonsága”. Ezért törekvése a szabadság fenntartása. Folytonosan tagadnia kell azt, „ami szabadságát megszűnéssel fenyegeti”.³ Szabadsága eszerint nem nyugvó lét, „a szellem létrehozza, megvalósítja magát magáról való tudása szerint”. Öntudata és tevékenysége tehát egymást feltételezi.

Ahhoz, hogy a szabadsága érvényesüljön, szükség van ellentétére, a törvényszerűségekkel meghatározott természetre. Amikor az abszolút szellem ezt létrehozza, benne „mássá lesz”, *önmagától elidegenedik*, tárgyasul. Az elidegenedett világban azonban ott van a szellemiség princípiuma (ös-oka), ez váltja ki minden dolog átalakulását, és ez jelenik meg majd az egyetlen szellemi erővel rendelkező lényben, az emberben is. Az embernél tulajdonképp

ugyanaz a folyamat játszódik le, mint a természetet teremtő szellemnél. Tudatának kibontakozása a természethez fűződő viszonyából indul ki. Előbb az ember megkülönbözteti magát a természettől, eljut az öntudatához, majd kifejleszti értelmét, eszét, a gyakorlatra irányuló akaratát. Szubjektív szellemének fejlődéséhez azonban szellemi képességeinek tárgyiasítása kell. Így jön létre az *objektív szellem* szférája. A történelem lényegében az ember tudati fejlődése, csak hogy nem kizárólag az emberi tudaté, hanem a mindenható abszolút szellemé is. Az emberek alkotásai ugyanis Hegel szerint végső soron a szellem akaratát fejezik ki, ezért általuk az abszolút szellem visszatérhet önmagába, most már a teljes szintézisét adva a szellem és természet egységének. E „visszatérés” az általános szellem oldaláról nézve „semmi egyéb, mint hogy ez megadja magának öntudatát, létrehozva levését és magára irányuló reflexióját”.⁴ Az emberi fejlődés csak része ennek az útnak, ezért az egyén kiművelése is főleg azon múlik, hogy mennyire képes felismerni a dologi világ jelenségeiben az abszolút szellem szándékát és történelmi változásait.

Az elidegenedés feloldásának is ez a kulcsa. Ha az ember a tárgyakban képes felismerni szellemét, a tárgy idegensége megszűnik. Csak hogy az ember nemcsak a világ szellemi lényegének része, hanem része egy emberi közösségnek is, a társadalomnak. (Hegel ezt „államnak” nevezi.) Ezért felismerésének túl kell jutnia egyedi léte korlátain. Elidegenedésének megszűnéséhez ez is nélkülözhetetlenül hozzá tartozik. Hegel utal arra, hogy „az államban van az embernek ésszerű egzisztenciája... Az ember mindazt ami, az államnak köszönheti, csak az államban van a lényege. Minden értékét, minden szellemi valóságát az ember csakis az állam által bírja. Mert szellemi valósága az, hogy neki, mint tudónak tárgyas a lényege, az ésszerű, hogy e lényegnek objektív, közvetlen létezése van számára; csak így tud az ember, csak így van az erkölcsben, a jogi és erkölcsi államéletben. Mert az igaz az általános és a szubjektív akarat egysége; az általános pedig az államban, a törvényekben, az általános és ésszerű meghatározásokban van”.⁵

Figyelmet érdemel, hogy itt Hegel – Kanttal ellentétben – az erkölcs társadalmiságát hangsúlyozza. Nyomatékosan figyelmeztet arra is, hogy „az egyénnek... át kell mennie az általános szellem műveltségi fokain... mint a szellem által már levetett alakokon, mint egy kidolgozott és egyengetett út fokain... A műveltség ebben a tekintetben az egyén oldaláról nézve abban áll, hogy az egyén megszerzi ezt a meglévőt, magába nyeli szervesen természetét, és birtokba veszi a maga számára.” S ha ezt fölöslegesnek tartaná, tudomásul kell vennie: „Mivel a világszellemnek megvolt az a türelme, hogy átmenjen ezeken a formákon az idő hosszú kiterjedésében, és vállalja a világtörténelem roppant munkáját... azért tárgyilag az egyén sem foghatja fel kevesebb munkával a szubsztanciáját”.⁶ Így az ember műveltségét az határozza meg, hogy *túljut-e a szűk körű, partikuláris korlátozottságán*, képessé válik-e a világot meghatározó szellemi törvények felismerésére, és a tetteit is ezeknek rendeli alá. Művelt embernek ezért hegeli értelemben azt mondhatjuk, aki „minden cselekedetére az *általánosság pecsétjét* tudja rányomni, aki elvetette különösségét, aki általános elvek szerint cselekszik”.⁷ A műveltség a gondolkodásnak az a formája, amelynek segítségével az egyén „nem cselekszik pusztán hajlamai, vágyai szerint, hanem összeszedi magát. Ezzel szabadon állítja be a tárgyat, az objektumot, és hozzászokik az elméleti magatartáshoz”. Benne az ember „az egyes oldalakat külön fogja fel, a körülményeket szétbontja, az oldalakat elszigeteli, absztrahál”.⁸ Az egyén érvényességét és valóságát e műveltségnek köszönheti, mert eredményeként a valóság fölé emelkedhet. Így elmondható: amennyi a műveltsége, „annyi a valósága és a hatalma is”.⁹

Az általánosság és tudatosság eszerint egymást feltételezi, mégpedig oly módon, hogy mindkettő csak tárgyi objektiválódással juthat érvényre. A műveltség így bizonyos objektivitást jelent, ellentétben azzal a gondolkodással, amely a világot elfogultan saját világaként fogja fel, önmagát pedig a világ lényegének tudja. E szubjektivitás ahelyett, hogy megragadná a

lényeket, érez csupán, csak a saját megosztott valóságát ragadja meg. Ez annak a következménye, hogy az emberek tetteikben csak önmagukra vannak tekintettel, ámde minthogy ez a nyilvánosságban történik meg, a tetteik eredménye más lesz, mint amit eredetileg akartak. Hegel ezt így fogalmazza meg: „A világtörténetben az emberek cselekedetei még valami mást is eredményeznek általában, mint amit céloznak és elérnek, mint amit közvetlenül tudnak és akarnak. Megvalósítják érdekeiket, de ezzel valami továbbit hoznak létre, ami belsőleg szintén benne rejlik, de nem volt tudatukban és szándékukban”.¹⁰ Az ellentmondást Hegel „szellemi állatvilágnak” nevezi,¹¹ ebből kivezető csak az lehet, ha a tudat valami általánosabbal foglalkozik. „A törvényvizsgáló ész” segíthet ebben, ez vezeti át az egyént a szellem világába. Az „igazi szellem” az erkölcsiség, ami a családban és a közösségekben az emberi kapcsolatok szabályozója. Benne az ember megvalósíthatja személyes énjének és léte általánosabb lényegének egységét. Az egyéni és közösségi lét ennek ellenére továbbra is ellentétben áll egymással. Ez a jogtudatban nyilvánvalóvá válik, s mert a közéletben ez a meghatározó, itt a szellem elidegenülése is érzékelhető lesz. A műveltség teszi azután érthetővé ezt a megosztottságot, valamint azt is, hogy az ellentmondás feloldásához a jelenségeket magában foglaló valóság és a felette álló szellemi szféra egysége szükséges. Másképp fogalmazva: *a közvetlenség és a közvetettség összekapcsolására van szükség*, ennek eredménye lehet az „önmagában bízó szellem”, a morális világnézet és magatartás.

Hegel szerint ez az a szint, amely átvezet az abszolút szellemhez. Előbb a vallásban, majd a művészetben, végül a filozófiában valósul meg az abszolút szellem önfeltárulása. A vallásban a szellem önmagát képzelel el, a művészetben szemléli, a filozófiában pedig elgondolja, és a lényegét felismeri. E tudatformákon belül a feladat *az anyagtól a szellem felé tartó fejlődési folyamat bejárása*. A vallásban ez a természeti vallástól a kinyilatkoztatott vallásba történő átmenetben és az istenség emberivé válásában játszódik le. A művészet első stádiuma a szimbolikus ókori építészet, második fokozata a klasszikus görög szobrászat. Ezt tetőzi be a romantikus festészet, zene és költészet, ami a korábbi fejlődési szakaszokhoz képest már kevésbé kötődik az anyaghoz, és sokkal inkább szellemi. Várható lenne, hogy Hegel további fejlődési szakaszokat is megjelöl, ehelyett a művészet felbomlására utal, és a funkcióvesztését fogalmazza meg. A szellem a filozófiában találja meg önmaga megfelelő kifejezési formáját, ehhez el kell jutnia a tudományos alapokon álló műveltségtől a tiszta tudatig. Amíg a műveltség ugyanis még a reális világot foglalja magában, a filozófiában kibontakozó tiszta tudat már az érzékfeletti ragadja meg. A műveltség tárgya a valóság volt, amelyben elismerhetővé vált a szellem lényege, a tiszta tudat tárgya azonban közvetlenül maga a *gondolkodás*. Ezen a szinten a tudat tartalma mellékessé válik, s a formális jegyek válnak fontossá.

A gondolkodásnak e módját Hegel a társadalmi folyamatok ellentmondásosságával világítja meg. Szerinte az egyén ésszerű létezését az *államhatalomban* (vagyis a szervezett társadalmi létben) találhatja meg. Itt valósul meg az általánossága. E viszonyban azonban alkalmazkodnia kell a felette álló hatalomhoz, s a rajta kívül álló erőkhöz, amelyek nem egyszer ellentétesek a szubjektíven felfogott érdekeivel, vágyaival. Az egyén ezt általában rossznak tartja, ezért, hogy önmagához viszonyulhasson, az élvezeteket kínáló (azaz a fogyasztást jelentő) *gazdagság* felé fordul. Ott azonban „nem tapasztalja általános lényegét, hanem csak múló tudatát és élvezetét kapja önmagának”¹² Ebben ellentmondásos jelenségek hatnak; a közhatalom hordozza ugyan az ember általános lényegét, de az egyénnek le kell mondania személyes érdekeiről; a gazdagságban viszont az egyén önző érdekeit tartja szem előtt, de közben elveszíti saját lényegét. Ám a gazdagságot szolgáló tettek a nyilvánosság körébe tartoznak, így az egyén cselekedetei mégis alárendelődnek az egésznek. Az egyéni szándékokat meghatározó általánosságban a tudat végül is „rejtély lesz a maga számára”, s a tettek következményei már nem a tettek okozataiként jelennek meg. Hegel szerint ezért „amit ebben a világban tapasztalunk, az, hogy sem a hatalom és a gazdagság valóságos lényegeiben, sem

meghatározott fogalmaikban, a jóban és rosszban, vagy a jó és a rossz tudatában... nincs igazság; hanem mindezek a mozzanatok megváltoznak egymásban, s mindegyik ellentéte önmagának... ami mint jó van meghatározva, rossz, ami mint rossz van meghatározva, jó”. „A valóságnak és a gondolatnak ez az abszolút és általános megfordítása és elidegenedése: a tiszta műveltség”.¹³ A „széttépettség korában” (ez Hegel sajátos kifejezése a fenti ellentmondásos helyzet jellemzésére) a műveltség e zavarából egyetlen kivezető út mutatkozik: a reális világ szellemeként új erő bontakozik ki a nyelvhasználatban, ami a „meghasonlott tudat” terméke, a *dialektika*. Segítségével a politika és a gazdagság fonákságai értelmezhetővé válnak, érthetővé teszik az ellentmondások egységét, vagyis azt, hogy mindenben a saját ellentéte is megtalálható. Hegel szerint a dialektikus gondolkodásban a szellemet gúzsba kötő tárgyiaság végképp megszűnik, az abszolút szellem is visszatér önmagába. A filozófia ezzel bizonyítja, hogy az ész uralkodik a világon, tehát a világtörténelem is ésszerűen alakul.

Burckhardt szellemtörténeti felfogása

A 19. század második felében a német filozófia uralkodó irányzata a *kultúra történetiségét* tekintette meghatározónak. S minthogy a kultúrát a szellemi alkotóerő eredményeként értelmezte, a történelmet is *szellemtörténetként* magyarázta. Az irányzat korai szakaszának egyik legnevesebb képviselője a svájci Jacob Burckhardt volt, aki az itáliai reneszánszról írott könyvével lett nemzetközileg elismertté. Az 1860-ban megjelent művében már érvényesült művelődéstörténeti felfogása, amit az irányzat későbbi neves teoretikusa, Johan Huizinga így méltatott: „Burckhardtot a legkevésbé sem tették elfogulttá az elcsépelet haladási eszmék... Burckhardt az első, aki a reneszánszt a felvilágosodáshoz és haladáshoz való kapcsolatától eloldottan látta, már nem, mint egy későbbi ragyogás előjátékát és hírnökét szemlélte, hanem mint sui generis kulturális eseményt”.¹⁴ Az idézetből kiolvasható, Huizinga Burckhardt érdemének látja, hogy a reneszánszt történelmi összefüggéseiből kiemelve önmagában vizsgálta. Az, hogy ez az eljárás az irányzat lényeges ismérve, kiderül Huizinga megjegyzéséből, amely szerint „a kultúrtörténeti összefoglalás e hasonlíthatatlan mintaképének felépítése olyan szilárd és oly harmonikus, mint egy reneszánsz-mű maga”. Másrészt Burckhardt a reneszánszban „a személyes célkitűzés és a szabad életérzés szellemét”, s az egyén modern emberré fejlődését látta lényegesnek. A szubjektivitásnak e kibontakozása a reneszánszban jól párosul a világi dolgok objektív szemléletével.¹⁵

Huizinga arra is felhívja a figyelmet, hogy a közfelfogással ellentétben az egyéniség kifejlődését Burckhardt nem az ókori kultúra újjászületésével magyarázta. Nem ebben látta a személyiséggé válás okát, sőt a kor lényegét sem, bár elismerte, hogy a szerepe mégis nélkülözhetetlen volt. De csak „a mellette meglévő népi szellemmel való szoros szövetsége volt az”, ami legyőzte a nyugat középkori életformáját, kultúráját”.¹⁶

Burckhardt kultúraelméleti felfogása határozottabban található meg a „Világtörténeti elmélkedések” c. könyvében, amely a szellemi élet három fő alkotó elemét az *államban*, a *vallásban* és a *kultúrában* látja. Hangsúlyozza, hogy ezek szétválasztása önkényes, az elméleti vizsgálódás kedvéért történik meg. A történelmi változásokból azonban kivehető, hogy közülük koronként mindig másik lesz uralkodó erő. Az állam lényegében a politikai, a vallás a metafizikai (ideológiai) szükségletek kifejezője, s mindkettő stabil potenciának tekinthető. Az is jellemzőjük, hogy egyetemes érvényre tartanak igényt. A kultúra viszont nem. A stabilitással szemben spontán és mozgalmas erő, az egyetemes érvényűséggel szemben pedig szabad és egyedi jellegű.¹⁷

Ebben a munkájában Burckhardt két meghatározást is ad a kultúráról. Szerinte „összessége mindannak, ami az anyagiakat elősegíti és a szellemi-erkölcsi élet kifejezéseként spontánul létre jött: a társas életnek, minden technikának, a művészeteknek, költészetnek és a tudományoknak. Világa annak a mozgalmasnak, szabadnak, nem szükségszerűen egyetemesnek, ami nem tart igényt semmiféle kényszerű érvényességre”.¹⁸ A másik meghatározás: „A szellem fejlődésének ama teljes hozadékát nevezzük kultúrának, mely spontánul keletkezik és univerzális vagy kényszerű érvényre nem tart igényt”.¹⁹ A két definíció a sajátosságokban csaknem azonos; a kultúra tartalmát illetően az első jóval bővebb, ott található benne az anyagi-technikai lét és a társas élet is. Ha azonban jobban megnézzük az első meghatározást, észrevehetjük, hogy a kultúra csak elősegíti az anyagiakat, s nem azonos velük. A társas élet és a technika pedig származéka a szellemi-erkölcsi életnek. Tehát ha nem is választja el Burckhardt ezeket a kultúrától, annak lényegét kétségtelenül a szellemiben látja. Ezt igazolja, hogy a kultúrát máshol „*reflektált tudásnak*” mondja, amelynek legfejlettebb foka a tudomány és a filozófia. (Ez utóbbi már a „tiszta reflexió”).²⁰

Hasonló bizonytságot ad Burckhardtnak az a megállapítása, hogy a kultúra csúcán egy szellemi csoda áll, a *nyelv*, amelynek eredete „a lélekben gyökerezik” s ezért „a népek szellemének ideális képe”.²¹ Burckhardt jól látja, hogy minden szellemi tevékenység alapja a nyelv, de figyelmen kívül hagyva annak konkrét társadalmi háttérét és az emberek együttműködését, nem ad más választ a keletkezésére, mint hogy ez olyan szellemi teljesítmény, amelynek az eredetére nincs magyarázat, az csoda. Így a változását – az újhumanistákkal ellentétben – *nem fejlődésnek fogja fel, inkább romlásnak*. Szerinte a nyelvnek kezdetben rendkívüli bájjal kellett rendelkeznie a természeti ember érzékeinek kifinomultsága miatt, de a tárgyi világ használata ezt eltompította.

Burckhardt a történelem alakulásában azonban azt is látja, hogy a szellemi élet kibontakozása későbbi, mint az anyagi termelés gyakorlataé. Mégis elutasítja ennek materialista magyarázatát, mondván, hogy az anyagi és szellemi igényeknek nem kell feltétlenül kapcsolódniuk egymáshoz. Még ott is, ahol ezek együtt jelentkeznek, s ahol ezeket nem lehet elkülöníteni, a szellemi nem az anyagiból származik. Mert „minden önálló buzgalommal és nem szolgailag végzett materiális cselekvés esetében kibontakozik egy, bár gyakran csak csekély szellemi többlet.” Ez más célt szolgál: „az alkotás formájában, mint dísz jelenik meg”, és „mielőtt az ember maga tudná, már egy egész más igény ébred fel benne, mint amellyel munkáját megkezdte, és ez az igény továbbra is hat”. És ha egyszer „a szellem önmaga tudatára ébred, már maga is kialakítja saját világát”.²²

A tudomány a gyakorlat szellemi oldala és sokféleségének rendszerezője, A filozófia minden létező törvényeit keresi. A művészet viszont a kultusból ered, és a kultúra hervadó szakaszában éri el virágzását. A másik két területtel ellentétben nem a nélküle létező valósággal foglalkozik. A törvényeit sem kutatja. Egy magasabb rendű életet ábrázol, „titokzatos rezdülésekre épül, amelyek a lélekben alakulnak ki”.²³ Csak a művészet által megörökített szellemiség lesz maradandó. *Alkotásként él tovább*, így lelkesíti a későbbi századokat, és velük szellemileg egyesülve szabadítja fel azokat. Számunkra lehetővé teszi, hogy a múltat képzeletünk restaurálja, és a töredékekből analógiákkal az egészet megfejthessük. A művészetben az *ideális akarat* jut kifejezésre. Szabadságát azonban elveszti, ha precízen kötődik a tényekhez vagy a gazdasági érdekekhez. E magasabb szintű kultúra terjedésének feltétele a „társiasság”, vagyis az emberek közti kapcsolat. Így a jelentős újítások is megragadhatják azokat, akik szellemileg kevésbé érintettek. S hatására az emberek szokásos napi tevékenységüket is másképp fogják fel.

A kultúrán belül mindig más ágazat aktívabb. Az egyes területek egymást háttérbe szorítják, elfojtják, ezért nehéz eldönteni, melyik nyomja rá a bélyegét egy korra leginkább. Ráadásul

nemcsak a hagyomány dönt ebben, hanem a népek közti kulturális érintkezés is. A kultúra „mágneses és sorsszerű érintkezésben” terjed az egyének és a népek között. Előrehaladása azonban csak *menyiségi*: bősége, tágassága nő, differenciálódása és sokoldalúsága erősödik. Minőségileg mégsem lesz magasabb szintű, és az emberekre tett hatásában sem lehet ilyen változást felfedezni. Sokan korukat erkölcsileg magasabb rendűnek látják, de ez érzéki csalódás, mert az életnek más emberekért való feláldozása „már a cölöpös embereknel is előfordult”.²⁴ Az intellektuális fejlődésben is kételkednünk kell, hiszen a munkamegosztás az egyének tudását mindinkább beszűkíti. A specializáció miatt elvész a tudományokban az áttekintés lehetősége, és az egyének befogadási képessége sem javul. Egyetlen eredmény fedezhető fel a történelemben: a kultúra *világkultúrává* szélesedik, s kialakul az érdeklődés aziránt, hogy „az egész elmúlt és jelenlegi világot szellemi tulajdonunkká változtassuk”.²⁵ S jóllehet akadnak emberek, akik lemondanak a történelem megértéséről, és a művészetet csak luxusként élvezik, egyre erősödik a kívánság, hogy *a művelődés emberi jog legyen*.

A történelem korszakolása

A kultúra történeti felfogása még határozottabban rajzolódik ki Kurt *Lamprecht*nél, aki 1890-ben a „kultúrtörténeti módszerről” írott könyvében azt állította, hogy a történelmi változásokat a *kollektív lélek* határozza meg.²⁶ Terméke a *kultúra*. S mivel minden ember függvénye korának, így része annak a kultúrának is, amelyben él. A társas lélek határozza meg a gazdasági és a politikai tényezőket is, e tevékenységeknek ugyanis mindig lelki előfeltételei vannak. A pszichikai jelenségek élettani jelenségek módján viselkednek: előbb csíráznak, majd kezdeti szakaszukat követi a virágzás, a kibontakozás, végül a hanyatlás, a fölbomlás. A társas lélek koronként más típust teremt, s minden típusban egy uralkodó jegy ismerhető fel. E körül a jegy körül mintegy mag körül csoportosulnak a lelki energiák, mindaddig, amíg új ingerek az egyének lelkét és a néplelket fokozatosan át nem alakítják. Az új ingereket gazdasági változások idézik elő, ezek bomlasztják a lelki élet egységét. Lamprecht itt elfogadja Marx nézetét arról, hogy a gazdaság a társadalmi fejlődés alapja. Az új korszakokat mégsem gazdasági változásokkal magyarázza, hanem a rájuk irányuló pszichikai reakciókból.²⁷ Szerinte a külső világ tudattalanul ható ingerei és a belső lelki élet tudatossága közt ellentét támad, ilyenkor az akarat tevékenység háttérbe szorul, és kimerül az új ingerek felfogásában. Az emlékezet már nem tud úrrá lenni e zavaron, ezért pesszimizmus fogja el az embereket. „Ahol az újnak áhítása és a tagadásnak szenvedélye összekapcsolódik, ott felburjánzik a rossznak, a megromlottnak, a perverznek a tisztelete, a lelki prostitúcióra való hajlandóság”.²⁸ A lélek kibillen egyensúlyi állapotából, s megnő a fantázia szerepe. Erősödik azonban az ingerek egyesítésének szándéka is, hogy minden ellentmondást kiküszöböljön. A differenciálódással szemben végül is az *integráció* győz, ami azután lehetővé teszi egy új lelki tevékenységtípus kialakulását.

Lamprecht felosztása szerint az első kort a *szimbolizmus* jellemezte, ez az i. u. 200-ig tartott. Ekkor az egyén teljesen felolvadt a törzsi szervezetben. A gondolkodás főleg hasonlatokkal élt, az emberek ezekből alkották meg jelképeiket. A következő kor a *típusok kora* volt, ebben az egyén már kivált a közösségből, és bizonyos fokig önállóvá vált a tetteiben. Ez a periódus a frank császárok koráig tartott, kb. 1000-ig. A *konvencionálisizmus* a 11. sz.-tól a 14. sz.-ig terjedt. Az életet szigorú szabályok kötötték meg, de a gazdasági és a politikai élet valamennyire nagyobb szabadságot adott az embereknek. Az *individualizmus* kora a reneszánsztól a 18. sz. első feléig megteremtette az okozatiságon alapuló induktív gondolkodást, a racionalizmust és az Ész kultuszát. A *szubjektívizmus* a 18. sz. második felében és a 19. században a lelki érzékenység, az érzelem, az akarat időszak. Lamprecht szerint ezt kell követnie a 20.

században a kultúra érett és túlértett korának, úgy, hogy ez már a kultúra hanyatlását hozza majd magával.

E változásokban Lamprecht nem állapít meg törvényszerűségeket, csak típusokat. Szerinte az egyes korokban a néplélek azonos elveknek megfelelően működik, csak a lelki élet intenzitása erősödik. Következmenyeként a tudat folytonosan tágul. Ezzel együtt megállapítható, hogy az alacsonyabb fokokon az egyéni fejlettség még csekély, az egyén erősebben van kötve kora kultúrájához. A magasabb fejlettségű korokban a hagyomány emléke halványul, „a tudatból csaknem kifakul”. Ez gyengíti az egységes pszichikai vonásokat, „az egyén lelki tevékenysége sokkal tágabb teret nyer személyes működésére”.²⁹ A lelki élet mechanizmusában a tudattalan folyamatok hatása sokkal jelentékenyebb, mint a tudatosaké. Az utóbbiak mégis állandóan gyarapodnak. A tudat tágulása távolítja el egymástól azokat a sarkpontokat, amelyek közt a lélek funkcióit gyakorolhatja. A funkciók bővülése minőségi változást eredményez. Ezt azonban csak akkor érzékeljük, ha képesek vagyunk egy-egy korszak tipikus jelenségeit egymástól elszigetelni. Lamprecht elismeri, hogy ez a „teljes finomság” igényével lehetetlen. Ennek ellenére úgy véli, a jelenségek helyes megítélésének módja az, ha „helytől és időtől elvonatkoztatva” vizsgáljuk azokat.³⁰ Szerinte csak ezen az alapon lehet eljutni oda, hogy az egyes nemzetek fejlődésében mutatkozó pszichikai típusokat egymással összevethessük, és a hasonlóságuknak megfelelően az egyetemes történelmi fejlődés törvényeit felismerjük. Jóllehet a fokozatok népenként eltérnek egymástól (hiszen az egyes népek lelkivilága sem azonos), mégis fölfedezhetők közöttük közös vonások. Ennek az az oka, hogy nem élnek elszigetelten, kultúrájuk hat egymásra, különösen akkor, ha a külső, idegem hatás rokon a meglévővel. Az a társadalom fejlődik gyorsabban, amely több idegen befolyást szív fel magába, ebből azonban Lamprecht azt a következtetést vonja le, hogy ez nem vonatkozhat a gazdaságra. A gazdaság csak akkor lehetne a történelmi fejlődés meghatározója, ha a népek elszigeteltek lennének egymástól. A kulturális hatások pszichikaiak, bár véleménye szerint ez sem döntő, mert az egyes korok uralkodó jegyét nem külső tényezők határozzák meg, hanem a múlt szelleme.

A kultúrtörténeti módszer lényegét Lamprecht abban látja, hogy a vizsgálat tárgyait ne egészükben hasonlítsuk össze, hanem az alapvető lelki elemekig lebontva a részeket külön elemezve járjunk el. Az önmagukban felfogott társaslélektani erőkben öntörvényűséget feltételez. Úgy véli, „mindennel vele születik fejlődési iránya, a maga sajátos természete és a maga különös szépsége”.³¹ Ebből következik az egyén viszonylagos önállósága. Ez történelmileg erősödik a társadalom differenciálódásával, és még azonos korszakokban sem érvényesül mindenkinél egyformán. Lamprecht három típust különböztet meg: *teremtő képességű lángelméket*, akik „kivételesen nagy lelki energiával rendelkeznek”, *utánzókat*, akik eredetiség nélkül követik az előbbieket és *passzívan maradókat*, akik képtelenek a változásra. Bár a lángelmék pszichikai aktivitása jóval szélesebb körű és szabadabb, még ők is beletartoznak koruk kultúrájába, és csak akkor érvényesülnek, ha összhangban vannak vele, erejüket abba az irányba fejtik ki. Esetükben is a szociális lélek az úr, mert „társaslélektani erők korlátaiban élünk, s a műveltség az akaratot valóságos szolgaság igájában tartja. Egy bizonyos meghatározott kultúra vesz körül mindannyiunkat, alkotó részei vagyunk korunk társas pszichéjének”.³² Ebben ellentétes képzetek, törekvések, érzések ellentmondásosan hatnak, a pszichikum nem alakulhat úgy, hogy a korszakokat fordított sorrendben éljük át, vagy azoktól függetlenné váljunk.

Lamprecht elismeri, hogy ezeket a korszakokat csak a német történelemből határozta meg, arra törekedve, hogy megértse a német népnek jelenben ható lelki működését. Reméli azonban, hogy más népek kultúrájának hasonló vizsgálata előbb-utóbb lehetővé teszi az egyetemes történelemre érvényes sajátosságok felismerését. A hasonlóságok alapján azután „a kulturális korszakok egymásutánját minden nemzeti történelemre alkalmazni lehet”.³³

Felfogása szerint az egyes népek történelmét a legmagasabb rendű szellemi tevékenység alapján kell értékelni. Ugyanis csak ezek az erők képesek megteremteni „a világtörténeti összefüggéseket”. E tevékenység elemei: az erkölcsiség, a vallás, a képzőművészet, a költészet és a tudomány. A történelmi folyamat felosztásához ezekből kell szempontokat kiemelni, elsősorban a virágzásuk idejéből. A legmagasabb fejlettségű lelki élet (s benne mindennek előtt a költészet, a zene, a képzőművészet) lehet „a megkülönböztetés iránytűje”. Segítségével a kulturális korszakok jól határolhatók el. Az alacsonyabb fokozatokon a képzelet működéséből kell kiindulni, majd elemeinek kombinatív alkalmazását kell megkeresni, hogy ebben felismerhessük az uralkodó jegyek képződését. Ha a különböző népek történetében keresünk analógiákat, akkor a legkönnyebben a képzőművészetben találjuk meg ezeket. Abban nincsenek nyelvi akadályok, ezért Lamprecht szerint a művészettörténet a legalkalmasabb a kultúra történetének tanulmányozására.

Huizinga kultúraelméleti felfogása

A kultúrtörténeti irányzat képviselője volt a holland Jan *Huizinga* is. Burckhardthoz hasonlóan ő is egy korszak feldolgozásával lett elismert tekintély. Mintha csak Burckhardtnak a reneszánszról írott munkájának az előzményeit akarta volna feltárni, úgy választotta ki tárgyát „*A középkor alkonya*” c. könyvében. Az 1919-ben megjelent mű sokoldalúan elemzett, eleven képet festett erről a korról, s méltán lett vele nemzetközileg híressé. Kultúraelméleti nézetei kevésbé váltak ismertté, noha ezek sem tanulság nélküliek. Világos érvelésük markánsan fogja össze a kultúrtörténeti (vagy másként: szellemtörténeti) felfogás lényegét. A történelem fogalmáról írott tanulmányában abból a megállapításból indult ki, hogy *a történelmet kulturális jelenségként kell felfogni*. Ez egyet jelent annak tudomásul vételével, hogy a történelmi múlt „sohasem adott”, csak az a része, ami hagyományként él tovább. Minthogy azonban ez nem teszi hozzáférhetővé számunkra a múlt teljes valóságát, megismerésére egyetlen lehetőség van: a rendelkezésünkre álló töredékes adatok közti összefüggések keresése, azaz „a múltban keresett szándék megragadása és értelmezése”.³⁴ Huizinga feltételezi, hogy a múlt eseményeit a maguk idejében valamilyen közös cél kötötte össze. Ennek a korszaknak a felelevenítéséhez a jelen szellemi tevékenységét tartja szükségesnek: olyan szellemi formaadást igényel, amely a korábban történt dolgok értelmét akarja felfogni, „megérteni a világot a múltban és a múlt által”.³⁵ E viszonyulás egyszerre lesz objektív és szubjektív. Objektív, mert a megtörtént eseményekre és a bennük levő szándékokra épít. Szubjektív, mert „a múltból mindenki olyan mértékek szerint ad számot önmagának, amilyenek műveltségéből és világnézetéből adódnak.”³⁶ Huizinga hangsúlyozza, ez nem is lehet másként: „minden részkultúra történeti érdeklődését az a kérdés határozza meg, hogy melyek számára a fontos dolgok. A kultúrának csupán, mint *célra való irányítottságnak* van értelme, ezért teleológiai fogalom, amint a történelem is kifejezetten célra irányított megismerés”.³⁷

A történelem iránti érdeklődés ezért szelekcióval jár. Olyan kiválasztással, amely a múltat oly mértékben akarja integrálni a jelenbe, amilyen annak a kultúrája. Csakhogy így a történelem feltárása a jelen igazolásává válhat. Huizinga elismeri ennek a veszélyét, de nem tartja elkerülhetetlennek. „Szemellenzős vagy rövidlátó kultúrák szemellenzős és rövidlátó történelmet hagynak hátra” – írja – „viszont a széles látókörűek egy sokat átölelő és sokat felfogó történelmet teremtenek. A kultúra lényege, hogy minden, amit a szelleme felfog, önmagának részévé válik”.³⁸ A történelem kutatásának e lényegében retrospektív jellege abban a hitben határolná be egy kultúra kereteit, hogy *mindenki csak a saját kultúrájának múltját képes felfogni*. Így a múlt megértésének kulcsa csak a jelen lehet. Huizinga mégis talál egy más

kultúrákon átnyúló lehetőséget: a modern nyugati kultúrát, amelynek „múltja az egész világ”, és így a történelme is világtörténelem.

Mi lehet az oka annak, hogy ez a kultúra képes túllépni saját körét, és tudatosan tekintheti át „a történelem formáinak minden lehetséges sokaságát”? Huizinga szerint ez annak tulajdonítható, hogy a modern nyugati kultúrában először alakult ki a történelem kutatásának kritikus tudományossága, szemben azzal a „játékossággal”, amellyel a különböző kultúrák saját múltjuk eseményeit történetírásukban mitikusan sűrítették. Úgy gondolhatnánk, ezzel a tudományos történelemszemlélet egyszer s mindenkorra meghaladta és fölöslegessé tette az utóbbi eljárás alkalmazását. Huizinga szerint azonban nem. Szerinte az átfogó világtörténeti kutatás is csak a saját kultúra megértésére épülhet, elismerve, hogy annak megítélése több szempontú lehet különböző világnézetek alapján. Így minden kultúra és benne minden sajátos felfogás a maga sajátos történelmét kell, hogy igaznak tartsa – kritikus lelkiismeretének megfelelően. E relativizmus Huizinga felfogásában teljesen jogosult, mert „a történelem az a szellemi forma, amelyben egy kultúra számot ad magának múltjáról”.³⁹ A történetírás e szubjektív módja közelít a művészetekhez. A tudományos kutatásnak eszerint nem ezek helyébe kell lépnie, hanem az összegezésükre kell vállalkoznia, és anélkül, hogy ítéletre vállalkozna, „teret hagy különféle ellentmondó rendszerek és felfogások számára”.⁴⁰

Huizinga pártatlan szemlélete nyilvánvalóan annak a liberalizmusnak a terméke, amely a *világnézeti pluralizmus* alapján áll. Ez azonban – a későbbi tanulságok hatására – szükség-szerűen válik borúlátóvá. Huizinga 1935-ben megjelent műve *„A holnap árnyékában”* ezt az alcímet közli: *„Korunk kulturális bajainak diagnózisa”*. A kultúra válságának tüneteit elemezve arra figyelmeztet, hogy nem egyszerűen egy kor kultúrájának pusztulása várható, hanem magának a kultúrának a megsemmisülése. Utal arra, hogy a régebbi korszakok, ha javítani akartak valamit, a „régie tökéletességét” tekintették követendőnek. Így tett a 15-16. századi humanizmus, amikor „az ókor újra megtalálta értékeit, a tudás és művészet örökérvényű kincseit” adta át a világnak. Az utóbbi évszázadok ezzel ellentétben előre tekintenek, a korábban bevált eredményekkel mit sem törődve „ismeretlen messzeségek felé” akarnak tovább haladni. Az újdonság mértéktelen hajszolása azonban Huizinga szerint „az éretlen vagy felületes szellemek viselkedése. Az erős szellem előbbre jutásában nem fél a múlt terheitől”.⁴¹

A kultúra alapelveit áttekintve három követelményt említ meg: „a szellemi és anyagi értékek egyensúlyát”, „törekvést a közösség eszménye felé” és az „uralkodást a természeten”, beleértve saját természetünket is, ami gyakorlatilag erkölcsi kötelezettséget jelent. Ezek alapján a kultúra fogalmát így határozza meg: „Kultúráról, mint egy közösség irányított magatartásáról akkor beszélhetünk, ha a természet birtoklása anyagi, erkölcsi és szellemi téren olyan állapotot teremt meg, amely magasabb és jobb, mint az, amelyet az adott természetes viszonyok nyújthatnak; ismertető jele a szellemi és anyagi élet összhangzatos egyensúlya és eszményképe, amelyben a közösség különböző aktivitásai összpontosulni igyekeznek”.⁴²

Az alapelveket a valósággal összevetve Huizinga azt látja, hogy a természet birtoklása egyfelől igen magas szinten teljesült. A természeti erők „most ezerféle módon kerülnek az emberi tudás bilincseibe”, és ez olyan távolságokat és mélységeket ad, amelyekről még egy emberöltő előtt sem álmodott senki sem. A követelmény másik felével azonban baj van: az önmagunk fölötti uralom és a mások iránti elkötelezettség szinte teljesen hiányzik. Az anyagi uralommal szerzett szabadságban mindent visszautasítunk, ami az emberi természet megfékezését, a szellemmel való azonosulást jelentené. Baj van az eszmények követésével is. „Minden csoport a maga saját boldogulását hajhássza, anélkül, hogy ezek a részleges üdv-törekvések egy mindenek fölött álló s mindent besugárzó boldogulásban egyesülhének”.⁴³ Az olyan fogalmakat, mint igazság, erkölcs, bölcsesség – idejét múltak minősítettek. Helyettük „a kultúra fogalma a jólét, hatalom és biztonság eszményképe alá süllyedt”. Csakhogy ez

mind olyan eszménykép, mely „a szétválasztásra alkalmasabb, mint az egyesítésre, s valamennyi minden további nélkül a természeti ösztönből fejlődött, és a szellem nem nemesítette meg”. Ezért „ezzel az alárendeléssel a fogalom animális (állati) szintre tolódik, ahol értelmét veszti”. Huizinga hangsúlyozza, „a kultúra fogalmának csak ott van helye, ahol az eszmény, mely az irányított magatartást meghatározza, átfogóbb és magasabb, mint az őt hordozó közösségnek érdekei. A kultúrának metafizikai irányúnak kell lennie, vagy pedig nem lesz”.⁴⁴

A kultúra harmadik alapelvét szemügyre véve ezek alapján kénytelen azt is megállapítani, hogy nincs egyensúly, összhang a kultúra anyagi és szellemi értékei között. Az egyensúly hiányát mutatja egyrészt a túltermelés, másrészt a nyomor. Ez azt bizonyítja, hogy a tökéletességgel és célszerűséggel megkonstruált termelési gépezet hatásában tökéletlen és célszerűtlen. Ugyanez látható a szellemi termelésben, az államelméletben és a családi életben: „a bomlásnak olyan folyamata mutatkozik, mint idáig soha”.⁴⁵ Hiányzik az az alapelv, amely a társadalmi erőket összefogná. A tudomány annyira elágazódott, hogy még „a legközelebbi szaktudósok sem tudják már követni egymást”. Ezért minden általánosító ítélet csak hasonlatokkal fejezhető ki. Így azonban nehezen dönthető el, mi helyes, mi nem. A tapasztalatokkal élő népszerű gondolkodás is válságban van. Bár az embereknek már több ismeretük van, mint azelőtt, de az ítélő erő gyengülése miatt „a balgaság... soha ilyen orgiákat nem ült”.⁴⁶ Noha általános a népoktatás, a hírközlő eszközök rendszeresen tájékoztatnak a napi eseményekről, a nagyfokú munkamegosztás miatt „az átlagember mind kevésbé szorul a saját gondolataira és a saját kifejezéseire”.⁴⁷ A szűk látókörű ember azzal áztatja magát, hogy „mindent tud”, de a tudása felületes, kritikailag fel nem dolgozott. Hasonló a helyzet a művészetben: azelőtt a nép maga énekelt, táncolt, játszott, és ez közösségi alkalom volt számára. A modern kultúrában az emberek „énekeltnak, táncoltatnak, játszatnak maguknak”, és a passzív elem szaporodik a műélvezetben. Hiányzik a magába szállás és az áhítat. Ez „a kultúra lélektelenítéséhez” vezet. A megváltozott magatartás az intellektuális magatartás kikapcsolását jelenti. Gyengül a szükségérzete annak, hogy az értelemszerűen felfogható dolgokról szabatosan és tárgyilagosan gondolkodjunk, s hogy ezt a gondolkodást magát kritikusan vizsgáljuk”.⁴⁸ Ötletek alapján vannak le következtetések, és az *infantilis szellemiség* megelégszik a népszerű kultúrával.

A kritikai készség gyengülése együtt jár az erkölcsi élet hanyatlásával. Az erkölcsi törvény elveszti kötelező érvényét. Az *erkölcsi tudat relativizálódik*, a bűnökért a társadalmi körülményeket teszik felelőssé. Az erkölcs gyengülésével igazolódik az erőszak jogosultsága; terjed az a meggyőződés, hogy a rend, a fegyelem érdekében *a hatalom számára minden megengedett*. Csakhogy az állam erkölcstelenségének elfogadása a legnagyobb veszély a nyugati kultúrára.⁴⁹ Ebben a helyzetben megnő az igazság iránti közömbösség, gyengül a személyes felelősségérzés, és olyan folyamat kezdődik, amelyben „az elért magas értelmű szellemi helyzetet elburjánozza és elfojtja az alacsonyabb tartalmú elem”.⁵⁰ Következménye a *barbarizálódás*. Ennek egyik tünete a hagyomány elvetése, az olvasás elhagyása, a gondolkodás helyett a mágia, a mítosz és a tömegesség igénylése. A kultúrának e hanyatlása szükségszerűen hozza magával az egyéniség felszámolását.

Huizinga már a történetírásról szóló könyvében is említette a múlt elemeinek „játékos” sűrítését, a középkorról írott könyvében részletesen mutatta be az életforma játékos elemeit, s „A holnap árnyékában” c. munkájában külön fejezetben foglalkozik kora kultúrájának „magas fokú puerilizmusával”. E kifejezés a gyerekes viselkedést jelenti. Megnyilvánulása, hogy ami az életben komoly és fontos, játékelemekkel szövődik át, a játék viszont elveszti eredeti jellegzetességét, mert komollyá és fontossá válik. A *puerilizmus* tehát a játék és komolyság összekeveredése, ami háttérbe szorítja a szellemiséget. Huizinga a reklámot említi ennek példájára. Szerinte ez „a fél komolyságnak arra a magatartására támaszkodik, amely annyira jellemző az előre haladott kultúrákra, amit talán aggkori tünetként kell értelmeznünk”.⁵¹

A „*Homo ludens*” (A játékos ember) címmel 1938-ban kiadott könyvében már nem kevesebbet állít, mint hogy „az emberi kultúra a játékban, játékként kezdődik és bontakozik ki”.⁵² Ez a megállapítás nála nem egyszerű művelődéstörténeti következtetés; a kultúra lényegére vonatkozik. Ezért veszi beható elemzés alá a kultúra játékelemeit, ezért jut olyan feltevéshez, hogy „a kultúrának magának játékkaraktere van”.⁵³ Gondolatmenetét azzal indítja, hogy a játék régebbi, mint a kultúra, ez utóbbi ugyanis társadalmat feltételez, viszont az állat is játszik. A játék azonban már az állatoknál is több mint fiziológiai jelenség vagy lélektanilag meghatározható fiziológiai reakció. A játék bizonyos fokig értelmes funkció, mert *minden játék jelent valamit*. Ezzel „szellemi elem” kerül bele.⁵⁴ Fogalmának a további elemzése azonban lehetetlen, a játék „elsődleges létkategória”, amely kiterjed az emberek és állatok világára egyaránt. Ezért nem lehet racionális, mert ha az értelemben gyökerezne, akkor az emberek életére korlátozódna. A játék nincs sem kulturális színvonalhoz, sem világnézethez kötve. A játék bizonyítja „a világrendben való helyzetünk logikán túli jellegét”. Ebből következik, hogy „többek vagyunk, mint értelmes lények, mert a játék maga értelmetlen”, viszont „az emberi közösség fontos ténykedései mind játékkal vannak átszőve”.⁵⁵ A játék *szabad cselekvés*, mentes minden külső meghatározhatóságtól. Érdek nélküli, mert önmagában ad kielégülést. Kikapcsolódás a valóságos életből, saját céllal bíró aktivitás. Saját tere, különleges rendje (szabálya) van, és az időnek sincs alávetve (azaz mindenkor ismételhető). Mindezek ellenére „nélkülözhetetlen kulturális ténykedés”.⁵⁶ Játék nélkül nincs ünnep, szertartás, verseny, de művészet sem.

A kultúra kezdetben sok játékelemet tartalmazott. A játék és kultúra egységében a játék volt az elsődleges, objektíve észlelhető, míg a kultúra fogalmát – Huizinga szerint – „történelmi ítéletünk” akasztja rá egyes esetekre. A játék a közösségi életnek a biológián túli formája. Benne „közli a közösség az életről és a világról való felfogását”.⁵⁷ A kultúra fejlődésében a játékelem mégis fokozatosan visszaszorul. Beolvad a szakrális szférába, a tudásba, a jogi életbe, az államélet formáiba. Kultúra és játék összefüggése főként a társasjátékokban marad meg: „az egyén játéka csak igen kis mértékben termékenyíti meg a kultúrát”.⁵⁸ A közös játék lényege a verseny, ami feszültséget vált ki, s a győzelemben feloldódást kíván. Ősi gyökere a primitív népeknél megtalálható: a korai kulturális periódusok a közösség antagonisztikus felépítésén nyugszanak. A törzseket két szembenálló részre osztó és egymással küzdő *dualizmus* a képzeletvilágot is meghatározza. „Minden megnyert játékkal vagy versennyel... az archaikus közösség azt a hitet köti össze, hogy ezekből az egész csoport számára áldás és jólét származik”.⁵⁹ „Minden győzelem megvalósítója megjeleníti a győztes számára a jó hatalmak győzelmét a rossz fölött, és a nyervek csoport számára a jólétet”. Ezért van e játékoknak egyúttal szakrális jellegük.⁶⁰

A játékban elérhető győzelem megadja annak a személyes kívánságnak a teljesülését, hogy az egyént mindenki tisztelje, dicsérje. Hozzájárul tehát az önbizalom erősítéséhez, a presztízs növekedéséhez, a versengés ösztönét tehát nem annyira a mások feletti hatalom vágya táplálja, mint inkább az egyén szükséglete. Az „agonalizmust” (a versengési vágyat) már Burckhardt is a görög kultúra sajátos vonásának tartotta. Huizinga szerint ez azonban nem görög specialitás, a történelem egészére jellemző. Csak az utóbbi időben – a kultúra komollyá válásával – szorul háttérbe a versenyszerű küzdés. Ez megváltoztatja a háborúk jellegét is: korábban a harc kulturális határok között, bizonyos szabályok, formák betartásával játszódott le. (Pl. hadüzenettel). A háborúnak addig volt kulturális funkciója „amíg az egyik közösség a másikat emberiségnek ismerte el, emberi bánásmódra, törvényre és igényekre jogosult lényeknek tekintette őket”.⁶¹ Ennek megszűntével a háború lemondott a játékjelleg utolsó maradványáról, és „ezzel egyidejűleg a kultúráról, jogról és emberiségről általában”.⁶² Ez egyet jelent az erőszak korlátozásának a megszűnésével. „Ebből világosan kitűnik, hogy egy bizonyos játékszerű magatartás nélkül nincs és nem lehetséges kultúra”.⁶³

Huizinga humanista felfogása idealizmusából fakad. Nála nem az erőszak túltengése az oka a játékoság visszaszorulásának, hanem fordítva, ez utóbbi lesz a másik előidézője. Ez az

idealizmus jelenik meg ott is, ahol kijelenti, megszegyenítő tévedés, hogy „a gazdasági erők és hatalmak irányítják a világ folyását”.⁶⁴ A gazdaság túlbecsülése szerinte a racionális és utilitarista gondolkodás következménye. A fantázia eltűnése *nivellálódáshoz* vezet, s a tudatossá vált és jólétre törekvő társadalom a játékot is *hasznossá* akarja tenni. (A szerencsejátékkal, a sport professzionalizálásával.) Ha igazán játszani akarunk, gyermekké kell válnunk. Ez az odaadás hiányzik belőlünk, így hiányzik a játék leglényegesebb tulajdonsága is. Erősödik a „könnyen kielégíthető, banális szórakozás utáni vágy, a durva szenzációéhség, a tömegfelvonulásokban való gyönyörködés”. Jellemző tünetté vált „a humor iránti érzék hiánya... mások rossz szándékának feltételezése, türelmetlenség más, eltérő véleményekkel szemben, mértéktelen túlzás a dicséretben és kifogásolásban. Minden olyan illúzió iránti fogékonyság, mely a hiúságnak és a csoporttudatnak hízeleg.” Huizinga szerint „más korokban is volt ilyesmi, de soha oly tömegben és akkora brutalitással egybekötve, mint ahogyan az ma a nyilvános életben elterpeszkedik”⁶⁵ Mindezért „a félművelt tömegek bekapcsolódása a szellemi életbe és az erkölcsi értékmérő ellanyhulása” felelős. Emiatt „a modern kultúrát már alig játsszák, és ahol úgy látszik, hogy mégis ezt tennék, ott hamis játékról van szó... A kultúra játékeleme csaknem mindenütt elvesztette jelentőségét”.⁶⁶

Jegyzetek

¹ Ágh A.: Tudományos-technikai forradalom és művelődés. Magvető Kiadó, 1977 286.

² Hegel, G. W. F.: A szellem fenomenológiája. Akadémiai Kiadó, 1979. 252.

³ Hegel, G. W. F.: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Akadémiai Kiadó, 1966. 37.

⁴ Hegel, G. W. F.: A szellem fenomenológiája. Id. kiadás, 22-23.

⁵ Hegel, G. W. F.: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Id. kiadás, 82.

⁶ Hegel, G. W. F.: A szellem fenomenológiája. Id. kiadás, 22-23.

⁷ Hegel, G. W. F.: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Id. kiadás, 45.

⁸ Uo.

⁹ Hegel, G. W. F.: A szellem fenomenológiája. Id. kiadás, 253.

¹⁰ Hegel, G. W. F.: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Id. kiadás, 63.

¹¹ Hegel, G. W. F.: A szellem fenomenológiája. Id. kiadás, 203-215.

¹² Uo. 258.

¹³ Uo. 268.

¹⁴ Huizinga, J.: Az európai hajnal. Pharos Kiadó, 1943. 87.I. .

¹⁵ Uo. 88-90

¹⁶ Uo. 91

¹⁷ Burckhardt, J.: Világtörténelmi elméletek. Atlantisz Könyvkiadó, 2001. 51.

¹⁸ Német kultúraelméleti tanulmányok. I. k.: Szerk.: Bujdosó D. Nemzeti Tankönyvkiadó, 1999. 425.

¹⁹ Uo. 426.

²⁰ Uo.

²¹ Uo.

²² Uo. 427-428.

²³ Uo.

²⁴ Uo. 431.

²⁵ Uo. 432.

²⁶ Lamprecht, K.: Modern történettudomány. Révai Kiadó. é. n.

- ²⁷ Uo. 21 és 146.
- ²⁸ Uo. 80-81.
- ²⁹ Uo. 133.
- ³⁰ Uo. 124.
- ³¹ Uo. 130.
- ³² Uo. 136-137.
- ³³ Uo. 162.
- ³⁴ Huizinga, J.: Az európai hajnal. Idézett kiadás. 20.
- ³⁵ Uo. 21.
- ³⁶ Uo. 23.
- ³⁷ Uo. 24.
- ³⁸ Uo.
- ³⁹ Uo. 26-27.
- ⁴⁰ Uo. 28.
- ⁴¹ Huizinga, J.: A holnap árnyékában. Korunk kulturális bajainak diagnózisa. Egyetemi nyomda. 1938. 27.
- ⁴² Uo. 36-37.
- ⁴³ Uo. 38.
- ⁴⁴ Uo.
- ⁴⁵ Uo. 40.
- ⁴⁶ Uo. 49.
- ⁴⁷ Uo. 50.
- ⁴⁸ Uo. 57.
- ⁴⁹ Uo. 108.
- ⁵⁰ Uo. 148.
- ⁵¹ Uo. 126.
- ⁵² Huizinga, J.: Homo ludens. Universum Kiadó, Szeged. 1990. 7.
- ⁵³ Uo. 8.
- ⁵⁴ Uo. 9-10.
- ⁵⁵ Uo. 12.
- ⁵⁶ Uo. 17.
- ⁵⁷ Uo. 55.
- ⁵⁸ Uo. 56.
- ⁵⁹ Uo. 63.
- ⁶⁰ Uo. 65.
- ⁶¹ Uo. 99.
- ⁶² Uo.
- ⁶³ Uo. 110.
- ⁶⁴ Uo. 202.
- ⁶⁵ Uo. 215.
- ⁶⁶ Uo. 217.

A neokantiánusok értékelmélete

A természeti valóságtól és a társadalmi gyakorlattól való eltávolodás a 19. század végén mindinkább nyilvánvalóvá tette a szellemi törekvések talajtalanságát és távlatvesztését. Ez az öncélú művészet irányzatainak útkeresésében és a szélesebb körű közönségtől való elszigetelődésében különösen megmutatkozott. Ebben a légkörben a kultúra elmélete kétféle választ adhatott: megpróbálhatta feltárni az *anyag és szellem lehetséges egységét*, vagy igazolva ezek dualizmusát igyekezett bizonyítani a *szellemi szféra függetlenségének és elsőbbségének* jogosultságát. Ezek a lehetőségek ellentmondásosan ötvöződtek a kor két filozófiai irányzatában, a Kant nézeteit felújító „neokantianizmusban” és a vele szembenálló életfilozófiában. Az első e két tényező egységéből indult ki, hogy végül a szellemi kultúrát mégis csak elválassza anyagi alapjaitól. A második elfogadta kiindulásként a szellemi aktivitás önállóságát, de célként azt hirdette, hogy ezt vissza kell vezetni a biológiai alapjaira.

A tudományok felosztásának problémája

A neokantiánus irányzat kultúraelmélete az úgynevezett „badeni” vagy „freiburgi” iskolában bontakozott ki, főleg Wilhelm Windelband és Heinrich Rickert tanulmányaiban. Számukra a kiinduló pont a természet és szellem egységének kimutatása volt. Ez a monizmus azonban csakhamar egy másféle dualizmusba ment át: a természet és a történelem elválasztásába. Windelband 1894-ben megjelent írásában arra figyelmeztetett, hogy a lélektan nemcsak a szellemtudományokba, de a természettudományba is besorolható, ezért a lelki élmény nem lehet felosztási elv a tudomány számára. Javasolta, hogy a természettudományok mellett a *történettudományt* tekintsük a tudomány másik, elkülöníthető csoportjának. Az elsőben az egyetemes törvény, a másodikban az egyszeri, sajátos esemény a jellemző. A történelemnek ezért az időben egymást követő eseményekben nem törvényszerűséget kell keresnie, hanem arra kell törekednie, hogy azokat egyedi sajátosságaik szerint képzeletével újraélessze. E folyamatban a történettudomány rokonságot mutat az esztétikával, a történelmi alkotás pedig a művészettel. Így a történelmi események bemutatásában is megjelenik az *érték* fogalma: mennél sajátosabb valami, annál értékesebb lesz.¹

Rickert 1899-ben közzé tett tanulmánya, *„A kultúra tudománya és a természettudomány”* Windelband felosztását azzal módosította, hogy „a történelmi eseménytudományok” fogalmát „a kultúra tudományával” cserélte fel. A fogalomváltás azonban ugyanazt a szemléletet tartalmazta, még Rickert érvelése is hasonló volt. Szerinte a történettudomány nem alkalmazott lélektan, mert „minden testi és szellemi létezés összességét valóban egységes egésznek kell venni”, azaz a valóságot „monista” elv alapján kell felfogni.² Rickert azonban már a létező dolgok világában is megkülönböztette azokat a dolgokat és folyamatokat, amelyek reánk nézve különös jelentőséggel vagy fontossággal bírnak, amelyekben tehát mást is látunk, mint pusztán természetet. Ez a kultúra, amit történelmi módszerrel kell bemutatni.

Rickert meghatározása szerint természeti termék mindaz, ami szabadon nő ki a földből. A kultúra viszont „azon dolgok összessége, amelyeket az *értékcélok* szerint *cselekvő* ember vagy közvetlenül hozott létre, vagy pedig, ha már megvannak, a hozzájuk tapadó értékek kedvéért szándékosan ápol”.³ E meghatározásban az érték látszólag a munka eredménye. Az értéket azonban eredetében függetleníti a valóságtól, és feltételezi, attól elkülöníthető *autonómiája* van. Így érvel: „A kulturális tárgyakhoz...értékek tapadnak, s épp ezért javaknak akarjuk nevezni őket, hogy ... mint értékes valóságokat megkülönböztessük őket maguktól azon

értékektől, amelyek nem valóságosak, s amelyektől el is vonatkoztatunk”.⁴ A valóságban fellelhető értékes tárgyakról Rickert megállapítja, hogy „ha valamely kulturális tárgyról lefejtünk minden értéket, ezáltal az is pusztán természetté lesz”; „a hozzá tapadó érték nélkül minden kulturális folyamat szükségképpen a természettel is áll összefüggésben, így azután őt magát is természet gyanánt kell felfognunk”.⁵

A kultúra eszerint természet és érték egysége. Ez utóbbi nem az anyag megmunkálásából ered, hanem készen kerül – mint a munka célját meghatározó eszmény – a tevékenység termékébe. Az értékek „teljesen önálló birodalmat alkotnak a szubjektumon és az objektumon túl”, s a létfelületi szférában nem érzékelhetők.⁶ Csak az értelem következtethet rájuk az értékek eszmei forrását keresve, illetve a célokban megjelenő normákat feltételezve. Ezért az értékekről nem mondhatjuk, hogy vannak vagy nincsenek, csak azt állíthatjuk, hogy *érvényesek*, az emberek elfogadják őket. Kulturális javaknak tehát azokat a dolgokat tekinthetjük, amelyeknek az értékét elismerik valamely közösség tagjai. Rickert szerint a kultúra tudományának nem feladata, hogy felülbírálja ezen ítéletek jogosságát, csak azzal kell törődnie, hogy megállapítsa, valamely érték érvényét elfogadják-e vagy sem. Ebből kell következtetnie a történelemben megjelenő értékekre, kiválasztva, ami alakulásában értékvonatkozása miatt jelentős volt.

A megállapítás tárgyilagossága mögött látszólag a viszonylagosan érvényesülő *értékelések* elfogadása húzódik meg. Kérdéses azonban, hogy van-e ezek fölött, az értékelésektől független, objektív léte az értékeknek? Kell, hogy legyen, hiszen a neokantiánusok hangsúlyozzák, az értékvonatkoztató eljárást „a legélesebben el kell választani az értékeléstől”,⁷ és csak azt szabad értékként elfogadni, ami jelentős a történelemben. Csakhogy a történelmi összefüggésekből kiemelt egyedi események jelentőségének megállapítására itt nincs más kritérium, mint az, hogy az emberek mit tartanak értékesnek. Márpedig ez nem más, mint értékelés. Rickert ki is mondja, hogy a kultúra tudománya „semmilyen feleletet sem tud adni” arra, hogy valamely értékelésnek van-e elegendő jogalapja. Az elméleti értékvonatkoztatásnak a ténymegállapítás terén kell maradnia.⁸

Érték és értékelés összefonódását Rickert azzal magyarázza, hogy amíg a természetben a dolgok mind fontosak, a történelemben a lényeges és a lényegtelen keveredik egymással. Ezért a történelmet csak az értheti meg, aki képes közöttük különbséget tenni. Az értékek felismerése így azonban az értékelésre képes emberektől függ, ami azt is jelenti, hogy a kultúra az emberek megkülönböztetésének is az eszköze lehet. Vagyis szükségszerű egy elítélhez tartozása, és nem szövi át minden ember életét.

A transzcendentális eljárás alkalmazása.

Az értékvonatkoztató eljárást Windelband az 1910-ben közölt tanulmányában, a „*Kultúr-filozófia és transzcendentális idealizmus*”-ban magyarázza meg. Kant dilemmájából indul ki: miként lehetnek a tapasztalatból fakadó egyéni tudatban összefoglaló jellegű, egyetemes érvényű ítéletek, amelyek láthatólag a tapasztalattól függetlenek, és azt megelőző ‘apriorisztikus’ fogalmakat használnak? Kant arra a következtetésre jutott, hogy amikor az egyén ítéletet alkot a tapasztalati valóság jelenségeiről, olyan *észfunkciókat* gyakorol, amelyek szükségszerűen minden tapasztalatra érvényesek. Az ítélet ezért kritikai kiválasztás, rendezett összefüggés, az elvei pedig tudatunk szerkezetében találhatók. Ebben tükröződik az Ész időtlen, tapasztalatfeletti lényege, a végtelen valóság, amelyről csak fogalmakat alkothatunk, de azt valójában meg nem ismerhetjük. A fogalmak, vagyis a kategóriák révén az ész képes lesz mégis arra, hogy a tapasztalati valóságot magasabb szinten újjáalkossa, és így kultúrát

teremtsen. Ezért a kultúra Windelband szerint nem más, mint „mindannak összessége, amit az emberi tudat az ő eszes meghatározottságánál fogva az adottságból kidolgoz”.⁹

Az alkotás „*teremtő szintézisében*” a dolgok lényegében gyökerező észfunkciók valósulnak meg. A teremtő szintézis az egyes elemeknek a tapasztalati tudattól független összetartozásán alapszik, ezért transzcendentális. E fogalom nem tévesztendő össze a transzcendenssel, ami tapasztalaton túlit jelent. A transzcendentális viszont „az észtevékenység... egyetemes és szükséges elemeire vonatkozó”, amihez az egyéni tudatnak igazodnia kell. Az a tanítás pedig, amely szerint „nincsenek is más tárgyak, mint azok, amelyeket az ész a maga spontaneitásával *egyetemesen érvényes szabály* szerint hoz létre: a transzcendentális idealizmus”.¹⁰ Egysége a kultúra filozófiájával leginkább az erkölcsben mutatható ki: az erkölcsi cselekvés arra irányul, hogy a természetet „az északarat parancsa szerint kiválasztó és elrendező tevékenységgel új és magasabb rendű alakulattá dolgozza át”.¹¹ A cselekvést irányító erkölcsi törvény viszont olyan norma, amely apriorisztikus eredetű, azaz megelőzi a tapasztalatot. A teremtő szintézisben így jut el a kultúra önmaga megismeréséhez. Ez valójában *kritikai tevékenység*: a meglévő valóság átalakítása az ész törvényei szerint történik. Az újjáformálás azonban csak a szellemi kultúrában érvényesül. Az intellektus törvénye a tudományt, a gyakorlati ész az erkölcsöt és a jogot, az esztétikai képzelet pedig a művészetet hozza létre. Windelband szerint a vallásnak nincs önálló területe, mégis van funkciója: „valamennyi észérték totalitását abszolút egységben éljük meg, amelyet tudatunk formái közül egy sem képes megragadni”.¹² Ezt egyedül a vallás adhatja meg. Ezért megtalálható a másik három értéktartományban.

Windelband hangsúlyozza, hogy a kultúra különböző alakulatai csak részeit tárják fel a végtelen valóságnak. Összefüggésük kikutathatatlan. Tudatunkkal mégis részesedhetünk „az észértékeknek mindenben túlemelkedő világában”, mert a logikai, etikai és esztétikai tartalmakban megjelenik azok transzcendentális lényege; a kulturális funkciók lényegének megragadásával pedig eljuthatunk az egységet adó kultúratudathoz, *világszemlélethez*. Így a teremtő szintézis a kultúra központjának fogható fel.

A kultúra, mint önérték

Rickertnek 1920-ban jelent meg „*Az élet filozófiája*” c. könyve, amely a gyakorlati élet és a kultúra összefüggéseinek tisztázására vállalkozik. Itt határozottan kimondja, hogy „a kulturális értékeket nemcsak, hogy szinte lehetetlen pozitíve, az élet értékeiként értelmezni, hanem szükséges is, hogy a kultúrát negatív viszonyba állítsuk az étellel”.¹³ Ezért csak az lehet kulturált ember, aki képes „az élettelség magában való visszafojtására”. Kulturális javak ugyanis csak ott léteznek, ahol „ellentétben állnak az élet pezsgésével, elevenségével”. Nyersen szólva: „az embernek meg kell gyilkolnia az életet, hogy önértékekkel bíró kulturális élethez érkezzon el”.¹⁴ Az élet ugyanis felosztható *vitális életre* és *nem életteli életre*. Az elsőben az élet javai, a másodikban az önértékek találhatók. Különösen érzékelhető ez a távolság az elméleti embernél. Ő nem azért kutat, hogy éljen, hanem azért él, hogy kutasson. Az igazság ad számára értéket az életnek. Biológiai szempontból ez ‘elfajzás’, értelmetlenség, kulturális tekintetben azonban éppen ez biztosítja az embernek az ‘életet’, vagyis a halhatatlanságot.

Ebből az összehasonlításból felismerhető, hogy Rickert szerint a hasznosság nem fér össze az igazsággal. Ahol az első az uralkodó elv, ott az élet barbárságba visz. Ezért az életidegenség hozzá tartozik az élet magasabb szintű minőségéhez, annak megteremtéséhez. Példa rá, hogy a megismeréssel a felfogott tárgyakat mindig elidegenítjük magunktól, és ez a valóság a szubjektum számára logikailag létezik, biológiai értelemben vett életként nem határozható meg. Természetes következménye, hogy a valóságot csak dualisztikusan szemlélhetjük: *a*

biológiai értelemben vett élet és a gondolkodásban kitermelt élet kettősségében. Látható, hogy Rickert itt szakít korábbi monista álláspontjával, amelyben még a testi és a szellemi létezés egységét vallotta. Állításának igazolásául most arra utal, hogy a tudós akkor sem él az életben, ha azt kutatja. Fogalmakkal él, s közben el kell távolodnia az élettől. A művészet látszólag élettelibb, mert megjeleníti azt, de az élet másolása nem művészet. Esztétikai érték csak ott jelenhet meg, ahol a művész eltávolodik a valóságtól, vagy annak valamely elemét úgy szigeteli el, hogy az elveszítse eredeti létszerűségét. Ha a műalkotásban mégis vannak életteli valóságszeletek, azok csak kontrasztjai a mű egészének. Ez az élettől való elvontság mégsem formalizmus, mert a művész saját érzéseivel telíti alkotásait, de ez mégsem lesz élet a szó eredeti értelmében.

Rickert szerint számos kísérlet született arra, hogy a művészetet az élet eredményeivel párosítsák. Ezek azonban meddő kísérletek, s nem egyszer még távolabb kerülnek az élettől, ahogy Nietzsche gondolta, miszerint a zenének közvetlen egységben kell állnia az élettel. Rickert azonban úgy véli, a zene, akár csak a matematika legtávolabb áll az élettől. Nem is lehet másként, mert az esztétikai kultúra *az élet fölé épít egy új világot*, ami más értelemben lesz életteli, mint az élő természet. Az erkölcs látszólag nem távolodik el az élettől, mert cselekvésre kész, és akarattal van tele. Mégis az etikai érték is szembe helyezkedik az élet értékeivel. Nem öli meg azokat, de maga alá rendeli, korlátozza őket. S ha szorosabb kapcsolatban áll is az élettel, de *antagonizmusban* van vele. Az etikus ember „nem adhat szabad folyást az életnek; inkább beavatkozásra hivatottnak érzi magát”.¹⁶ Az élet etikailag értékközömbös, az etikus ember viszont értékkel akarja megtölteni. Emiatt azután feszültség keletkezik az élet és az erkölcs között. A természetes állapotban, ahol az ösztönök uralkodnak, az élet gátlás nélkül zajlik. Az élet mindenféle norma nélküli. *Amikor a kultúra megjelenik, megkezdődik az élet szabályozása, korlátozása.* Ez az egyénnek kellemetlen lehet, de a vitális élet kiélésére való jog követelése naivitás, ellentmond a kultúrának. A vita erről azért alakulhat ki, mert felcserélik a célt az eszközzel. A puszta létet tekintik célnak, holott az csak eszköze az értékek megvalósításának, vagyis a kultúra haladásának.

Élet és kulturális érték viszonyából következik Rickert szerint az, hogy a *vallás* „minden érték fölött álló abszolút érték”. Olyannyira, hogy el kell utasítani a gondolatot, amely az állítja, hogy a vallást más értékek alapozzák meg. A vallás nem azok absztrakciója, hiszen közelebb áll az élethez, mint az erkölcs. A vallás azonban nem kedveli a speciálisat, mert az egész életet akarja átfogni. Rickert meggyőződése, hogy az élet átfogó értékelése csak vallási szempontok alapján lehetséges. De a vallás mégsem olvad bele a mindennapi életbe, külső oldala marad az értékvilágának. Összefoglalója a halhatatlan jellegű létnek, az eleven élet csak jelképe ennek. S ha az istenség az élet, akkor a biológiai élet nem az, hanem a halál birodalma. Más szóval: az örökkévalóság lesz csak az élet, a földi lét viszont az ellentéte. Ezért a vallás nem is mérítheti értékeit a vitális életből, mert nemcsak a természeti létet, a kultúrát is átfogja, többletjelentést ad neki. Így a kultúra segítségével az élet „vallásos imádatnak” örvend, ami gyakorlatilag egyet jelent azzal, hogy a kultúrának *az élettel szemben magasabb rendűnek* kell lennie.

Itt Rickert felteszi a kérdést: mi a helyzet a *technikai kultúra* értékeivel? Érvényes-e rája mindaz, amit a kultúra más területeiről megállapítottunk? Véleménye az, hogy a technika közvetlenül a vitális életet szolgálja, tehát életértéke van. Ebből következik, hogy nincs önértéke, ezért csak *eszközjellegű*. Ezért nem lehet közös nevezőn a tudománnyal, művészettel, erkölccsel, vallással. Rickert mégis kijelenti, a vitális életet nem lehet lebecsülni, megtagadni. Az értelme azonban csak az önértékekben található meg. Ha a két szféra közt van is lényeges különbség, mindkettőt el kell fogadni, és szükségesnek kell tartani. Az „életteli” és azt is, ami „több mint élet”. Csak akkor van ugyanis élet, „ha rajta kívül van valami más, ami több mint élet”, és ez fordítva is igaz.”¹⁷

A valóság és érték kettőssége

Rickert tanulmánya „*Kant, mint a modern kultúra filozófusa*” címmel 1924-ben jelent meg; ebben rendszerét adta elméletének. Szerinte a kultúráról Kantig nem született filozófia. Azért nem, mert a reneszánsz a görög tudománnyal átvette annak intellektuális világnézetét, és így képtelen volt a maga elméleti egyoldalúságával a kultúra *ateoretikus* (nem elméleti) javainak helyes értékelésére. Csak Kant tette lehetővé ezek megvilágítását. Ő ismerte fel, hogy az érzékfeletti világban ateoretikus értékek jelennek meg, amelyek irányítják az ész rendező munkáját, amikor az megalkotja ismerete tárgyait. Amíg azonban Kant a megismerhetetlen „magánvaló” fogalmával megkettőzte a világot, ebben a dualizmusban a tapasztalati világ másodrendűvé vált. Rickert szerint a tapasztalati valóságban úgy lehet különbséget tenni valóság és érték között, hogy rámutatunk arra, az érték a valóság egyes tárgyaihoz tapadva található meg, és ez a kultúra. Rickert az értéket mégsem létezésében, hanem megvalósuló érvényében fogta fel. Ezzel igazolni akarta „*heterotetikus*” eljárását a dialektikával szemben. Szerinte a dialektikában az ellentmondás megsemmisíti egy viszonylat valamely elemét. A heterotetikus eljárásban viszont minden jelenség érvényre juthat a részek egyenértékűségében. Hangsúlyozza is pártatlan világnézetét: „a sokféleségnek az egység által való elnyelése misztika és nem tudomány”. A sokféleségből következik, hogy a teoretikus és ateoretikus javak meg lehetnek egymás mellett. Kapcsolatuk így értelmezhető: gondolhatóvá a végső egész akkor válik, ha nem keressük az adott valóságban, hanem *feladatot* látunk benne, amit az értékfilozófia a valóságtudományok számára állít. A *legnagyobb valóság*, mint végső egész lényegében nem valóságfogalom, hanem értékfogalom, ami a valóság ismeretének állandó továbbhaladását követeli meg. Ugyanez a helyzet a *legkisebb valósággal*; a végső rész fogalma értelmes jelentést csak úgy nyerhet, ha nem a valóságra, hanem az értékekre vonatkoztatjuk. Ilyen értelemben a reális a maga totalitásában „átmenetet jelent az irreális érvényestől a reális valón át az irreális érvényeshez”.¹⁸

Érték és valóság kapcsolatát világítja meg az a megállapítás, mely szerint az érték számunkra feladatokat állít, követeléseket közvetít, „egy más világ üzeneteit”.¹⁹ Normákat *követünk*, amelyek a valóság feletti igazság birodalmából hatnak reánk. Üzenetük szabályozza az ítélő ember tárgyformáló tevékenységét. Az ítéletben felismerjük, vagy elvetjük ezt, a megismerésben pedig elfogadjuk, vagy tagadjuk az értéket. Nem kész létet ismerünk meg tehát, hanem ismeretünk által készítünk tárgyakat. És csak az igazság értéke dönti el, mit is mondhatunk létezőnek. A feladat, ami változást indít el, szükségszerűen vezet át a neokantiánusok történelem-felfogásához. Windelband utal arra, hogy a történelmileg adott kultúra *mindig túlmutat saját magán*, de a fejlődés nem számítható ki úgy, mint a matematikai sorok következő tagja. Csak a feladatok dolgozhatók ki a jövő számára, a megvalósulás már a meggyőződés és a világszemlélet dolga. Rickert érvelésében a lét adatai közt igazságot tenni csak *létfeletti mérték* segítségével lehet. A filozófia feladata, hogy a megvalósult kulturális javak „történelem feletti jelentését és a különböző történelem feletti értékek rendszerének összefüggését kutassa”.²⁰

A történelem feletti értékvilág azonban csak az értéknélküli lét és a létfeletti érték kettősségéből közelíthető meg. A kettő közt található egy szintetikus világelv, az *immanens jelentések birodalma*, amely közvetíthet lét és érték között. Ezek a jelentések befejezetlenek. Ha kész fogalmak lennének, nem is tudnának közvetíteni a két szféra között. Eredetükben ugyan megelőzik azokat, de az előrebocsátásuk nélkül érthetetlenek lennének. Tényleges ismeret akkor következik be, amikor az érték követelményeivel a lét felé fordul, s a szubjektum pszichikai aktusaival megragadja az immanens jelentések világában számára normává vált értékeket.²¹

Rickert gondolataiban így fonódik egybe az értékek történelemfelettsége és valóságfelettsége. A történelmi változások a történelmen kívül álló értékeszmények sugallatainak köszönhetőek, ennek következtében az érték és a valóság közt csak a tudat aktivitásával jöhet létre kapcsolat. Az értékek megvalósulásának az ismeretelméletre kell korlátozódnia, a kultúrának pedig kívül kell esnie a társadalmi gyakorlaton. Rickert szerint az érték fogalmához úgy jutunk el, ha mind attól elhatároljuk, ami nem érték. S minthogy az érték *eszmény*, tehát nincs valóságos léte, ezért a valóság sem lehet érték, az csak a térben és időben kiterjedt fizikai tárgyak összessége. Az érték ezzel szemben *ideális lét*, térnélküli és időtlen állandóság.²²

A szellemi értékek rendszerezése

Windelband az értékeknek még három változatát különböztette meg: az *igazságot*, *jóságot*, *szépséget*, s átfogó értéként ezekhez kapcsolta a *szentséget* is. Rickert hatra bővítette az értékek számát, és azokat rendszerezve két nagyobb csoportot alakított ki: a *tárgyi* és a *személyi* jellegű szellemi javak formájában. Az elsőbe azokat sorolta, amelyeknél az értékelő és értékmegvalósító alany és az értékeket hordozó tárgy között távolság marad. Fogalmazásában: „Itt az alany mérsékli magát, hogy műve objektív jelentőségét ne veszélyeztesse”.²³ Nem olvad egybe vele, szemlélődő viszony fűzi őt hozzá. A személyes kulturális javak esetében viszont nincs távolság az értékelő szubjektum és az értékes objektum között, az előbbi egyesül az utóbbival, tehát az ember nemcsak értékmegvalósító, hanem érték-hordozó is. A tárgyi javakhoz tartozik a *tudomány*, a *művészet* és a *mindenegység*, s mögöttük az igazság, a szépség és a személytelen szentség értéke áll. Az értékeknek e három megvalósulása a logika, az esztétika és a misztika területe. Az ember magatartása pedig egyrészt ítélő, másrészt szemlélő, harmadrészt a világtól elforduló (istenülő), világnézete az intellektualizmus, az esztéticizmus és a miszticizmus formájában bontakozik ki.

A személyi kulturális javak ugyanígy három csoportba sorolhatók: a *szabad személyek közösségére*, a *szeretetközösségre* és a *kegyesek világára*. E javak csak közösségben valósíthatók meg, ezért a tárgyi javak aszociális jellegével szemben ezek *szociálisak*. Az elsőben az *erkölcsiség*, a másodikban a *boldogság*, a harmadikban a *személyes szentség* értéke valósul meg. Az értékek megvalósulásának területei: az etika, az erotika és a vallásfilozófia. Az ember magatartása az autonóm cselekvésben, a vonzalomban és odaadásban, valamint a kegyességben nyilvánul meg. Világnézete a moralizmusban (erkölcsösségben), az eudémonizmusban (jólelkűségben) és a teizmusban (istenhitben) fejeződik ki.²⁴

Rickert hangsúlyozza, a filozófiának pártatlanul kell szemlélnie az értékek rendszerét, egyiket sem szabad előnyben részesíteni a többivel szemben, mindegyikben tisztelni kell az értékfaj autonóm jelentőségét. Csak elméletileg lehet rangsort felállítani, mégpedig úgy, hogy az egyes értékfajokat a tökéletesség megvalósulásához mérjük. Így nézve az értékeket azt látjuk, hogy a tudomány és az erkölcs javai mindig túlmutatnak önmagukon újabb feladatok felé, azaz végtelen feladatsort találunk bennük. Ezért itt a teljesség tökéletlen. A művészetben és a boldogságértéket adó szeretetközösségben megvan a befejezettség, de csak a részlegesség szintjén. A személytelen és a személyes szentség, vagyis a misztika és a vallásfilozófia viszont kizár minden kiegészítést, bennük tehát a totalitás, a teljesség tökéletes. Ezután Rickert fölteszi a kérdést: a tökéletes totalitás tehát csak transzcendens síkban található? Válasza nemleges, legalább is részben az. Megfogalmazza ugyanis az „immanens szintézis” lehetőségét a filozófiában és a férfi-nő kapcsolatban. A filozófia elveti a tudomány végtelenségét, és helyette a művészetre jellemző befejezettséget a tudományos célok totalitásával köti össze. Így a filozófia a tökéletes totalitást elméletileg éri el. A férfi és nő egymáshoz fűződő viszonyában az erkölcsiség végtelen totalitásának távlata kerül szintézisbe a szeretetközösség

tökéletesség-élményével. Itt a tökéletes totalitás az élmény és az aktív magatartás szintjén jelenik meg.

Rickert magyar méltatója, Varga Sándor fölveti, hogy fenntartható-e egy ilyen lezárt rendszer, amikor a világon minden változik. Hiszen az a rendszer, amely nem számol ezzel, „világtól idegen konstrukció”, amit a változó élet elsöpör fejlődésképtelensége miatt. Varga választ így fogalmazza meg: „A fejlődés elve mégsem mindenható. Ha minden változik is, a változás maga nem változhat, a változás menetét szabályozó formák ki vannak vonva a változás alól. A változás állandóságát meghatározó törvényeknek állandóknak kell lenniük, különben a változás nem lehetne állandó. Változás és állandóság, fejlődés és rendszer tehát nem zárja ki egymást, amint ezt az evolucionizmus véli, hanem kiegészítik egymást egy heterotetikus szintézisben. Az evolucionizmus csak a tartalmakra érvényes, a formákat ellenben nem érinti. Így jutunk el a *nyílt rendszer* fogalmához, amelyben a formák zártságával, rendszerbeli meghatározottságával a tartalmak változása nem ellenkezik. A filozófia rendszer, de a rendszer formái üresek, tehát nyitva állnak a fejlődés által hozható minden tartalom számára. Az értékfilozófia felvázolt rendszerét evolucionisztikus támadások nem ingatják meg.”²⁵

Az idealista értékelmélet antropológiai megalapozása

Rickert utolsó könyvében „*A filozófia alapproblémái*”-ban 1934-ben axiológiai értéktanát ontológiával és antropológiával szélesíti ki. A kultúráról az utóbbiban ír, jórészt ismételve a más műveiben leírt gondolatokat. Érdekes mégis összegzésül legalább vázlatosan felidézni az itt található megállapításokat. Rickert fejtegetései közben abból indul ki, hogy az embert csak a világ részeként lehet megérteni. Ez viszonyrendszer: az ember *nemcsak érzékeli* a körülötte levő világot, *értelmileg is fel akarja fogni* azt, ami számára közvetlenül nem érzékelhető, s amit ezért „*intelligibilis világnak*” nevezhetünk. Minthogy az ember viszonyul a világhoz, értékeli is azt, mert „egy teljesen értékmentes lét nem érdekel senkit sem”.²⁶ Viszonyulásunk egyéni, választásainkat azonban társadalmi létünk is befolyásolja, az értékelés ehhez képest alakul ki. Az egyén és a társadalom kapcsolata hasonlít a természet és a kultúra kapcsolathoz. Minden ember természeti lény, de a lényegét mégis a kultúrája adja meg. Kultúra nélkül az ember sem létezhet, legfeljebb a társadalmi adottságokhoz képest kevésbé lesz kulturált. Ezért a kultúra értékfogalom, azt jelzi, hogy valami vagy valaki mennyiben haladja meg a tisztán természeti állapotot. Ez az állapot az önfejlődés eredménye, a kultúra viszont az emberi tevékenységé. Célja, hogy az ember gondozzon valamit, amit értékesnek tart. A változtatásban azonban nem szűnik meg a természeti alap, ezért a kultúra mindig valóságosan létező javakat jelent, s ha az emberre vonatkoztatjuk, akkor nemcsak a lelki életre, hanem a testre is alkalmazható. A változtatás igénye egyúttal azt is kifejezi, hogy az ember jobban akar élni, „másként akarunk valamit csinálni, mint ahogy az a természettől fogva adott”.²⁷ Ebből következik, hogy *a kultúra mindig a haladásra irányul*. Történetisége azonban magában rejti a viszonylagosság problémáját: az emberek koronként mást tartanak értéknek. Van-e az értékítéletektől független általános érvényű léte az értéknek? – kérdezi Rickert. Válaszában utal arra, hogy a természeti alap mentes a történelmi változásoktól, ezért az állandó és a változó a kultúrában együtt van jelen. Ezt még akkor is el kell ismernünk, ha a természet és a kultúra kapcsolatában az utóbbi a lényeges. Mert „nem az a perdöntő, hogy az ember egyáltalán él, hanem az, hogy mi módon alakítja életét”.²⁸

A kultúrának vannak „*feltételtől függő*” értékei, s velük ellentétben olyan értékek, amelyek nem függenek feltételektől, tehát *önértékek*. Az első csoportba azok sorolhatók, amelyek a természeti lét fenntartásának eszközei. Ilyen a gazdasági élet, a technika, ezek „civilizációs javak”, szerepük nem vonatkoztatható el a természeti lét fenntartásától. Rickert véleménye az,

hogy e feltételtől függő értékek *önértékekkel bíró javakat előfeltételeznek*, ezek nem vezethetők le az ember természetéből, s magából a történelemből sem. Bár a feltételtől függő értékek is a kultúrához tartoznak, de annak legalsó rétegét képezik, míg az önértékekből kialakuló javak – mint a történelem feletti értékek hordozói – a „*tulajdonképpen kultúra*” körébe sorolhatók.²⁹ Sajátosságuk legjobban a művészet példáján mutatható ki. A műalkotások tartalma történelmileg változó, esztétikai kifejező formái azonban történelem feletti. Ezért a formák határt szabnak a történeti irányultságú relativizmusnak. A történelem-felettiesség azonban csak az értékformákban érvényesül, vagyis ott, ahol a forma túlmegy az adott kor képződményein, és az egyén autonóm alkotó tevékenységének következményeként jön létre. Olyan törvénynek felel meg, amelynek „feltétlennel kell lennie, mégpedig olyan normaként, amely előtt az autonóm ember szabad elhatározásból hajlik meg. Egy olyan magatartás jön létre tehát, amely szabadon, önmagától dönt az érték mellett”.³⁰ Az autonóm cselekvés a művészen kívül értéket teremt a tudományban, az erkölcsben, s az államban is. E területek bizonyítják, hogy „csak ahol autonóm emberek tevékenykednek, ott képzelhető el olyan kultúra, amely túlmegy a pusztán vitális életen, s az ennek szolgálatában álló civilizáción”.³¹ Az autonómia azonban az erkölcs esetében nem elég az érték érvényesítéséhez. Az embernek elhatározását össze kell hangolnia a társadalmi normákkal, hiszen minden ember „többszörösen is társadalmilag meghatározott”.³² Az autonómia nem sérül, ha a normák elfogadása önként vállalt engedelmisség, és a törvény értékének belátásával párosul.

Rickert utal arra, hogy a világnézet az önértékek alapján alakítható ki. A szellemi javak összességét átfogó szemlélet lehetőségét azonban akadályozza, hogy a nagy kulturális teljesítmények rendszerint egyoldalúságon alapulnak, és ugyanez jellemző a gyakorlati életre is. A sokoldalúság ezért „egy meghatározott képességet igénylő tevékenység vonatkozásában terméketlen marad, s ezért nem tűzhető ki megvalósítandó célként minden ember elé”.³³ Ugyanígy kételkedik Rickert az elmélet és gyakorlat összekapcsolhatóságában, mert a gyakorlat mindig „az egyszerűség és különösség bélyegét viseli magán, de éppen erről nem mondanak semmit az elmélet általános fogalmai”.³⁴ Mégis be kell azt látnunk, hogy „elszakíthatatlanul kapcsolódunk a világegészhez”,³⁵ annak részei vagyunk, önmagunkat és életünket sem érthetjük meg, ha eltekintünk ettől, s nem igyekszünk megérteni ezt az egyetemes létet az értékek alapján. Úgy, ahogy ezek az *érzékileg felfogható reális világban* és a csak *értelemmel megragadható ideális világban* megjelennek. Tehát az élet és az élet céljait adó eszmények kettősségében.

Jegyzetek

¹ Windelband, W.: Történelem és természettudomány. Franklin Társulat, é.n. 114-132.

² Rickert, H.: Kultúratudomány és természettudomány. Franklin Társulat, 1923. 17.

³ Uo. 22.

⁴ Uo.

⁵ Uo.

⁶ Forrásmunkák a kultúra elméletéből. I. k. Szerk.: Maróti A. Tankönyvkiadó, 1975. 55.

⁷ Uo. 61.

⁸ Uo.

⁹ Uo. 69.

¹⁰ Uo. 74-75.

¹¹ Uo. 69.

¹² Uo. 70.

- ¹³ Német kultúraelméleti tanulmányok. 2. k. Szerk.: Bujdosó D. Nemzeti Tankönyvkiadó, 1999. 51.
- ¹⁴ Uo.
- ¹⁵ Uo. 60.
- ¹⁶ Uo. 56.
- ¹⁷ Uo. 60.
- ¹⁸ Varga S.: Rickert Henrik filozófiája. A modern értékfilozófia alapvetése. MTA, 1931. 39-40.
- ¹⁹ Uo. 67.
- ²⁰ Uo. 91.
- ²¹ Uo. 82-83.
- ²² Uo. 90.
- ²³ Uo. 93.
- ²⁴ Uo. 102.
- ²⁵ Uo. 108.
- ²⁶ Rickert, H.: A filozófia alapproblémái. Európa Könyvkiadó, 1987. 184.
- ²⁷ Uo. 197-198.
- ²⁸ Uo., 204.
- ²⁹ Uo. 207.
- ³⁰ Uo. 217-218.
- ³¹ Uo. 220.
- ³² Uo. 228.
- ³³ Uo. 261.
- ³⁴ Uo. 262.
- ³⁵ Uo. 269.

Az életfilozófia

Ez az irányzat a történelem pszichológiai értelmezésének még következetesebb, az egyént központba állító felfogását valósította meg. Szemben állt a valóságot a tények leírásával magyarázó pozitívizmussal és a korábbi spekulatív metafizikus filozófiákkal.¹ Lukács György szerint nem alkotott körülhatárolt irányt, „inkább általános tendencia volt, amely valamennyi iskolát áthatotta, vagy legalább is befolyásolta”.² Ennek ellentmond, hogy „Az Ész trónfosztása” c. könyvében Lukács hosszan tárgyalta az életfilozófiát, elismerve, hogy a sajátosságai mégis felismerhetők, ha a filozófián kívül figyelembe vesszük pszichológiai és szociológiai vonatkozásait is. Ez az interdiszciplinaritás aligha indokolja az életfilozófia önállóságának tagadását.

Az életfilozófiai gondolkodás kialakulása

Az irányzat kialakulására két filozófus hatott különösen: Arthur *Schopenhauer* és Friedrich *Nietzsche*. Schopenhauer szerint „a világ az én képzetem”, ez az érzékelhető világot érinti. Ehhez képest „csak a belső folyamatoknak, amennyiben az akaratot illetik, van igazi realitásuk, és csak ezek valóságos események, mert egyedül az akarat a magánvaló dolog”.³ Az akarat célja, hogy a dolgok igazi, örök alakját ragadja meg, és fejezze ki. Ez leginkább a művészetben lehetséges, elsősorban a zenében, amely az akarat szinonimájaként is felfogható. Az akarat egyúttal a szabadság megnyilvánulása, de akadályoztatása miatt csak átmeneti kielégülést nyerhet. Ezért az ember számára – a lét értelmetlensége miatt – csak az akaratról való lemondás marad, a rezignált belenyugvás a cselekvés képtelenségébe, végső soron a szellemi megsemmisülésbe. Az akarat érvényesítésére Schopenhauer szerint csak a zseni képes.

Nietzsche elismeréssel írt Schopenhauer-ról, akit „nevelőjének” nevezett, olyan filozófusnak, „akire minden további gondolkodás nélkül hallgathat az ember”.⁴ Benne fedezte fel azt az őszinteséget és derűt, egyszerűséget és becsületességet, valamint elfogulatlanságot, amely „megtanít bennünket különbséget tenni az emberi boldogság valós és látszólagos előmozdítása között, hogy sem a gazdagodás, sem a megbecsültség, sem a tanultság nem képes kiemelni az egyént léte értéktelensége miatti mélyeskedő kedvetlenségéből, s hogy az efféle javak utáni törekvés csak arra jó, hogy az ember elfelejtse önmagát”.⁵ Az élet csak egy magassabb rendű és valamennyit átszellemítő összecsúszás felől nyer értelmet. A kultúra alapfogalma: *önmagunk fejlesztése*, ahogy a filozófus, a művész és a szent ember fejleszti ki magában az önismeretet és az alkotó életet. A cél: hatalmat szerezni a testi természet megsegítéséhez, dőreségeinek és ügyefogyottságainak szerény kiigazítójaként”.⁶ Igaz, hogy ez a küzdelem reménytelen; „izgatott hévvel pazaroljuk szét szívünket az államra, pénznyereségre, társasági életre vagy tudományra... csak nehogy egyszer föleszméljünk. Széltében, hosszában terjed a kapkodás, mert mindenki menekül saját maga elől”.⁷ Ebben a légkörben az önfejlesztést hirdető filozófus szükségszerűen magányos lesz, küzdelme elszigetelt marad. És nemcsak a szűk látókörű közvélemény miatt, hanem a hatalom rossz indulata miatt is. Nietzsche szerint „Ahol csak léteztek hatalommal bíró társaságok, kormányzatok, vallások, közvélemények, egyszóval ahol valaha is volt zsarnokság, ott mindig gyűlölték a magányos filozófust, mert a filozófia menedéket nyújt az ember számára, olyan zugot, ahová semmiféle zsarnokság sem tud behatolni, a bensőségesség barlangját, a szív labirintusát; ez pedig bosszantja a zsarnokokat”.⁸ Nem véletlen, hogy ilyen közegben Schopenhauer sem szólhat másképp: „A boldog élet lehetetlen, amit ember elérhet, a heroikus élet-pálya. Ilyen életet él az ember, aki – bár-

milyen módon és ügyben – mérték feletti nehézségekkel küzd olyasmért, ami mindenkinek javára válik, végül győzedelmeskedik, de soványan vagy semmivel sem jutalmazták”.⁹

Nietzsche korai műve „A tragédia születése, avagy görögség és pesszimizmus” is ezt a reménytelenséget sugározza. Itt írja az ókori görög színjáték két korszakát hasonlítva össze: az ősi dionüoszit és a későbbi apollóit. A két istenalakkal szembe állított tragédiák közül Nietzsche rokonszenve az első felé fordul. Értékét a megszállott és szenvedélyei által elragadtatott emberi viselkedésben látja. Ebben az ember feloldódik a természetben, érzékelve léte szörnyűségeit, végzetes hatásait. Nietzsche úgy érzi, ez ad erőt a korai tragédiának. A mámor adja meg a Dionüosz-kultuszhoz kapcsolódó színjátékok lényegét, mert ezekben nem annyira a szó, inkább a zene és a tánc a kifejezés elsődleges eszköze. Jóllehet az ilyen állapotban eltűnik az egyén önállósága, Nietzsche mégis a *szabadság* lehetőségét fedezi fel az ösztönösség „túltengő nemi fegyelmetlenségében”, ami az eredeti dionüosz-i ünnepek jellemző sajátossága. Az ott lejátszódó rítusokban „az embernek emberhez fűződő köteléke is megújul”, amikor a szubjektív elem elenyészik, és teljes önfeladtságba merül”.¹⁰

Nietzsche későbbi műveinek ismeretében egy önellentmondásra figyelhetünk fel. „Az emberfeletti ember”-ben – mint a Nietzsche által vállalt életcélban – éppenséggel a legszélsőségesebb individualizmus található. Egy olyan magatartás, amely nincs tekintettel semmilyen eszményre és társadalmi konvencióra, s kizárólag önmaga fejlesztésével törődik. Mégis, ha a dionüosz-i tragédia felszabadultságában felismerjük az erkölcsi törvénytől való elhatárolódást, akkor összefüggést fedezhetünk fel a korai és a későbbi állásfoglalás között. Mindkettőben a spontán életérzések akadálytalan feltörését üdvözli és igényli. Nietzsche azonban azt is elismeri, hogy ez a lehetőség valójában életellenes. Amikor idézi Dionüosz kísértőjének, az állatformájú félistennek, Szilénosz-nak a szavait, ezt veszi át tőle: „Legjobb neked meg sem születni, nem lenni, semminek lenni. Másodsorban legjobb azonban neked mielőbb meghalni”.¹¹ Nietzsche szerint ez a bölcsesség feltárja az emberi létezés rettenetét és borzalmait, a természet hatalmával és a végzettel szemben érzett kiszolgáltatottságot. Ezzel szemben az apollói művészet illuzórikus. Feltételezi, hogy az ember képes úrrá lenni sorsán, ha az ösztönös szabadság korlátozásával és a mértéktartással leküzdí barbarságát, és a valóság tárgyilagos szemléletéhez jut. Csakhogy ezzel az objektivitással művészi termék elő nem állítható. Mert a művészi alkotáshoz – Nietzsche szerint – ösztönösség kell, a tudatosság fékező erőként hat.¹² A tragédiának az erkölcsre és a világnézetre alapozott felépítése a művészet hanyatlását hozza magával. Ez annak az életfelfogásnak a megnyilatkozása, amit Szókratész tanai fejeznek ki a legjobban. Nála az értelem szorítja ki az érzelmeket, a racionalitás a mitikusát. Ezzel együtt jár ugyan a szubjektivitás erősödése, csak hogy ez Nietzsche szerint a művészet ellenfele, ha nem párosul az egyetemesség átérzésével. Ezért a dionüosz-i tragédiában „a lét igazabban, hívebben, tökéletesebben tükröződik, mint a magát többnyire az egyedüli realitásnak tekintő kultúremberben”.¹³

A racionalitás elvetése Nietzsche más műveit is jellemzi. Hibáztatja a tudományt, mert csak a tényekkel törődik, elszakítva összefüggéseiktől, az élet folyamatától, és ezt a kapcsolatot a „hasznosságra” korlátozza. Ebből szerinte csak töredékes tudás születhet, „szétszórtság”, az élet egészének átélése sohasem. „Tulajdonképpen mire föl minden tudományoskodás – kérdezi – ha nem arra, hogy elvezessen a kultúrához?”¹⁴ Ahhoz, ami úgy jellemezhető, hogy „a művészeti stílus egysége a nép valamennyi életmegnyilvánulásában”.¹⁵ Ennek feltétele a személyiség kibontakoztatása mások utánzása nélkül, önállóan, szabadon. „Az emberi, túlságosan is emberi” c. könyvének alcíme: „Könyv szabad szellemű embereknek”. Nietzsche meghatározása szerint „szabad szellemű embernek azt a személyt nevezzük, aki másként gondolkodik, amint azt elváránánk tőle származása, környezete, társadalmi helyzete, hivatala és az uralkodó kortársi nézetek alapján. Ő a kivétel, míg a kötött szellemek jelentik a szabályt”.¹⁶ Mindegy, hogy ők hogyan jutnak el az igazsághoz, morálisan vagy sem; az sem

lényeges, hogy a nézeteik helyesek-e vagy sem. A lényeg az önállóság, az eredetiség, a megszokottal és a hagyománnyal való szakítás. Ez a gondolkodás vezet a zsenialitáshoz, amit Nietzsche az „Így szólt Zarathusztra” c. írásában az „emberfeletti ember” fogalmával határozott meg, és ezt állította szembe a csöcseléssel, az egyéniség nélküli tömegemberrel.

Vádolták Nietzschét emiatt arisztokratizizmussal, az emberek megvetésével. Ő azonban nem a tanulatlanokat bírálta, hanem a látszat-műveltséggel hivatkozókát. Azokat, akik gyakran hivatkoznak ugyan neves alkotókra és műveikre, anélkül azonban, hogy ismernék, értenék azokat. Az ilyen „kultúrfiliszterek” tájékozottsága felszínes, megreked az újságok közleményeinek szintjén, ezért csak azt tudják elfogadni, ami konvencionális, megszokott, ami nem késztet gondolkodásra. Szerintük a kultúra arra való, hogy kiszolgálja igényeiket, legyen az élet megszépítője („dekorációja”),¹⁷ és kerüljön minden újítást, lényegi változtatást, tehát „maradjon minden a régiben”.¹⁸ Ennek következtében a művészet feladata: nem is lehet más, mint „elbutítás vagy elbódítás”.¹⁹ Ez a felfogás ezért „azt tartja kultúrának, ami a kultúra tagadása”.²⁰ Akik nem akarják a valóság megváltoztatását, nem akarják saját maguk megváltoztatását sem; inkább a másokhoz való alkalmazkodást, mások utánzását tartják etikusnak, abban a meggyőződésben, hogy így megbízható egyedei lesznek népüknek. Nietzsche jellemző példaként említi az 1871-es háborút, amit a franciák legyőzésével fejeztek be, és széles körben „a német kultúra győzelmeként” dicsőítettek. Ám szerinte „a szigorú katonai fegyelem, az egyszerű ember bátorsága és kitartása, a vezetők fölénye, valamint a vezetettek összetartása és engedelmissége... csupa olyan dolog, amelynek semmi köze a kultúrához”.²¹ Ez a magatartás oda vezet, hogy abban az országban, amelyben „ártalmas félreértések folytán” a kultúrát az engedelmisséggel és a vakfegyelemmel azonosítják, s ahol a jelen államát a fejlődés csúcsnak tartják, ott a nép „egy kínai mechanikusságával fog ‘igent’ bólintani minden hatalomnak, legyen az akár a kormány, akár a közvélemény, vagy a számszerű többség, és minden tagját pontosan arra az ütemre fogja mozgatni, amellyel valamely ‘hatalom’ a zsinórokat rángatja.”²²

Nietzsche hangsúlyozza: „Sem a meggazdagodás, sem a megbecsültség, sem a tanultság nem képes kiemelni az egyént léte értéktelensége miatti mélységes kedvetlenségéből, s hogy az efféle javak utáni törekvés csakis egy magasabb rendű és valamennyit átszellemítő össz cél felől nyer értelmet: hatalmat szerezni a testi természet megsegítéséhez, dőreségeink és ügyefogyottságunk szerény kiigazítójaként”.²³ Ezért a kultúra feltétele: „minden egyes egyén önmegismerése” és az „önmaga iránt érzett elégedetlensége”,²⁴ követve a kultúra alap gondolatát: „ki-ki mozdítsa elő magában és maga körül a filozófus, a művész és a szent megszületését, így véve ki részét a természet beteljesítésének munkájából”.²⁵ Az ezt nem vállaló ember „a lelke mélyén élő lustaság” miatt marasztalható el, mert „mindenki sokféle tehetséget kap a természettől. Mindenki van született tehetség, de csak kevesekben van elegendő szorgalom, kitartás és energia, és az emberbe nehéz is e tulajdonságokat belénevelni, hogy tényleg komoly tehetség legyen, vagyis azzá legyen, ami művekben és tettekben valósuljon meg.”²⁶ Az „emberfeletti ember” kialakulása tehát az akaraton múlik, a lehetőség minden emberben megvan. Eszerint Nietzsche nem az embert veti meg, hanem a szellemi restségét, ami akadályozza, hogy azzá legyen, ami lehetne, ha a tehetségét nem hagyná parlagon.

Ebből a szempontból nézve érthetőbbé válik Nietzsche álláspontja az erkölccsel szemben. A morál szerinte akadályozza az önállóságot, és „zsarnokságot jelent a természettel, de az ésszel szemben is”.²⁷ Ezért „természetellenes”, sőt kultúraellenes is, mert „minden felsőbbrendű kultúra a barbárok töretlen akarata rejének és hatalomvágyának hatására bontakozott ki. Az ő életösztöneikkel az erkölcs még természetes lehetett, s megadta az élet teljességét. Az életösztön megtagadása (vagyis az elszakadás az állati múlttól) azonban az erkölcsöt hamissá tette, az embereket pedig „erényes hazuggá”, képmutatóvá változtatta. Nietzsche szerint egyetlen útja van a gyógyulásnak: „minden érték átértékelése”, másképpen „újra szabni min-

den dolog értékét”.²⁸ Ez egyszerre feltételezi a rombolást és az alkotást. A rombolás egyenlő azzal, amit Nietzsche ajánl: „szétzúzni a régi törvénytáblákat”. Az alkotás a felszabadító akarat érvényre juttatása. Ám az emberek „az alkotót gyűlölik a legjobban”. Azt, aki „rég értékeket tör össze”. Szerintük ugyanis „törni=törvénytelen”.²⁹ Ezt azonban csak azok mondják, akik nem tudnak alkotni, a középszerűek, akik mindig a meglevőhöz alkalmazkodnak. Nietzsche róluk mondja: „zúzzátok össze a jókat és az igazakat”.³⁰

Nietzsche azonban saját programjában sem tud hinni, az embereket képtelennek tartja a megújulásra. Az „Így szólott Zarathustra” c. írását avval zárja, hogy „minden mindegy, semminek sincs értelme, a tudás megfojt”. A világ az örök visszatérésben örli napjait, lehetetlen benne minden érdemi változás.³¹ Az örök visszatérés persze nemcsak a reménytelenség megnyilatkozása. Van benne rejtett utalás arra, hogy a természethez való visszatérés, az ösztönök szabadabb kifejezése reményt adhat a megromlott kultúra és az elrontott történelem helyett valami másra. Az elsatnyult, elpuhult, a civilizációba belefáradt emberiséget „a kedvezőtlen körülmények közt élő erős ember” mentheti meg, akit az újjáéledő dionüszoszi kultúra „a mindenséggel egyé tesz”.³²

Az életfilozófia megalapozása

Noha ezek a nézetek már sok vonatkozásban jellemzőek az életfilozófiára, megalapozójának mégis inkább Wilhelm Dilthey-t szokták említeni. Róla írta Németh László: „A pozitivisták az életet akarták betörni a törvényekbe, ő a törvényt szabó ész akarja az élethez idomítani”.³³

Diltheynél az *élet* valóban kulcsfogalom, az élet nevében fordul szembe az ember létezésének természeti meghatározottságával. Szerinte a valóságnak kétféle megismerése lehet: az egyik természettudományi módszer, amely a dolgokat önmagukban méri, a másik szellemtudományi, amely az embereknek a dolgokhoz való viszonyából kiindulva ragadja meg azt, ami a gyakorlat számára lényeges. Ebben a viszonyulásban a dolgok objektivitása a vizsgálódó szubjektummal kapcsolódik össze. Eközben olyan összefüggések tárulnak fel, amelyek minden tapasztalatot és gondolkodást meghatároznak. Az összefüggések nem a valóságelemek objektív kapcsolódásai. Nem is a dolgoktól független transzcendens szférában keresendők. Tudatunk működésében és a gondolkodás formáiban, elveiben és fogalmaiban jelentkeznek.

Dilthey meggyőződése, hogy „minden, ami számomra itt van... tudatom ténye; minden külső dolog, nekem csak, mint a tudat tényeinek vagy folyamatainak kapcsolata van adva”.³⁴ A valóság *átélése* nélkül lehetetlen az élet megértése, mert képtelenek vagyunk behatolni a dolgok szerkezetébe. Az élmény intenzitásához azonban az is szükséges, hogy gyakorlatilag viszonyuljunk a dolgokhoz. Csak azt értheti meg a szellem, amit maga teremt. Már csak azért is, mert az élet állandóan változik, s a közvetlen élmény csak úgy tudja megragadni, ha érzékileg rögzített formát ölt, a belső szellemi tartalom tárgyiasul. A szellemi objektiváció így lesz az ember kultúrtörténeti léte. Dilthey fogalmazásában: „Csak az élet objektivációjának eszméje által pillanthatunk be a történelem lényegébe. Itt minden szellemi ténykedés révén keletkezett, és ennél fogva a történetiség jellegét viseli”.³⁵

Az egyén szellemi tevékenysége és a történelem kapcsolata még világosabban tárul fel abban a megállapításban, hogy a jelen tulajdonképp a múlttal egyenlő, benne ugyanis csak a meglevőt tudjuk felfogni. Ezért az ember itt csak passzívan veszi tudomásul a létezőt. Akkor válik a szelleme aktívvá, amikor felfedezi azt, aminek be kell következnie. Felismeréséhez *célok és értékek* kapcsolódnak, ezek előre mutatnak, a jövő képét vetítik elénk. A valósághoz fűződő élmény és annak történeti összefüggése azonban csak akkor alkot egységet, ha az ész helyére az életet állítjuk a maga totalitásában, és benne az érzelmek, akaratok irányulások,

képek és eszmények összességére építünk. A „teremtő individuum” ebből az irracionális élményből merít, amikor alkot. E folyamat öntörvényű, a természeti folyamatoktól eltérő. Az *egyének eltárgyasított szellemi élete* a kultúra. Ez azonban függ a társadalomtól. Mégpedig kétféle értelemben: egyrészt abban, hogy már az alkotó egyén is a közös lét képviselője, azé a közös lété, amely az egyének hasonneműségéből, „szenvedélyeik, hiúságaik, érdekeik” folytán kialakuló pszichikai kölcsönhatásaikból jön létre. Ezek teremtenek célösszefüggéseket a társadalom szellemi életéhez. A kultúra rendszerei az individuumok cselekvéseinek következetes egymásba kapcsolódásából származnak. Általuk jön létre olyan akarati egység, amely meghatározza, mi marad fenn a történelemben. Ami nem igazodik ehhez az összefüggéshez, feledésbe merül. Így a szabad egyéni alkotó tevékenységet a közösség szabályozza, és ez a hatalom szervezeteiben érvényesül. Az intézmények meghatározzák, mi terjedhet az emberek között. S jóllehet a társadalom külső szervezete ekként hat a kultúrára, mégis hagy bizonyos játéktérrel az egyének önálló ténykedésének.

Az egyén alkotó szabadsága és függése Dilthey szerint az egyes rendszereken belül eltérő. A művészet és a tudomány olyan mértékben önálló, hogy alapvonatkozásaikban kifejezhetők a társadalom külső szervezeteinek figyelembe vétele nélkül. A nyelvben és a vallásban már hatnak a társadalom tagolódásai, a történelem áramlatai és a természet feltételei. Az erkölcsnél egyenlő mértékű a kulturális és a társadalmi hatás, bár e két tényező külön-külön hat. A jogban az egység teljes, a jogtudat szerves kapcsolatban áll a jogi gyakorlattal. Ez azért lehetséges, mert a jog olyan célösszefüggés, ami „a jogtudaton, mint tartósan ható pszichológiai tényen alapul”. S minthogy ez nem elméleti, hanem „akarati tényállás”, átvezethet a dolgok világába, ahol már a külső szervezetet létrehozó akarati egységek érvényesülnek. Dilthey következtetése: „A társadalom minél régebbi állapotára megyünk vissza... annál világosabb a tényállás: az individuumok egymásra és a dolgokra vonatkoztatott hatalmi szférái ezen individuumok társadalombeli funkcióival, ennek megfelelően a társadalom külső szervezetével összefüggésben méretnek ki.”³⁶

Bármilyen legyen is az egyén és a kultúra helyzete az egyes rendszerekben, Dilthey szerint a társadalom mindenütt ad bizonyos önállóságot, ezért a kultúra kutatásának elsősorban pszichikai és pszichofizikai alapokon kell kiépülnie. E nélkül a szellemi élet és annak tipikus különbségei meg nem érthetők. Dilthey mégis figyelmeztet a pszichológiai nézőpont korlátozottságára: az ember individualitását csak a másokkal való összehasonlításban lehet megérteni. Ugyanez érvényes az objektívált kulturális javaknál is. Probléma azonban, hogy e javak egy másik ember tevékenységének eredményei, a kultúra termékeit megérteni akaró ember viszont csak azt foghatja fel, ami a tudatában már eleve megvolt. Tehát e szubjektum-objektum viszony nem tudja az embert mássá tenni, magasabb szintre emelni. A probléma megoldását a történelem kínálja. Már az egyén tudatában is megjelennek a múlt emlékei, ezért a gondolkodás kapcsolatot teremt a különböző időegységekben történt események között. A kultúra alkotásai is ilyen időintervallumokat őriznek. Ha képesek vagyunk átélni egy mű tartalmát, akkor képesek lehetünk önmagunk élményén keresztül megérteni a történelmet is, ami Dilthey szerint lehetőséget ad önmagunk mélyebb megismerésére is. „Arra a kérdésre, hogy mi az ember – írja – csak a történelem adhat választ”.³⁷ A történelem azonban e felfogás szerint nem egyéb, mint a tudat aktív mozgásának, alkalmankénti feltöltődése bizonyos tartalmakkal. Tehát csak kerete, formája az egyéni tevékenységeknek, anélkül, hogy ezeket átfogó objektivitása lenne. Ez szükségszerűen következik abból a meggyőződésből, hogy az egyes individuumok érzelmi, akarati kölcsönhatása termeli ki a történelem célösszefüggéseit és benne a kultúra rendszereit.

Az objektum-szubjektum ellentmondása

Georg Simmel kultúrán az *élet átszellemesített formáit* érti, olyan természeti csírák és energiák átszellemesítését, amelyek az értelmes befolyásolás hatására túljutottak természetes korlátaikon. A megművelt természetet, az átalakított anyagot emberi munka eredményeként említi, ennek ellenére nem a tevékenységet tekinti döntőnek, hanem a velejáró szellemi hatást. Szerinte ez olyan változásokat idéz elő, amelyek a természeti tárgyban lehetőségként ugyan megvoltak, de önmaguktól meg nem valósulhattak. A lehetőséget a szellemi hatás azzal képes realizálni, hogy *formát* ad neki. E szellemi befolyásolással önmagunkat is műveljük, mert kifürkesszük a dolgok titkait, s ennek következményeként a természetes fejlődésüknél tisztább, világosabb formában ábrázolhatjuk azokat. A tökéletesebb forma *autonóm eszményt* fejez ki, segítségével a tárgyakat lényegibb jelentésükre lehet hozni. Az így létrejövő teljesítmények „építőköveivé válnak annak a folyamatnak, amelynek során az emberi lényeg természeti állapota fölé emelkedik”.³⁸

A folyamat alakulását Simmel a következőképp magyarázza. Az ember szellemi alkotásában mindig megjelenik valami magasabb rendű, tökéletesebb, ami meghaladja a szubjektumát. Ez részben az individuumok összesűrűsödő akaratából, intelligenciájából keletkezik, részben pedig olyan viszonylatokat, hangsúlyokat, értékeket és szellemi jelentéseket hoz felszínre, amelyek az alkotás „*immanens fejlődésének logikájából*” következnek. A kultúra mindig ezek szintézise, részelemeinek egysége. A szintézis azonban lezár egy folyamatot, megszünteti az alkotóerő mozgását, s amikor formát ölt, rögzíti és megmerevíti azt. Olyan ez, „mintha a lélek teremtő mozgása tulajdon termékeibe pusztulna bele”.³⁹ Úgy látszik, ez kikerülhetetlen ellentmondás. Az élet tartalmának kifejezési formát kell találni, tárgyasult állapota azonban idegen lesz sok ember számára.

Simmel megállapítja, hogy hallatlan fejlődés mutatkozik a kultúra objektívált eredményeiben, de hozzájuk képest az egyének kultúrája mindinkább elmarad. Az ellentmondás kifejeződése, hogy nyelvünk egyre több olyan képzetet, fogalmat, szólást használ, amelyet valójában nem is értünk, csak kész fordulatokként vesszük át azokat másoktól. Jóllehet a nyelv egyre kifinomultabb, árnyaltabb, gazdagabb kifejezési lehetőségeket kínál, az egyének beszéde „egyre pontatlanabb, méltatlanabb és közhelyszerűbb”.⁴⁰ Hasonló helyzet alakul ki a munka közben használt gépeknél, amelyekkel a munkás úgy dolgozik, hogy a működési elveikkel nincs tisztában. A kultúra objektív tartományában rengeteg szellemiség raktározódik el, ennek azonban csak a töredékét hasznosítja az individuális szellem. A tárgyi kultúra folyton gyarapszik, az egyének szelleme viszont alig, és kevésbé gyorsítható módon követi. „A szakadék állandóan növekszik”.⁴¹ Kimutatható ez a nevelési eszmény változásán: a 18. század még az egyén belső értékeinek fejlesztésére törekedett, a 19. viszont már az egyéntől függetlenné vált objektív kultúra elsajátíttatására. Az eredmény pedig egyre jobban elmarad a kívánattól.

Miért nem követi a lélek kibontakozása a tárgyak átszellemesítését? Miért keletkezik az a látszat, hogy *a tárgyi kultúra saját erejéből és saját normái szerint fejlődik*? Simmel ezekre a kérdésekre így felel: „Számptalan nemzedék munkája fekszik a nyelvben és az erkölcsben, a politikai alkotmányban és a vallási tanokban, az irodalomban és a technikában”.⁴² Tehát a tárgyivá vált szellem történelmileg fejlődik. Az objektíváció feltétele „az elméleti előfeltevések ideális birodalma”, amely a tárgyi lét számára normaként adódik. A valóság és a lehetőség így kettősségben jelentkezik egymás mellett, mégpedig úgy, hogy a valóság a lehetőségnek csak részleges megvalósulását adhatja. Az objektív kultúra termékei ezért *eszményi egészek* csak akkor válhatnak, ha az egyéni tudat ismét aktualizálja azokat. Így történik meg, hogy az emberi nem szellemi munkája által felhalmozott készletből nyerjük ugyan életünk tartalmainak túlnyomó részét, azok mégis csak az egyén szellemi, tudati tevékenységével válnak

valósággá. Az objektív kultúrában rejtőző tartalmakat ezért úgy kell felfogni, mintha arra várnának, hogy az egyéni szellemek megvalósítsák őket, igazságukat, értéküket utólag igazolják.

Simmel problémája tehát az eszményi cél, norma és a tárgyi valóság dualizmusa, részben az alkotás tökéletlensége, részben az elsajátítás lehetetlenné válása miatt. Erre a *tevékenység individuális jellegének eltűnésével* ad magyarázatot. A fokozott specializáció következménye, hogy a termék értelme már „nem a munkás lelkéből fakad, hanem a máshonnan származó munkásokkal való kapcsolatából”. E töredékes jelleg miatt „hiányzik belőle a szellemiség azon lényege, amely különben olyam könnyen beleérezhető a munka termékébe, ha az, mint egész egyetlen ember műve”.⁴³ Ennek következtében a termék elfordul a szubjektumtól, anonimmá válik, *önálló élete* lesz. Minél tárgyibb és személytelenebb, annál inkább lesz sok ember számára használatra megfelelő, annál inkább lesz alkalmas arra, hogy tömegmerekben állítsák elő, tömegcikk legyen. Simmel itt a munka elidegenedésének problémáját kapcsolja a kultúrához. Szól a munka megosztásáról, a munkaerő áruvá válásáról, a termelők és fogyasztók elválásáról. Felfogása szerint a teljesítmény mindkét réteggel objektív tényezőként áll szemben, mert a termék már nem egyetlen személy munkájának az eredménye. „A modern embert minden oldalról személytelen dolgok veszik körül, s így egyre jobban megbarátkozik egy teljesen individuum-ellenes életmód gondolatával... A kultúra tárgyai mindinkább *önmagába zárt világgá* növekednek, ami egyre kevesebb ponton érintkezik a szubjektív lélekkel, annak akaratával és érzéseivel”.⁴⁴

Simmel szerint tehát a tárgyasulás azért vezet elembertelenedéshez, mert nem marad egyéni, hanem együttműködést feltételez. A társadalmi gyakorlat szükségszerűen felszámolja az egyén önállóságát, szabadságát, e két tényező kibékíthetetlen ellentmondásban van egymással. Simmel szavaival: „Ma mind az anyagi, mind a szellemi tárgyak önállóan mozognak, nincs szükségük személyes hordozóra vagy szállítóra. A dolgok elváltak az emberektől”.⁴⁵ A bizonyító erejű példa a közlekedési eszközök fejlődése és az automata. Az utóbbi kétségtelenül önmozgást végez, de nem az embertől függetlenül. Emberek tervezik, készítik, programozzák, ellenőrzik, javítják a munkafolyamat önállósága ellenére is. Ha azonban az egyéni készítés megszűnését azonosnak vesszük az embertől való elszakadással, akkor nyilvánvaló, hogy az eszközöket sem lehet másképp nézni, mint dehumanizáltságukban, amelyben az emberi közvetítések és kapcsolatok kiküszöbölődnek.

Simmel másik példája a fentiek illusztrálására a *divat*. Elismeri ugyan, hogy a divatban a társadalmi elkülönülés és a meghatározott réteghez való tartozás szándéka fejeződik ki, de szerinte a divat változásai a 20. század elején sajátos ritmust vettek fel, ez „önálló mozgásként jelenik meg, objektív, saját ereje révén fejlődő hatalomként, amely minden egyes egyéntől függetlenül járja a maga útját”. „A divat egyre kevésbé utal az egyénre, az egyén pedig a divatra: a divat tartalmi önmagukba zárt világgént fejlődnek”.⁴⁶ Simmel szerint a művészeti stílusok is ilyen utat járnak be. Változásaikban személytelen erők hatnak, az életet kifejező formák saját normáik szerint alakulnak, függetlenné válva alkotóiktól, s egyre kevésbé érthetővé, követhetővé a művészetet befogadni akarók számára. E helyzet következménye lesz, hogy „a személyiség már nem talál helyet képességei és akarata kifejeződésére”.⁴⁷

Elkerülhetetlen tehát a szakadás a szubjektív és objektív, a szellemi és anyagi tényezők között. Sőt, a tárgyasult szellemi javak egysége sem található meg így. Simmel ki is mondja: „a szellemnek... nincs szüksége arra az egységre, amely nélkül nem létezik lélek. Úgy tűnik, mintha a szellemi tartalmak szétszóródva lennének jelen, s csak a lélek hozná egységbe őket, körülbelül úgy, ahogyan az élettelen anyagot az organizmus, s az organizmus életének egysége vonja be hatáskörébe”.⁴⁸ A szellemi tartalmak széttöredezettsége és a szubjektív lélek egységteremtő ereje láthatóan nem más, mint a megosztott munka és a személyesen végzett

munka ellentétének párhuzama. Ahogy ott Simmel megállapította: „ha... az objektív mű igen sok személyiség egyes oldalait olvasztja magába” és „objektíve az egyén lehetőségeit meghaladó fejlődési lehetőségeket biztosít, akkor ez annak a tökéletességnek az elvesztésével is együtt jár, amely éppen akkor valósul meg, ha az energiák egyetlen szubjektumban szintetizálódnak”.⁴⁹ Fölvehetnénk, hogy a részenergiák szintetizálódása nagyobb eredményt hozhat, mint egyetlen ember energiáinak teljessége. Simmel elismeri ugyan, hogy saját korában a jelentős dolgok már nem az egyének, hanem a tömegek révén történnek, de ezt visszaesésnek látja, mert „a termékben annál kevesebb lélek lesz, minél több lélek vett részt előállításában”. Ugyanis „összehasonlíthatatlan értékkel rendelkezik az a személyes egység, amelyre a tudat a dolgok objektív szellemi értelmét hozza; csak itt érintkeznek e dolgok egymással, itt találkozik az élet és energia, csak itt fejlődik ki a kedély azon sötét fényű hősugara, amely számára a tisztán tárgyilag meghatározott eszmék nem rendelkeznek sem hellyel, sem szívvel”. Az eltárgyasult szellemiségbe előállítója képtelen belevinni saját személyiségét, nem tudva abba beleélni magát, minthogy hiányzik lelkiségének ez a formája, – ez adja meg Simmel szerint a kultúra mechanikus jellegét, és ez váltja ki az individualista és elmélyült szellemű emberek ellenállását a kultúra „haladásával”.⁵⁰

Nem mindegy persze, hogy az objektív „saját törvényszerűségekkal rendelkező hatalmak” határozzák meg a fejlődést, vagy „a lélek mintegy úr a saját portáján, s legalább a nagyság, értelem és ritmus szempontjából harmóniát képes teremteni a belső élet és aközött, amit ebbe személytelen tartalomként fel kell vennie”.⁵¹ Simmel reménytelennek látja ezt; *a kulturális tartalmak* „a természeti összefüggések képét öltik”, s „az élet valamennyi dologi tartalma egyre dologibbá és személytelenebbé válik, a nem dologiasítható maradvány viszont annál személyesebb, az Én annál vitathatatlanabb sajátja lesz”.⁵² Ez a kettősség a 20. század megoldhatatlan problémája, magába foglalva azt is, hogy az egyén választhat az anyagi gyarapodás igénye és olyan szellemi élet között, amely egyúttal a másoktól való elkülönülést, az elmagányosodást jelenti.

Simmelnek ezek a gondolatai „A pénz filozófiája” c. könyvében találhatók. A „Filozófiai kultúra” c. írásában hasonló megállapításokat találunk. Az ember nem tud a természetbe illeszkedni, mert elszakad tőle, amikor erőszakosan szembeállítja magát vele, és ezzel szünni nem akaró ellentétet állít fel a szubjektum és az objektum között. Ez az ellentét a szellemben belül is kialakul. „A szellem számtalan alakulatot hoz létre, amelyek sajátos önállóságban élnek tovább, függetlenül attól a lélektől, amely alkotta, ahogy attól is, amely elfogadja, vagy elutasítja ezeket”.⁵³ Ennek következménye, hogy „a megszilárdult lét formája” szembehelyezkedik a szubjektív lélek változó feszültségeivel. Köztük található a *kultúra* eszméje. Ezt Simmel úgy summázza, hogy ez „a lélek útja önmagához”. A benne nyugvó feszítő erőnek köszönhető ez a fejlődés, tehát a művelődés az egyén belső tökéletesedése. Az élettelen dolgok csak a jelenben léteznek, az élő a jövőjét „előre megmintázottsággal” bírja. Simmel szerint a személyiség „egy olyan, láthatatlan vonalakkal előre megjelölt képet hordoz magában, mint lehetőséget, amelynek a realizálásával... teljes valóságra jut”, „egy önmagával adott ígéret beváltására”.⁵⁴

Ebből természetesen következik, hogy minden emberben más utat jár be a fejlődés, továbbá az, hogy a tudás és a képesség részleges kiművelése mindaddig nem jelent műveltséget, amíg „az előre megjelölt képet” be nem váltja. E két következtetés szükségképp egybe is fonódik: a kultúra bármely részének elsajátítása csak akkor járul hozzá a műveltséghez, ha jelentősége van a személyi fejlődésben. Fogalmazhatnánk ezt úgy, hogy a kultúrából csak az válik bennünk műveltséggé, ami visszhangot ver pszichikai apparátusunkban, hat reánk, beépül a tudatunkba, magatartásunkba. Simmel ennél merevebben ítél: hangsúlyozza, „csak annak a jelenséggé fejlődéséről lehet szó, ami a személyiség csiraerőiben meg van alapozva, eszmei tervként önmagában mintegy leskiccelve megvolt”.⁵⁵ Jóllehet Simmel a *szubjektum aktivitását*

tartja döntőnek, szükségesnek látja a külső hatást is a személyiségfeletti objektívációk formájában. Ezek: a *művészet*, az *erkölcs*, a *tudomány*, a *vallás*, a *jog*, a *technika* és a *társadalmi norma*. Simmel viszonylag széles kultúra-fogalmat használ, ide sorolja a szellemi szférákon kívül „a célszerűen megformált tárgyakat”, s a társadalmi kapcsolatok szabályait is. A szubjektum-objektum viszonyt azonban ellentmondásosnak látja. A kultúra paradoxona, hogy a szubjektív lélek, amely a maga tökéletesedésére törekszik, saját erejéből csak ezeket a tőle idegenné vált formákat tudja elérni. Ezáltal a kultúra a szubjektív lélek és az objektív szellemi termék találkozását feltételezi, miközben az emberi tevékenységek vagy befejezhetetlenek maradnak, vagy ha befejezettek, „újra és újra szétfosló hidakat” építenek a szubjektum és az objektum közé. E folyamat ezért soha le nem záruló. Közben a szellem „egy önmagába irányuló mozgáshoz van láncolva, egy olyan körben, amely csupán érinti a létet”. „Amikor a szellem... be akar a létbe nyomulni, törvényeinek immanenciája újra visszarántja őt saját, önmagába zárt forgásába. A szubjektum-objektum mint kölcsönösség fogalmának a képzésében, amelynek mindegyik tagja csak a másikban találja meg saját értelmét, benne rejlik már a végső, merev dualizmus leküzdésének vágya és előlegezése”.⁵⁶

Az ellentmondás leküzdése eszerint a *dualizmus felszámolása* lenne. A probléma megoldását azonban Simmel csak a véglegesen nyugvó állapotban tudja elképzelni, a mozgás számára nem más, mint a probléma megoldhatatlanságának a bizonyítéka. Csakhogy ezzel önmagának mond ellent, hiszen ha az élet a szubjektum állandó belső aktivitása, akkor ennek megszűnése az élet megszűntét jelentené. Nem véletlenül mondja Simmel a *szellem objektíválódását* zsákutcának. Egyrészt azért, mert az objektumhoz fűződő kapcsolatában a szubjektumnak „el kell hagynia szubjektivitását”, másrészt azért, mert a végtelennek tetsző belső fejlődéssel szemben a művekben lezárt, rögzített, megmerevedett tartalmak állnak. Ad-e vigaszt ebben az, hogy a szubjektum a dolgok megalkotásával kielégül, s hogy az alkotásait akarata és intelligenciája, valamint más individuális erői megnyilatkozásaként értékesnek tartja? Simmel úgy véli, erre csak akkor lehetne igennel felelni, ha a szellemi termékek az elsajátításban újra szubjektívvá válnának. Ebben a folyamatban a befogadó szubjektum kiszabadítaná a művekből a beléjük varázsolt értéket, így megállapítható, hogy az objektumok mindig „csak a pszichikai szubjektumban való továbbélésben” találják meg értéküket. Azaz a kulturális folyamat sajátossága „egy szubjektum objektívvá és egy objektum szubjektívvá levésében” ragadható meg.⁵⁷

Ebben az összefüggésben Simmel számára magától értetődő, hogy „minden értelem, érték, jelentőség” a szubjektumból ered, annak ellenére, hogy az értékke váláshoz a szellemnek materializálnia kell. Olyannyira, hogy az értéket végül csakis az objektívvá vált tárgyak és normák tartalmazzák, és azok közvetítik, „a tovatűnő személyes történetnek”. Éppen ezért „a kultúra az egyéni tökéletesedésnek olyan módját jelenti, amely csak egy személyiségfeletti, valamilyen értelemben a szubjektumon kívül elhelyezkedő képződménynek a befogadása és felhasználása által valósulhat meg”.⁵⁸ Kultúrává tehát csak az válhat, amit valaki a *szubjektív fejlődés és objektív szellemi érték összekapcsolásával* hoz létre. Akár az egyik, akár a másik hiányzik, nem beszélhetünk kultúráról.

Van azonban Simmel szerint ennek az egységnek olyan vonatkozása, amely a szubjektumból eredő aktivitást mégis csak befolyásolja az objektív szellem felől. Ha egyszer már létrejött a jog, az erkölcs, a művészet, „többé már egyáltalán nem rajtunk múlik, milyen egyedi alakzatok bontakoznak ki belőlük”. Ezek új elemeit, termékeit létrehozva és befogadva „egy eszmei szükségszerűség vezérfonala mentén haladunk”, és ugyanez történik a vallással is, amikor „a saját immanens logikája által meghatározott utat járja”.⁵⁹ Simmel itt elismeri, hogy a kulturális fejlődés végső soron mégis csak az objektív körülményektől meghatározott, még ha ez számára nem is a társadalmi viszonyokból vezethető le, hanem a szellemi lét addig kialakult eredményeiből. E külső hatás és a személyiség belső hajlamai és normái között –

véleménye szerint – „éles súrlódások keletkeznek”, miközben az Én e külső eszmei világgal „nem óhajt egybe esni”, A külső normatív világ magába akarja zárni, és formálni akarja őt, közben az egyén önmagából, mint központból kiindulva értelmezi a világot, és ezt a szubjektivitást fenn is akarja tartani. Itt Simmel ismét felidézi azt az ellentmondást, amit „A pénz filozófiája” c. könyvében már kifejtett. A munkamegosztásba besorolt egyénekre utalva kijelenti, személyes tartalmaik elemei a megszervezett közös munkában úgy tevődnek össze objektív valósággá, hogy abban már nem az egyének individuális akarata és formaadási szándéka érvényesül. Elismeri ugyan, hogy minden személyes tevékenységben van valami átvett, idegen elem, amit nem mi teremtettünk, de ez a személyes műben elenyésző hányad, míg az együttműködéssel létrehozott termékben már döntő módon meghatározó. Ezekben már a tevékenység technikai logikája érvényesül, „gyakran az alkotók akaratahoz, vagy személyiségéhez fűződő majd minden vonatkozás nélkül”.⁶⁰ A technika saját tárgyi logikájának megfelelően fejlődik, s tér el attól, hogy a tevékenységben résztvevők személyes fejlődését szolgálja. Az ember e fejlődésnek pusztán hordozója lesz; *kultúrát teremt anélkül, hogy maga kulturáltabbá válna*. Simmel szerint „ebben áll a kultúra tulajdonképpeni tragédiája”.⁶¹ S mivel a termelés tömegesedik, a modern ember „számtalan kulturális elemmel van körülvéve, amelyek neki nem jelentéktelenek, de a legmélyebb értelemben nem is fontosak; ezek tömegességükben nyomasztóak, mert az ember nem tud minden egyes kulturális elemet belsőleg asszimilálni, de nem képes ezeket egyszerűen megtagadni sem, mert ezek mondhatni potenciálisan az ő kulturális fejlődésének szférájába tartoznak”.⁶²

A kultúra és a civilizáció ellentéte

Az életfilozófia pesszimizmusát Oswald *Spengler* tágította egyetemessé. Egyrészt azzal, hogy a kultúra már említett ellentmondásait az emberi lét egészére kiterjesztette, másrészt pedig azzal, hogy ezt az antagonizmust a világtörténelem mozgatójává tette. S amit Simmel élet és forma, lélek és szellem, szubjektív és objektív kultúra szembenállásaként tárgyalt, azt ő a természeti törvény kérlelhetetlen érvényesülésével magyarázta. Ehhez azt a szemléletet alkalmazta, ami már Nietzsche-nél is megjelent: a biológiai alapon álló irracionizmust. Ám amíg Nietzsche csak analógiaként kapcsolta össze az állati és emberi létet, *Spengler biologizmusa egész történelem-felfogásának alapja* lett. A történelem mozgatója szerinte az ösztönös akarat, benne azonban *nincs fejlődés, csak változás*, ahogy a *sors*, a *végzet* meghatározza. A történelemnek ezért nincs is célja, nincs előrehaladása, ennek ellenére van határozott alakulása, ahogy a szerves létnek is vannak életszakaszai: a belőle kiemelkedő kultúra születik, virágzik, hervad, majd elhal. Ezután a lét átmegy a mozdulatlan történetietlenségbe, míg valahol új kultúra születik, és abban is lejátszódnak ugyanezek a változások. Anélkül történik meg ez, hogy ez a kultúra tovább vinné az előző eredményeit. A kultúrák elkülönülnek egymástól, útjuk önmagába zárt. *A történelem tehát örökös ismétlődés*, az életet nem emeli magasabb szintre.

A felvilágosodás a történelmet a természetből való kiemelkedésként fogta fel. *Spengler* megfordítja a sorrendet, szerinte „a történelem az eredeti, a természet pedig a kései, csak az érett kultúrájú ember által elgondolható világforma”.⁶³ Magától értetődő, hogy ebben a megjegyzésben a „természet” fogalma eltér a szokásostól. Ha *Spengler* álláspontja, hogy a természet a kultúrához képest későbbi, akkor ez azt jelenti, hogy nála a természet az ember által már átalakított természettel azonos. A természet eszerint a tudat terméke, a kultúra viszont „minden múlt és jövő világtörténelmi ősjelensége”.⁶⁴ A kultúra az, ami *időbeli kiterjedést* ad az emberi létezésnek, a természetben ezzel szemben *térbeli változások* vannak. (Ez már a természet egészére vonatkozna?) Itt oksági törvények hatnak, a történelmet viszont

a sors irracionális ereje irányítja. Megértéséhez Spengler szerint nem alkalmas a tudományos megközelítés, ezzel csak a természet magyarázható. A történelmi jelenségek felfogásához költői ihlet kell, az organikus élet megnyilatkozásainak átélése. Noha így jelentős szerepe lesz a szubjektivitásnak, Spengler tagadja, hogy a történelemben bármilyen érdeket érvényre szabad juttatni. Úgy véli, az ihletett beleélés ellenére is objektivitással lehet szemlélni a történelem alakulását, mert felfedezhető benne annak *morfológiája* (alakтана).

Ezt a módszert fiziognómiainak nevezte, jelezve, hogy egy élő szervezet külső formáit vizsgálja. Így jut el oda, hogy formai hasonlóságok alapján von le következtetéseket, és határolja el egymástól a történelem periódusait. Szerinte a történelmi életfolyamat szakaszai „kikerülhetetlen szükségszerűséggel követik egymást”, a sors nem enged eltérést „a születés, növekedés, ereje teljébe jutás, virágzás, hanyatlás” rendjétől. Amikor a különböző kultúrák formai hasonlósága alapján konkrét eseményeket említ, e fokozatosság bizonyítékait keresi, hogy igazolja annak érvényét. Az úgynevezett „*homológ*” *események* ugyanazokat a jelentéseket hordozzák, és azt jelentik, hogy az egyes kultúrák „*egyidejűségben*” vannak. S minthogy a történelemben bőven lehet találni ilyen egyezéseket, kijelenthető, hogy az egyik kultúra ugyanolyan stádiumokon megy keresztül, mint a másik, megfeleléseik e sablonos folyamat azonos funkciót szolgáló elemei. Ennek alapján felállítható a világtörténet modellje: a kultúrák sorsa, hogy átmeneti fejlődés után kimerüljenek, és megszűnjenek. Eltűnésük oka, hogy *civilizációba mennek át*, irracionális tudatukat racionálissal, szerves létüket szervetlennel cserélik fel. A civilizációban „az élet szervetlenné lesz, és az értelem gyámsága alatt lélektelen”. Ezért a civilizáció „*a kultúra kikerülhetetlen végzete*”, a kultúra pusztulásának előjele. S minthogy a civilizáció kibontakozását az ember sietteti, hogy az anyagi szükségleteit magasabb szinten elégítthesse ki, az emberiség maga idézi elő kultúrájának pusztulását, hogy „történelme minduntalan visszatérjen a történelmietlenségbe, az őskor primitív ütemébe”.⁶⁵

Spengler nyolc teljesen érett kultúrát sorol fel az emberiség történelmében: a kínait, a babilóniai, az egyiptomit, az indiait, az antik görög-római, az arabot, a mexikói mayát és a nyugati, amin Nyugat-Európa és Észak-Amerika kultúráját érti. Mások beérésük előtt megrekedtek, és elhaltak: ilyen a perzsa és a hettita. Egy keletkező kultúrát is említ: az orosz. A nyolc kultúrából szerint már csak egy él: a nyugati, de ez is hanyatlik, és a 20. század végére eltűnik, *új barbárság* váltja fel. „*A Nyugat alkonya*” c. könyvében tárja fel e folyamat tüneteit. Számítása szerint ez a kultúra az időszámítás kezdete után 1000 körül született, s ahogy más kultúránál történt, itt is a rendi társadalom volt születésének a táptalaja. Spengler a nemesség szerepét tartja pozitívnak. E társadalmi réteg teremti meg a kor eszméit, a gazdasági élet alapjait pedig a parasztság. Spengler bizonyos fókig jogosan köti *a kultúra kezdetét a földműveléshez és a letelepült életmódhoz*, ha ez nem is a kultúra kezdetét, csak a magasabb szintjét hozta magával. Szerinte a nomád pásztorkodásból a földművelésre való áttérés az állati állapotból a növényibe való átlépést jelentette. S ebben nemcsak a növénytermesztésre utal, hanem az életmód földhöz kötöttségére. Figyelmet érdemel Spengler meggyőződése, mely szerint a növényi lét magasabb rendű, mint az állati; ebből következik az, hogy elutasítja az evolúciót, amely a biológiai lét egyre magasabb szintű szerveződését az ellenkező irányú átalakulásban ismeri fel.

A történelmi változások következő szakaszát Spengler a *városok kialakulásában* jelöli meg. A városi életforma jellegzetes alakja a kereskedő, aki nem termelő, és hatására „a javakban való gondolkodás helyébe a pénzben való gondolkodás lép”.⁶⁶ Az anyagiasság fokozódása már a civilizáció jele, „amelyben a hagyomány és a személyiség elvesztették közvetlen érvényességüket, s minden eszmét előbb pénzre kell átgondolni, hogy megvalósítható legyen”.⁶⁷ A polgárosodásban a rendi életet pártok váltják fel, valójában azonban a különbségük állandóságát, valamennyi a liberalizmus talaján áll. A szabadelvűség tagadja a társadalmi

különbségeket, s a demokratizmust hirdeti. Ez kezdetben „a szellem uralma alatt áll”, később a pénz hatalma „a legvaskosabb szellemi rabszolgaságot” teremti meg. Csak látszatszabadság van, bizonyítja ezt a sajtó hatalma: az lesz az igazság a tömeg számára... amit naponta olvas és hall”.⁶⁸ A sajtó a közvélemény alakításában nagyhatalmi szerepet tölt be. És ez csak előjátéka egy új korszaknak, a *cezarizmus*nak, amelyben eltűnnek a politikai pártok, és a hatalmat az uralkodók „korlátlan hatalmi akarata” veszi át. Ahogyan ők teljhatalmat szereznek, és elnyomnak mindenkit, úgy hat a civilizálódás másik tipikus életformája: a *világváros*. Ez „a történelem lényegét szippantja magába”, és közben kizsákmányolja az ország más részeit, elsősorban a vidéket, amely élelemmel látja el. Ezért a világváros lakói élősdiak, gyökértelen szellemi nomádok, akiknek nincsenek hagyományaik, csak formátlanul hullámló tömegben élnek. Vallástalanok, értelmesek és terméketlenek.

Ellentmondásos megállapításnak tetszik, hogy a világvárosok lakói kultúraellenesek és értelmesek. Spengler szerint azonban az értelem – vagyis a racionális gondolkodás – nem tartozik a kultúrához, az a civilizáció terméke. Szerinte éles ellentét van a lélek és az értelem között, és ez az ellentét az emberi kapcsolatokat is meghatározza. A világváros a „haza” helyett a kozmopolitizmust (a világpolgárságot), az ösöktől ránk maradt szokások tisztelete helyett a tárgyilagosságot, a szív vallása helyett a tudományos vallástalanságot, az állam helyett a társadalmat, a szerzett jogok helyett természetes jogot jelent. A világváros lakói a kultúrának csak fogyasztói, ez mutatja a legélesebben azt, hogy a civilizációban minden a pénz hatalmába kerül. Spengler bírálata a *kapitalizmus ellentmondásait* sorakoztatja fel, amikor a válságtünetekről ír. Bírálata azonban a múlt felől támad, a falusi életmódot eszményíti. A változást mégis visszafordíthatatlannak látja, ezért a bomlás láttán démonikus erejű víziókban állítja elének a kultúra pusztulását. A világvárosok egy ideig újabb és újabb emberáradatot szívnak magukba a vidék lakóiból, hogy felfrissítsék az életüket. Ez az utánpótlás azonban egy idő után kimerül. A kimerülés jele abban is megmutatkozik, hogy a városi lakosság egyre kevésbé vállal gyermekeket. Szörnyű elnéptelenedés következik be, kihálnak a falvak, a kisvárosok, végül a hatalmas metropoliszok is üresen maradnak. Kötömegeik között csekély számú, elsilányult, vértelen, harcias ösztönök híján való, máról holnapra élő lakosság tanyázik.⁶⁹ A zsarnoki hatalom következményeként háborúk véget nem érő sora jön: „népek, országok esnek véres áldozatul, de mit sem számítanak a démoni hatalomvágy előtt”. A cezarizmusban eltűnik az erkölcs, az igazság, az emberszeretet, az ésszerűség. A civilizáció kimerül lelkileg, fejlődésre képtelenné válik, az élet állandósul, és „a történelem-nélküliség mozdulatlansága” következik be.

Spengler a civilizációba való átmenetben a *gépi technika* jelentőségét hangsúlyozza. A technika fogalmát azonban sajátosan értelmezi. Szerinte a technika célja nem gépek és szerszámok előállítás, hanem „az egész élet taktikája, a harci eljárás legbensőbb formája, ami egyértelmű magával az élettel”. Tehát a tárgyak felhasználását célozza. Nem a tárgyat jelöli, hanem „a célratörő tevékenységet”.⁷⁰ A technika fogalmának az eszközről a tevékenységre történő átvitele szellemes megoldásnak látszik, élettelibbé, gyakorlatiasabbá teszi a fogalmat. Spengler azonban a tevékenységben nem a munkát tartja lényegesnek, hanem annak hasznosítását a természeti erők felhasználásában. Így jut el ahhoz, hogy ezt már az állatoknál is megtalálja, különösen a ragadozó természetű húsevőknél, azok mozgékonyak, járatosak a harcban és a cselvetésben, szemük ki tudja jelölni a célt, perspektivikus látásmódjukkal érzik a fölényt és a hatalom tudatát, nekik „zsákmány a világ”.⁷¹ Az embert ugyanilyen *ragadozó természetűnek* tartja, alapvető sajátosságának, hogy hatalomra, birtoklásra tör, mindenkinen ellenséget lát. A tulajdon az a birodalom, amit „kiharcolt, megvédett, megtartott”, ez lett az emberi élet értelme.

Ebben a gondolatsorban a célkitűző tevékenység nem az emberi munka sajátossága, az Spengler felfogásában az állatok zsákmányszerzésére is jellemző. Csakhogy ez utóbbi

biológiai készítés hatására történik meg, míg az emberi cselekvés főleg tudatos. Ebből következik, hogy míg az állatok viselkedésében a cselekvés motívuma és célja egybeesik, az embernél ez nem azonos, a cselekvést kiváltó ok és az elérendő cél más lehet. Ez nem egyszerűen azt jelenti, hogy az állat ösztönösen cselekszik, az ember pedig tudatosan, vagyis tudja, hogy mit mért tesz. Azt is jelenti, hogy az emberi cselekvésben *a cél a megvalósulásához szükséges helyzettől függetlenül is megjelenhet*, sőt az esetek nagy részében ez így is történik. Ezért az állatoknál célszerűségről beszélni nem lehet, legfeljebb akkor, ha a cél fogalmát a cselekvés elérendő eredményére szűkítjük, leválasztva arról, ami a tudatban előzetesen kialakítható tervként megfogalmazódhat. Ebből persze nem következik, hogy az ember mindig megfontoltan cselekszik, előzetesen számításba véve az eredményességhez vezető tevékenység módját és várható hatását. Amikor Spengler azonosítja az állat és az ember tevékenységét, pusztán a cselekvést kísérő mohóságra figyelve, lényegében az ember biológiai természetét látja legdöntőbb sajátosságának. Így lesz azután az emberi munka célratörő jellegéből zsákmányszerző tevékenység. Ezt már csak azért is indokoltnak látja, mert *az embernek a természet feletti uralmát általánosítja, és kiterjeszti az egyik embernek a másokra irányuló magatartására*, ami persze részlegesen tapasztalatilag igazolható, csak az általánosíthatósága kérdéses.

Annak ellenére, hogy Spengler szoros kapcsolatot talál a húsevő állatok és az emberek között, valamiben mégis különbséget tesz közöttük. Az állat technikája úgymond *faji*, az emberé *egyedi*. Az állat nem találékony, fejlődésre képtelen, ezért a faji technikája változatlan. „Gondolkodása a közvetlen, 'itt és most'-hoz tapad, sem a múltat, sem a jövőt nem ismeri, még kevésbé ismerheti a gondot és a tapasztalást”. Ezzel szemben az ember technikája felszabadult a faj kényszere alól, ezért tudatos, tetszés szerint változtatható. *Személyes és feltaláló jellegű*, tanulható és javítható. Az ember alkotó módon alkalmazza technikáját, de ez a végzete és nagysága. Növeli a lehetőségeit, ugyanakkor teremtő tevékenysége állandóan fokozza a szenvedéseit.

Érdemes kiemelni Spengler megállapításaiból az „alkotás” fogalmát. Minthogy az emberi technikát a természet és a társadalom feletti uralom eszközének tekinti, hangsúlyozva, hogy az ember nemcsak kiválasztja, de elő is állítja fegyverét, hogy céljait megvalósítsa, az alkotás e harci jellegű tevékenységben nem annyira építő, mint inkább romboló, pusztító. Igaz, hogy ezt Spengler nem az elsődleges szándékoknak, inkább a következményekkel nem számoló, felelőtlen cselekvésnek tulajdonítja. Ezért is nevezi az ember technikáját – elsősorban a nyugati kultúrában – „*fausti*” jellegűnek. Ezzel a fogalommal felidézte a 16. században élt német tudós alakját, aki a róla szóló monda szerint az ördöggel kötött szövetséget, hogy a kutatásai sikeresek legyenek. Személye alkalmasnak látszott arra, hogy a természet titkait feltárni akaró, de közben mértéket nem ismerő ember típusát képviselje. Különösen abban az értelemben, hogy a tudomány végső soron az emberiség pusztulásához vezet, ahogy Faust is kénytelen volt elfogadni elkárkozását az ördögtől kapott segítség viszonzásául. Spengler nyomatékosan fogalmazza meg, hogy az ember elragadta a teremtés jogát a természettől, ezzel megkezdte annak leigázását, de ez a harc reménytelen, mert *a természet erősebb*, és bosszút áll. Az ember minden alkotásával egyre messzebb távolodik tőle, és ellenségévé válik. Létre hozza a gépi technikát, de az szembe fordul vele, és leigázza őt.

Az ember ugyanis nem gondol a következményekre. Csak élvezni akarja a dicsőségét és gazdagságát. Nem törődik a találmányok későbbi hatásával. Ennek következménye, hogy a világ mechanizálása veszedelmes túlfeszültség állapotába jutott. Megváltozott a Föld ábrázata a növényekkel, állatokkal, emberekkel együtt. Néhány évtized alatt eltűnt a legtöbb erdő és újságpapírrá alakult át. Ez olyan klimatikus elváltozást vont maga után, hogy egész népes-ségek mezőgazdaságát pusztulás fenyegeti. „A gép a gazdálkodás menetét kezdi megzavarni. Már minden felől jelentkeznek a bomlás tünetei. Az elszaporodott gép végül lerontja

hatásfokát. Nagyvárosainkban az autók nagy tömege azt eredményezte, hogy az ember gyalog gyorsabban jut előre”.⁷² Ezt Spengler a 20. század első évtizedeiben fogalmazta meg. Megállapításai később kísértetiesen igazolódtak, sőt láttelepe ma még fokozottabban érvényes. Igaz, hogy Spenglert joggal bírálták, mert az okok feltárásában gyakran tévedett, s a történelmi tényeket önkényesen csoportosította, értelmezte. Vitathatók az emberek közti kapcsolatokról megfogalmazott jóslatai is. Ő kétféle embertípust különböztetett meg: a *parancsolót* és az *engedelmeskedőt*. Szerinte az előbbiek az alkotók, az utóbbiak a „meddő lelkek”. Természetes rangkülönbség van tehát köztük, mert ezek a tulajdonságaik velük születettek. Mindaddig, amíg az első csoporthoz tartozók, az „erős emberek” vannak hatalmon, a társadalom rendje biztosított. A szervezettséggel azonban megnő a második csoporthoz tartozók tömeges jelenléte a társadalomban. Ők tagadják az egyéniséget, és gyűlölik a tehetséget. Annak ellenére, hogy „minden nagy találmány és vállalkozás az erős embereknek a győzelemből fakadó örömeiből származott”.⁷³ A tömeg nyomásának tulajdonítható, hogy a civilizációban az egyén elveszti jelentőségét. Katastrofálisan emelkedik a feszültség a vezetők és a vezetettek között. Megkezdődik a „született vezérek menekülése”, és helyükbe másodrendű tehetségek kerülnek. Az igazi tehetségek elfordulnak a tudománytól és a gyakorlattól, és a „tisztá szemlélődést” keresve okkultizmussal, spiritizmussal, indiai filozófiával, metafizikai tépelődéssel kezdenek foglalkozni. A tömeg viszont önmagában nem életképes, vezetők nélkül elvész, szüksége van tehát új, erős vezetőkre. A válságot mélyíti, hogy a „magasabb rendű fehér faj” elárulta a technika titkát a színes bőrű népeknek, akik fel fogják azt használni a fehérek leigázására. Spengler szerint ez nem más, mint hogy „a kizsákmányolt világ a zsákmányoló urain bosszút áll”.⁷⁴ Ez azonban jogtalan, mert a színesek számára a technika nem lelki szükséglet, csak fegyver a fausti (nyugati) civilizáció ellen.

A racionalizmus elutasítása

A történelem pesszimista megítélése, ha visszafogottan is, de mégis határozott fogalmazásban található meg Alfred Webernél, aki filozófiai fejtegetéseit néhány írásában szociológiai szemlélettel kapcsolta össze. A „*Vallás és kultúra*” címmel 1912-ben közzétett előadása a kultúra egyetlen vonatkozását tárgyalta, mégis érzékeltetni tudta felfogásának főbb vonásait. Gondolatmenetét azzal indítja, élénk törekvések mutatkoznak arra, hogy „kikerüljünk egy barbárnak és faragatlannak érzett létformából, és eljussunk valami olyanhoz, amit modern kultúrának lehetne nevezni”. Ámde ezeket a törekvéseket csak kételkedve lehet fogadni, mert úgy látszik, a kultúrában már megvalósítottunk minden lehetségeset. Érezzük létünk rendkívüli újszerűségét, mégis képtelenek vagyunk ismételt tudomásul venni „*a szellemi akarás és lehetőség közt fennálló nagy távolságot*”. „Problémákat felállítani ugyan tudunk, egészében véve nem oldjuk meg őket... Sokat beszélünk, és kevés tettet viszünk végbe”. Létünk kaotikus, *szellemi életünk „belső összefüggések nélküli”*. Ezért nem is ismerhetjük ki benne magunkat, s a megértés lehetősége is állandóan csökken. „A dolgok tömkelege vesz körül bennünket, amelyek közelednek hozzánk, de amelyek belsőleg voltaképpen nem tartoznak létünkhöz; ezek a dolgok mégis jelen vannak, és úgy viselkednek, mintha életünknek és egész létünknek részét kellene, hogy képezzék. Ahhoz, hogy kulturáltak legyünk, meg kellene ragadnunk, és alakítanunk kellene ezeket; össze kellene fognunk az azonos jellegű elemeket, és formálnunk kellene őket. És ha arra gondolunk, hogy úrrá legyünk ezen a zűrzavaron, kezünket csüggedten mindig újra leengedjük”.⁷⁵

A problémának ez a fogalmazása ismerős: Simmel ugyanígy állította élénk az ellentmondásos helyzetet. Az okok magyarázatában azonban Weber más választ ad. Szerinte a szellemi mozgalmak erejüket veszítették. A szocializmus, a nacionalizmus, Nietzsche elmélete és a

feminizmus egyaránt képtelen volt választ adni a megváltozott viszonyok közt lehetséges kiemelkedésre. Valamennyi viszonylagos, korlátozott, s még a vallás is elvesztette már a korábbi hatékonyságát, az élet „külsődleges dísze” lett. Ezért egyetlen vallás, egyetlen ideológia, semmiféle eszmei mozgalom nem képes bennünket szellemi habitusunk részleges és még hozzá eléggé nagyfokú széttöredezettségétől újra megszabadítani”.⁷⁶ Az élet egysége szerint csak úgy állítható helyre, ha találunk egy *központot*, amelyre minden rész visszavezethető. A baj csak az, hogy ilyen központot nem lehet megteremteni, ez vagy kifejlődik, vagy nem. Ha egy ilyen központ erős, kultúrát teremt, amit az emberek életérzése fejleszt ki. Ebben a kultúrában a mitikus és szimbolikus gondolkodás talaján virágzik a vallás, a művészet, átfogva a kultúra egészét. Weber szerint ebben a folyamatban „a vallás sohasem alapja, hanem mindig csak része a kultúrának... És mindig a valóságos viszonyok megfordítását jelenti, ha belőle próbáljuk a kultúrát és az életérzést levezetni... A vallás mindig az életérzésből feltörő kultúra része, amely az embert az átértett életben felemeli, törpe mivoltából valamiképpen felmagasítja, belsőleg a legnagyobb végső erőkhöz köti... szabadabbá és a lét hatalmaival vívott harcában erősebbé kívánja tenni”.⁷⁷

Egyesek egy új vallás szükségességét fogalmazzák meg, mert a meglevőket mindinkább elnyomja az intellektuális haladás folyamata. Kérdéses azonban, hogy az élet egységét adó központ nélkül ez a vágy megvalósítható-e. Az ókor embere a létet még „nem folyamatnak, hanem létezésnek érezte”, „Az átfogót, az egészet kereste, ami e fölött az élet fölött áll”. Ezért szükséges volt, hogy vallásos legyen. A modern ember viszont „szüntelenül változó folyamatban él”, ezért „mindenütt előzményeket és következményeket vesz észre”. Ahhoz, hogy bennük kiigazodjék, kénytelen oksági kapcsolatokban gondolkodni, ezért szükségképp lesz vallástalan. „Ez az ember... úgy érzi, a léttel szemben egyedül, és csakis a saját erejére támaszkodhat”.⁷⁸ A 18.-19. század óta az intellektuális fejlődés azt az elképzelést erősítette meg, hogy a lét okságilag teljesen fel is fogható... meg is magyarázható”. A racionalizmus minden jelenséget végső gondolati elemeire bontott, összefüggéseiket kereste, s így eljutott oda, hogy a világot „a törvényszerűségek óriási gépezetének” tekintse, amelyben minden meghatározott. Ez a szemlélet kizárta az élet vallásos felfogását. Benne a szépség nem más, mint szabályok kombinációja. Weber szerint „ezt a mechanikus szörnyet aligha lehet más érzéssel tudomásul venni, mint belső elzárkózással és iszonyattal”⁷⁹ Ez a *vallás tragédiája*, szükségeszerű bukása.

Úgy véli, mégis e korszak letűnőben van. Nem a szabadság kanti fogalma tör utat benne, mert az maga is racionális fogalom. Ezért a hozzá igazodó cselekvés is a régi korlátok közt mozog. A racionalizmustól csak úgy szabadulhatunk meg, ha a lét intellektuális megragadását „nem tekintjük a megismerés utolsó, egyetlen és mindenek előtt... olyan eszközének, amely számunkra a lét legmélyebb, belső összefüggéseit tárhatja fel”. Tudomásul kell vennünk, hogy ezek feltárására „a térre, az időre és az okságra vonatkozó elképzeléseink” nem elégségesek. Ezek „függönyök”, amelyeket „magunk és a valódi élet közé húzunk”.⁸⁰ Ezeket nem nélkülözhetjük a gyakorlatban, de csak torzítanak és akadályoznak, ha a végtelent, az örökkévalót és a lét tényleges folyamatát akarjuk megragadni belső összefüggéseiben.

Az élet mélységeinek megragadásához olyan gondolkodás kell, amely az egységet nem oldja fel, inkább *szemléli*. A költő alkot így. Weber szerint ez a mód a megismerésre is alkalmazható, mert megmutatja azt, ami „a racionális fátyol mögött van”. A dolgok ily módon történő megragadása szabadíthat ki bennünket szellemi bezártságunkból, és teszi lehetővé, hogy „az eleven létezőt a maga lényegében... átérezzük”. Ha bensőleg átadjuk magunkat, találkozhatunk a *mindenhatóság és mindentudás örök, nagy attribútumaival, amelyektől az intellektuális ravaszság megfosztott bennünket*.⁸¹ Weber szerint erre a keresztnység már nem alkalmas, mert csak a túlvilági élettel törődik, s nem ad eligazítást életünk elemi erőire, nem ad útmutatást, mit kezdjünk a szerelemmel, becsvágyunkkal, tettvágyunkkal, hatalom-

vágyunkkal. Ennek következtében a két világ egymás mellett létezhet, sőt az evilági ösztönök szimbólumok formájában még be is lopózhatnak a túlvilági lét keretei közé. A keresztény vallás az élet „minden nagy akarat és tett kisugárzását” aszkézis alá veti, üvegházi létbe zárja, s így meg is hamisítja azokat. Minthogy a földi életet a túlvilági életre való előkészületként fogja fel, az egoisztikus ösztönöket megtagadja, s így valójában előkészíti „a lét általános racionalista eldologiasítását... amely felszippantja az embert... amelyben az eszközök a célok trónusán ülnek”.⁸² Az eredmény nem is lehet más, hiszen ez a vallás kiemeli az életet gyökereiből, a cselekvést megfosztja vonzásától és szépségétől.

Weber hangsúlyozza, olyan felfogásra van szükség, amely *segíti az életerők töretlen felszökését, kiszabadítását mechanikus bezártságából*. Az élet három gépezetét kell leküzdeni: az *intellektuálisan megformált elképzeléseink és fogalmaink apparátusát, a külső eszközöket, amelyek az elképzelések gyakorlati alkalmazását szolgálják, s a legerősebb gépezetet, ami bensőleg tart fogva bennünket, „az abszolút etikai és ideális normák apparátusát”*.⁸³ Az első akadályozza, hogy szellemileg a valóság lényegéig hatoljunk. A második örömtelenné tesz. A harmadik – noha az egyetemesen szükségeset és általánosan kívánatosat igyekszik eszményekbe sűríteni – ezeket kötelező normákká alakítja, amelyek mindenkire egyformán érvényesek, s mindenkitől azonos módon kívánnak alkalmazkodást. Ezért az első apparátus a megismerést, a második a cselekvést, a harmadik a belső életet szabványosítja.

Weber a racionális gondolkodás egyoldalúságát bírálva lényegében az emberi élet társadalmi meghatározottságát tartja felesleges tehernek, félve, hogy ez lehetetlenné teszi az individualitás érvényesülését. Helyette a *relativizmust* ajánlja, hangoztatva, hogy nem létezik általában vett ember, csak különböző emberek vannak, és nincs élet általánosságban, csak a sokfélesége létezik. Ezért nem létezhet egységes, ideális életforma sem, „annyi különböző ilyen forma van, ahány a bensőleg meghatározott formálódási lehetőségekből adódik”.⁸⁴ Weber a differenciáltság jogos igényét azonban abszolutizálja, csak különbözőséget ismer el az emberekben, és csak viszonylagosságot a dolgokban. Így jut el ahhoz, hogy egyetlen szabályt ismerjen el: „a minden önkénytől idegen... belső szükségszerűség, belső törvény” uralmát, ami gyakorlatilag azonos az egyén önkényesen felfogott és a társadalmi viszonyokból kiemelt szabadságával. Igyekszik elkerülni az egyének eltérő érdekeiből és szándékaiból adódó anarchia veszélyét, ezért „erős abszolút követelményekhez” köti az egyéni választást és cselekvést. Aki lényét – úgymond – „*saját démona*” szerint formálja, annak nemcsak a normaként felállított szabályokat kell áttörnie, arra is kell törekednie, hogy megtalálja azt „aminek lennie kell”, és létezőként ragadja meg, amit keres. „*A létünk és lényegünk hazáját képező központot*” kell megtalálnia, mert aki az életét nem tudja addig a pontig meghosszabbítani, ahol az „örökkévalóság óta meglevőben egy új életet sejtethet, az nem fogja ezt megteremteni”.⁸⁵

A történelmi-társadalmi meghatározottság helyett tehát Weber az egyénnek az idő és a tér fölött álló szellemi abszolútum iránti elkötelezettségét tartja az emberhez méltónak. Ez vallásos magatartás, de szerinte részese lehet az is, akinek nincs vallása. Mondhatnánk tehát, hogy Isten nélküli vallásról van szó, amelyben a cél az alkotás, a külső mintáktól mentes, öntörvényű tett értelmében. „*A kultúra szociológiai fogalma*” c. tanulmányában Weber folytatja ezt a gondolatot, mondván, hogy „az élet legkisebb egyedi jelenségeiből is elveszünk valamit, ha nem pusztán individualitásként fogjuk fel őket, hanem mint valami, mégoly bonyolult általánosságok formációit”. Ez ugyanis „mindig degradálja, és legszebb jelentésüktől fosztja meg ezeket a jelenségeket”.⁸⁶ Ezért *különállásukban* kell megragadni őket. Weber úgy véli, egy dolog jelentősége, nagysága az összefüggésektől függetlenül is megtalálható. Abból a meggyőződésből kiindulva mondja ezt, hogy az egyedi jelenségek személyiségünktől kapnak valamit, ami elmélyíti azokat, ellentétben az általánosaktól, amelyek tisztán objektív és személytelen elemekből épülnek fel. (Eszerint, ami több ember tevékenységének

eredménye, az elveszti szubjektivitását, szellemiségét, és természeti tárgygyá válik.) Weber a két világ közti különbséget alapvetőnek tartja, úgy, hogy „az általános dologi adottságok kozmoszában” mindennek egy jelentése van, míg a teljesen egyéniben mindennek általános jelentése bontakozik ki, mert az élmény szimbolikus formában tükrözi vissza az életet. Amott az élményt intellektuálisan szemléljük általános, objektív elemeiben, és fogalmakat, kategóriákat használunk a kifejezésére, itt viszont érzéseink vannak. Ott a szükségszerűség uralkodik, itt „a különösségekkel teli érzések teremtette világ” található.⁸⁷

Weber szerint a történelem magyarázata eddig csak az ember intellektuális kibontakozását tartotta szem előtt, ez annak a jele, hogy e szféra kitérülésével az ember a törvények hatalma alá került. Ez azonban nem más, mint az embernek a világba való külsődleges beilleszkedése. Van viszont a gondolkodásunknak egy másik része is, ami a külső és a belső magatartás elmélyültségét adja meg. A *külső civilizációs fejlődés* a természet feletti uralom kiterjesztése. A *belső civilizációs fejlődés* viszont a barbársággal szemben alakítja ki az altruizálódást és az individualizálódást. A civilizációs folyamat elkerülhetetlen. Nem más, mint a létért folytatott küzdelem terméke. Általa könnyebben uralkodunk az életen, de benne mégis csak a természeti létünket tartjuk fenn, és bővítjük ki. Tehát lényegében a biológiai fejlődésünket folytatjuk. A történelmi evolúció ezt fejezi ki. A kultúrát ebből nem lehet megérteni, mert *a kultúra ott kezdődik, ahol a célszerűség megszűnik*. A tudomány és a technika csak a természeti létünket javítja meg, de nem eredményez egy belülről önmaga fölé emelt létet. Pedig csak ebben jöhet létre a kultúra.

Ebben a gondolatmenetben tovább él a civilizáció és a kultúra elkülönítése és szembeállítása, bár Weber a civilizáción belül is felmutat egy szellemi szférát. Ez azonban racionális és a külvilágra vonatkozó reflexiókból, értelmezésekből áll. Ennek következménye, hogy az ember viselkedése kifinomultabb lesz, és képessé válik arra, hogy az objektív világot tökéletesítse, a másokhoz fűződő viszonyát és magatartását javítsa. Mégsem itt találja meg a lényegét, hanem az irracionális tudat termékeként felfogott kultúrában, ami az érzékelhető valóságon túlról kapja a sajátos minőségét. Ez a szellemi világ csak *metafizikai konstrukciókkal* ragadható meg, gyökere a „*tiszta akarat*”, amely képes érdek és célszerűség nélkül is cselekedni. Ez áll a világ objektumra és szubjektumra történő hasadása mögött, ez képes arra, hogy megteremtse a világ és a személyiség szintézisét. Az egyén ezzel tudja ledönteni tér- és időbeli korlátait, hogy arra az egészre irányuljon, „amit saját belső létünk a vele szemben álló összes külső dolog egészével alkot”, azaz „egy kor és egész belső létünk objektív léttartamára”. Ez csak akkor történhet meg, „ha a dolgokat bevonjuk létünk központjába, s egyidejűleg ezt a központot átadjuk a világnak egy olyan cselekvés és formálás által, amelynek során a bennünk és az így létrehozott személyes tettben levő objektív világ és ugyanebben a folyamatban az egyén a megformált világban alámerül”.⁸⁸ (Egyszerűbben: az objektivitás és a szubjektivitás kölcsönhatásban egyesül egymással.)

Itt kétféle eredmény jöhet létre: ha az egyéniség magába szívja a világot, és összeolvadásának, azonosulásának eredményét tárgyasítja, *műalkotás* keletkezik. Ha az objektivitással azonosulva olyan képet alakít ki magában a világról, ami még nem létezik, akkor ez az új egység *eszmét* testesít meg, amelyért az egyénnek fel kell áldoznia magát, vagyis „célszerűtlenül” kell cselekednie. Ezt Weber szerint csak egy próféta valósíthatja meg. Mindkét esetben az érzések hozzák létre az újat, az értelem csak megformálja. A teremtést, alakítást, sűrítést az érzés végzi el. Az eszmék is „érzelmi töltések hordozói”, és nem elvont fogalmak, hanem konkrét dolgok. Olyan konkrétumok, amelyeknek általános jelentőségük van. Azért érzünk bennük értéket, mert azt fejezik ki, „ami több mint önmaga, és azt, ami által magunk is többek lehetünk, mint amik vagyunk”.⁸⁹

A kultúra állandó feladat: az alaktalanná vált érzelmi állapotból megformált kulturális állapotot kell alkotni, amit még a rejtett metafizikai, vallási hatások is táplálnak. Weber megállapítja: „a személyiségnek azonban nem kell kifelé, dologi jelenségekben objektivizálódnia. Megteheti ezt önmagában is. A szintézist, az egységet, amit keres, önmagában, pusztán létezésében megvalósíthatja, egyszerűen élheti ezt az egységet, és mindegy, hogy maga alkotta egységet él-e, vagy... azt a szintézist, amit a művész és a próféta hozott létre”.⁹⁰ Úgy látszik, ez a legtökéletesebb leküzdése az eldologiasodásnak, igaz, hogy ebben az esetben a kulturális érzés megmarad az egyénben, nem válik mások számára hozzáférhetővé. De ez Webernek nem jelent problémát, hiszen az élet és a kultúra lényegét az individualításban jelölte meg. Ahogy a kultúrából eltávolítja a társadalmi vonatkozásokat, úgy a történelemből is kiemeli a kultúrát. Szerinte a kultúrában nem lehet szó fejlődésről, mert „nincs önmagában rejlő, anyagilag adott végső tartalma, nincs tartalmilag megszabott végső célja... Nem törekszik a lét egyszer s mindenkorra megadott formájára, sem a lét konkrétságában szemlélendő végső tartalmára”.⁹¹ Lényege, hogy „a lét örök áramlásában” megkísérelje az életet mindig „egy általunk érzett, fölötte álló és mégis benne rejlő örök létre és abszolútumra emelni”. Weber figyelmeztet azonban egy igen erős akadályra: „a civilizációs tendenciák és kulturális szándék harcában” metafizikai érzéseinket ésszel cseréljük fel, és ennek eredménye, hogy „az életnek és fogalomalkotásnak tisztán technikai eszközeit tartjuk az élet legfőbb tartalmának”. Ezáltal „a történelmet térdre kényszerítjük a fétisek előtt”.⁹² A külső objektívációk megfojtanak bennünket, alkalmazkodásra kényszerítenek, holott nekünk kellene alakítanunk azokat. Egyetlen megoldás van: *érzéseinket jelképekké kell alakítani*, és így győzni le a külső mechanizmusokat. Weber abban reménykedik, hogy a racionalizmus korát (amit ő Descartes latinos neve alapján karteziánus kornak nevez) felváltja majd az irracionális gondolkodás korszaka (vagyis a posztkarteziánus kor). E változásnak köszönhetően ezután a civilizációt a kultúra válthatja fel.

A „Kulturális szociológia és a történelem értelmi jelentése” c. 1923-as írásában Weber leszögezi, hogy a világ lényege értelmileg fel nem fogható, hozzá csak „a lelki érzések hídja” vezethet, mert „a pusztán tények világából az abszolútum értékvilágába való megváltást” ott kell keresni, ahol az a jelenségekben transzcendálódik, ahol az ember az örökkel egynek érezheti magát. Minden eszményi, a fennkölt, a szent, a szép megadhatja ezt az élményt. Korunk látszólag nem kedvez ennek. Minden lelki konstrukció felbomlott, a régi kifejezési formák üressé és idegenné váltak. Az ember a „*pszichikai hontalanság*” állapotában érzi magát. De ez csak látszat. Senki sem térhet ki a „saját törvénye” elől. Ez „annak lényege, amik vagyunk, ami ki van szabva ránk”. Amikor idegen korokat, népeket, kultúrákat ismerünk meg, akkor is csak azt vehetjük át, ami „virtuálisan már bennünk van”. A relativitás érzését az adja meg, hogy „a lét formátlanságának korszakában” élünk, s idegen kifejezőmódokban keressük a megváltást. Ezért nem tudjuk megragadni a lényegeset, s a formáló képességünket sem tudjuk jól működtetni. A *szimbólumteremtés* azonban segíthet abban, hogy az egyéni életérzéseinket kifejezzük, és az élet transzcendens lényegéhez emelkedjünk. Igaz, ennek sikerét a sors dönti el, ami Weber szerint végső soron meghatározza a civilizáció, a társadalom és a kultúra kölcsönhatását. A kultúra szociológiája annyiban magyarázhatja ezt a folyamatot, amennyiben helyesen tanulmányozza „a társadalom formálódásának, mozgásának jellege és foka közti szembenállást, a civilizációs fejlődés és a kulturális akarat szembenállását”.⁹³ Ha a vizsgált áramlatokat a jelenig vezetjük, az sejtetheti a kultúra feladatait.

A kultúra visszavezetése az emberi lét biológiai alapjaira

Bár az életfilozófia jellegzetesen német irányzat, mégis itt említhető a spanyol Ortega y Gasset is. Fiatal korában német egyetemeken tanult, és megismerkedett a német filozófiában uralkodó kultúra-felfogásokkal. Kezdetben a neokantiánusok nézeteivel azonosult, később ezeket az életfilozófiával váltotta fel. Fordulatának bizonyossága a „*Korunk feladata*” c. könyve, amely közvetve a neokantiánus felfogás bírálatát is tartalmazza. A történelmi változásokat igénylő és elhárító gondolkodás szembeállításából indul ki, majd a lehetséges távlatok megítélésével a *racionalizmus és a relativizmus ellentétét* veszi számításba. Az első a jelennel szemben a jobb jövő szükségességét mutatja fel, de úgy, hogy az ésszel kikövetkeztethető igazságot akarja megvalósítani. Eközben azonban nincs tekintettel sem a történelmi helyzet alakulására, sem az igazságnak, mint célnak a szubjektív, tehát relatív értelmezésére. Ezért az igénye „élettől elvont” lesz. Mellőzi a múlt, a jelen és a lehetséges jövő összefüggéseit is. A racionálisan kikövetkeztethető, eszményi jövő érdekében „el kell söpörnie a múltat, el a jelent”.⁹⁴ A második felfogás viszont csak a jelennel törődik, és az egyéni igények szabadságát hangoztatva elveti az általánosan érvényesnek tekintendő igazságot. Az élet sokszínűségét tehát az emberi együttélés normái fölé helyezi. Ezzel együtt lemond az értelemről és a közösen elismerhető értékekről. Ortega ki is mondja: ez a felfogás „öngyilkos teória”, az életet abszurdá és illuzórikussá teszi.⁹⁵

Noha Ortega közvetlenül nem utal a neokantiánusok felfogására, itt mégis ennek az irányzatnak egyik jellegzetes problémájával találkozunk: az abszolút eszmei érték és a mindig relatív értékelés ellentétével. Ebből következően magától értetődő Ortega gondolatmenetének a folytatása is: *a kultúra és az élet összefüggésének az értelmezése*. Itt jelenik meg a kultúra és a gyakorlati élet szembeállításában a neokantiánus irányzat másik problémája, amit Rickert a *vitális értékek és az önértékek* minőségi különbségével érzékeltetett. Ortega hangsúlyozza a vitális szükségleteket kielégítő és a szellemi kultúrához kapcsolódó javak *egyenértékűségét*, hozzátéve, hogy mindkettő ugyanannak a folyamatnak az eredménye. Az ember – bármilyen célt is akar elérni – gondolkodással és akarattal igyekszik a célját megvalósítani, miközben a körülötte lévő valóságot is figyelembe kell vennie. Ortega itt felidézi Simmel megállapítását, miszerint „az élet pontosan az, hogy több mint élet, ami immanens benne, az önmagán túl vezető mozzanat”.⁹⁶ Vagyis az élet közvetlenségén túl van valami *más dimenzió*, amit csak a szellem tud megragadni és kifejezni. Ortega szerint nem is ennek elismerésében van különbség a kultúra szellemi lényegét megfogalmazó álláspont (amit ő kulturalizmusnak nevez) és az életfilozófia között. Inkább abban, hogy az utóbbi szerves kapcsolatot lát a vitális jelenségek és az eszmék között. A kulturalista viszont elszakítja a szellemit az élettől, megtagadva a szellem funkcióját az életben. Ezért „nem egyéb, mint durva absztrakció, üres képzelgés”, amely figyelmen kívül hagyja, hogy „*kultúra nincs élet, spiritualitás nincs vitalitás nélkül*”.⁹⁷

Ortega arra is figyelmeztet, hogy a szellem nem azonos a lélekkel. A szellem *minőséget* jelent, ami az emberi tevékenység eredményeinek tartósságot és értéket ad. Ez másképp mondható értéknek, mint a dolgok hasznossága, ez valójában önérték. Egy festmény realitása a vászon, s rajta a vonalak, színek, formák; mindez érzékelhető. A kép szépsége, harmóniája, bája, egyszerűsége azonban csak érzéseinkkel és értékelő képességünkkel fogható fel a maga irrealitásában. A dolgok minősége azonban hozzátartozik a dolgokhoz, még ha ez az érték nem is mutatkozik meg közvetlenül. Ortega egyetért a szubjektum-objektum, élet és kultúra ellentétével, de úgy véli, e probléma feloldható. Összekapcsolható az élet két dimenziója, ha *a szellemit visszavezetjük biológiai alapjára*. Az egységben az élet szellemivé, a szellemi pedig vitálissá válhat. Konkrétan: a gondolkodás csak úgy juthat el az igazsághoz, ha őszinte, az akarat a jószághoz, ha van cselekvési kedve, az érzés a szépséghez, ha képes a gyönyörködésre. Az őszinteség, a cselekvési kedv és a gyönyörködés vitális erő, azonban a reneszánszsal

kezdődő modern korszak ezeket következetesen figyelmen kívül hagyta. Az igazság, jóság, szépség eszméit megcélzó szellemi kultúra így „a valóságos élet fölé fikciós felületként borul”.⁹⁸ Ezzel azonban *elszakad egymástól a mindennapi élet és a kultúra*, a kultúrában való hit pedig utópiává válik. Ennek gyökere a keresztény vallásban található. Abban Isten a valóságos érték, s az emberi lét is csak akkor lehet értékes, ha hozzá viszonyul. Ezért gyönyörteljes élet igazán csak a halál után lehetséges, „a földi létben való gyönyörködés” bűn. Ortega úgy véli, a vallással szembeforduló *racionalitás* is hasonlóképpen gondolkodik. A lét értékét nem az életben fedezi fel, hanem az Igazság, Jóság, Szépség eszményeiben, amelyek „elszakadtak az isteni személyiségtől, és maguk váltak istenséggé”.⁹⁹ Ez a gondolkodás Ortega szerint „Isten nélküli kereszténység”. A kultúrát „*ultravitális entitásként*” (életen túl lévő egységként) fogja fel, amihez az embereknek igazodniuk kell. A kulturalizmus azonban megfélemez arról, hogy az eszméket megvalósító tudomány, erkölcs, jog, művészet „mind vitális aktivitás, az élet nagyszerű és bölcs kiáradása”. Tévedés tehát az eredményeiket csak akkor becsülni, ha elszakadnak az élet valóságától. Ortega hangsúlyozza: nem az életnek kell a kultúrához igazodnia, hanem fordítva, *a kultúrának kell az élethez alkalmazkodnia*. Ez azt is jelenti, hogy a kulturalizmus utópizmusát a jelennel összekapcsolódó kulturális törekvéseknek kell felváltaniuk. A kultúra „új ösvényéről”, az „élet szentesítéséről” van szó, amelyben a szubjektum életérzése is felértékelődik. Ha ez nem táplálja állandóan a kultúrát, az „kiszikkad, megmerevül”.¹⁰⁰

Ortega gondolatmenetét követve hihetnénk, hogy a gyakorlatiasság érdekében javasolja az élet és a kultúra egységének helyreállítását. Nem egészen erről van szó. „Az élet csodálatos túlárada” nála elsősorban *érzéseket* jelent. Az emberi kapcsolatokban például altruizmust, „a vitális Én örök vándorlását a Másik felé”.¹⁰¹ Ide sorolja Ortega a tárgyak összehasonlításával együtt járó értékelést is, ami az élettelen és az élő összevetésében, az utóbbi magasabb rendű értékének felismerésében is megnyilvánulhat. Az élet értékének felismerése magával hozhatja „az ember állati szépségének”, az ember természeti létének méltánylását. Ortega szerint ebben az ember „sajátos képességei” is megtalálhatók, amelyekhez „semmilyen kultúra sem tapad”.¹⁰²

Itt a test fejlettsége, az ügyesség, az erő, sőt bizonyos fokig az intelligencia is példája a vitális tökéletességnek. Az a látszat azonban, hogy Ortega érvelése az élettől elszakadó szellemi léthez hasonló egyoldalúságot eredményez: ő a vitalitást szakítja el a kultúrától, amikor önmagában tisztán emberi sajátossággént veszi számításba.

A vitális értékek terjedésének jeleként említi Ortega az *új művészetet*, amely nem akar többnek látszani, mint időtöltésnek, játéknak, szórakozásnak, lemondva arról, hogy az élet problémáit jelenítse meg. Pozitívumnak tekinti „a vitális erő legszabadabb és leglendületesebb megnyilatkozását”, a *sportot* is, amely a munka kötelességével és hasznot hozó eredményeivel szemben a szabad erő kifejtés játékos lehetősége. Ezekben a jelenségekben a szabadság fokozódását, és az új emberi magatartás kibontakozását látja. Ez szerint nem szünteti meg a szellemi kultúrát, kétségkívül csökkenti azonban a jelentőségét. A változást mégsem érzi hanyatlásnak, sőt kijelenti, a *vitalitás felszabadítása* korunk feladata. Ezt vállalni kell, a sors követelményként szabta ránk.

Minthogy Ortega határozottan mond bírálatot a neokantiánusok értékelméletéről, érdemes felidézni, *mit mond Rickert az életfilozófiáról*. A kétféle érvelés tanulságos lehet számunkra. Rickert ezt írja: „Sok szó esik manapság az életfilozófiáról, amelyben a természeti élet egy olyan életként jelenik meg, amely mindenfajta életnek, tehát a kultúra életének az értelmét is meghatározza. Az életfilozófiában a természeti lét nem a kultúra járulékos feltétele, hanem olyan önérték, amely a kultúra értelmi képződményei vonatkozásában is mértékadó. A kultúra szempontjából azonban nem az a perdöntő, hogy az ember egyáltalán él, hanem az, hogy mi módon alakítja életét. E nélkül az előfeltevés nélkül az emberi életben nem különíthetnénk el

egymástól az értéket és a nem értéket, az értelmet és az értelemmenteset. A természetiként felfogott jelentésmezőben éppoly élő az értékidegen élet, mint a pozitív értelmet hordozó. Éppen ezért őrizkednünk kell attól, hogy a sokértelmű élet kitételrel ellenőrizhetetlen értékfogalmakat vezessünk be”.¹⁰³

Utalhatunk azonban arra, hogy „*A tömegek lázadása*” c. könyvében Ortega később már másképp ír az emberi természetről és az élet fogalmáról. Itt megállapítja, hogy a tömegembert „a vitális vágyak korlátlan kiterjesztése” jellemzi, és az a törekvése, hogy beleszóljon a közéletbe, mégpedig úgy, hogy egyetlen érvet ismer, az erőszakot. Márpedig, ha az erőszak válik normává, akkor a társadalmi lét barbársággá változik. És könyve egyik jegyzetében szükségesnek tartja tisztázni: „az ‘élet’ szó elsődleges és lényegi jelentése akkor tárul elénk, ha ‘biográfiai’ és nem ‘biológiai’ érelemben használjuk”.¹⁰⁴ Úgy tetszik, mintha itt Ortega helyesbítene korábbi szavait, amelyeket a „*Korunk feladata*” c. könyvében használt.

Jegyzetek

¹ Történelem és filozófia. Szerk.: Huszár T. Gondolat Kiadó, 1974. 97.

² Lukács Gy.: Az Ész trónfosztása. Magvető Kiadó. 1978. 363.

³ Uo. 211-212.

⁴ Nietzsche, F.: Korszerűtlen elmélkedések. Atlantisz, 2004. 185.

⁵ Uo. 200.

⁶ Uo. 217.

⁷ Uo. 221.

⁸ Uo. 197.

⁹ Uo. 215.

¹⁰ Nietzsche, F.: A tragédia születése. Európa Könyvkiadó. 1986. 29.

¹¹ Uo. 37-38.

¹² Uo. 65.

¹³ Uo. 68

¹⁴ Nietzsche, F.: Korszerűtlen elmélkedések. Id. kiadás 52.

¹⁵ Uo. 12, 121.

¹⁶ Nietzsche, F.: Emberi – túlságosan is emberi. Szukits könyvkiadó, 1929. 85.

¹⁷ Nietzsche, F.: Korszerűtlen elmélkedések. Id. kiadás 177.

¹⁸ Uo. 19.

¹⁹ Uo. 299.

²⁰ Uo. 15.

²¹ Uo. 10-12.

²² Uo. 153.

²³ Uo. 200.

²⁴ Uo. 227.

²⁵ Uo. 224.

²⁶ Nietzsche, F.: Emberi – túlságosan is emberi. Id. kiadás 100.

²⁷ Nietzsche, F.: Válogatott írásai. Gondolat Kiadó, 1984. 310.

²⁸ Uo. 271.

²⁹ Uo. 285

- ³⁰ Uo. 286.
- ³¹ Uo. 295-296.
- ³² Burján K.: Nietzsche filozófiája. Franklin Társulat, 1908. 17. és 20.
- ³³ Németh L.: A minőség forradalma. Magyar Élet, 1940. II. k. 51.
- ³⁴ Sándor P.: A filozófia története. Akadémiai Kiadó, 1965. II. k. 63.
- ³⁵ Dilthey, W.: A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. Gondolat Kiadó, 1974. 536.
- ³⁶ Uo. 153.
- ³⁷ Nagy J.: A mai filozófia fő irányai. Franklin Társulat, 1923. 96.
- ³⁸ Német kultúraelméleti tanulmányok. Szerk.. Bujdosó D. Nemzeti Tankönyvkiadó. 1999. 2. k. 63.
- ³⁹ Uo. 78.
- ⁴⁰ Uo. 64.
- ⁴¹ Uo. 65.
- ⁴² Uo.
- ⁴³ Uo. 67.
- ⁴⁴ A szociológia története 1917-ig. Szerk.: Huszár T. – Somlai P. Tankönyvkiadó, 1972. 164.
- ⁴⁵ Uo.
- ⁴⁶ Uo. 165.
- ⁴⁷ Uo. 167.
- ⁴⁸ Uo. 169.
- ⁴⁹ Uo. 168.
- ⁵⁰ Uo. 169-170.
- ⁵¹ Uo. 170.
- ⁵² Uo. 172.
- ⁵³ Német kultúraelméleti tanulmányok. Idézett kiadás, 2. k. 75.
- ⁵⁴ Uo.
- ⁵⁵ Uo. 76.
- ⁵⁶ Uo..
- ⁵⁷ Uo. 78
- ⁵⁸ Uo. 81
- ⁵⁹ Uo. 86.
- ⁶⁰ Uo. 89.
- ⁶¹ Uo. 90.
- ⁶² Uo. 91.
- ⁶³ Spengler, O.: A Nyugat alkonya. Európa Könyvkiadó, 1994. I. k. 173.
- ⁶⁴ Uo. 185.
- ⁶⁵ Uo. 188.
- ⁶⁶ Idézett mű, II. k. 691.
- ⁶⁷ Uo. 696.
- ⁶⁸ Uo. 665.
- ⁶⁹ Uo. 150.
- ⁷⁰ Spengler, O.: Gép és ember. Egy új életfilozófia körvonalai. 1932. 14.
- ⁷¹ Uo. 24.

⁷² Uo. 76-77.

⁷³ Uo. 70.

⁷⁴ Uo. 83.

⁷⁵ Német kultúraelméleti tanulmányok. Idézett kiadás, 2. k. 263

⁷⁶ Uo. 264.

⁷⁷ Uo. 267.

⁷⁸ Uo. 268.

⁷⁹ Uo. 269.

⁸⁰ Uo. 270.

⁸¹ Uo.

⁸² Uo. 274.

⁸³ Uo. 277.

⁸⁴ Uo. 278.

⁸⁵ Uo. 279.

⁸⁶ Uo. 281.

⁸⁷ Uo. 283.

⁸⁸ Uo. 288.

⁸⁹ Uo. 289.

⁹⁰ Uo. 288.

⁹¹ Uo. 290.

⁹² Uo. 290-291.

⁹³ Weber, A.: Ideen zur Staats- und Kultursoziologie. Karlsruhe, 1927. 54.

⁹⁴ Ortega y Gasset, J.: Korunk feladata. Hatágú Síp Alapítvány, 1993. 30.

⁹⁵ Uo. 24.

⁹⁶ Uo. 38.

⁹⁷ Uo. 41-42.

⁹⁸ Uo. 46.

⁹⁹ Uo. 68.

¹⁰⁰ Uo. 49.

¹⁰¹ Uo. 72.

¹⁰² Uo. 76.

¹⁰³ Rickert, H.: A filozófia alapproblémái. Európa Könyvkiadó, 1987. 204.

¹⁰⁴ Ortega y Gasset, J.: A tömegek lázadása. Pont Könyvkereskedés, 1995. 73.

Pszichoanalitikus kultúraelmélet

Az életfilozófia érdeklődése az emberi természet és a szellemi teljesítmény közti összefüggés iránt a kor más irányzatait is befolyásolta. Erre a kapcsolatra keresett magyarázatot Sigmund Freud pszichoanalitikus felfogása is, amely az életfilozófusokkal szemben e két tényező ellentétét állította gondolatmenete központjába. Freud abból indult ki, hogy az *emberi ösztönök* ősi idők óta nem változtak, azok, mint a természeti eredetre utaló, atavisztikus erők a *tudattalanban* végig kísérik még a modern ember életét is. Különösen a létfenntartásra és a fajfenntartásra irányuló ösztönök hatnak erősen, és velük együtt hat az agresszivitás is, amit Freud később a halálösztönrel azonosított. Freud nagy alaposággal mutatta ki ezek szerepét a törzsi társadalmak életében és az ősi mítoszokban, elsősorban a „*Totem és tabu*” c. könyvében.¹

A pszichoanalitikus elmélet etnológiai megalapozása

Értelmezésében a totem egy nemzetség ősapja, *védőszelleme*. Állatalakja meg nem ölhető, húsának evésétől tartózkodni kell. E szabály a nemzetség valamennyi tagjára kiterjed és ezért koordináló erőként hat. Egyetlen kivétel korlátozza ezt az egységet: „ugyanazon totem tagjai egymással nemi viszonylatba, tehát házasságra sem léphetnek”.² Ez a totemmé egybekötött *exogámia* törvénye, az a kötelezettség, hogy a csoport tagjai házastársi kapcsolatot csak a csoporton kívül köthetnek. A törvény oly szilárd, hogy a megsértését a törzs energikusan bünteti. Az egy totemhez tartozókat ugyanis vérrokonoknak tartják. A körükön belüli nemi kapcsolat tilalma azonban a ráirányuló vágyat Freud szerint nem szünteti meg, csak *elfojtja*. A tilalom és a vágy elválaszthatatlan egységben marad, az előbbi tudatosan, az utóbbi a tudattalanba süllyed. Ez mégsem jelenti azt, hogy nem igényel kielégítést. Az emberek keresik a *pótcselekvés* lehetőségét, amely számukra kárpótlást ad. Az ilyen cselekmények azonban mindinkább közelednek a tiltottakhoz, az elfojtott vágy nyilvánvaló felbukkanására viszont a tilalom szigorítása a válasz.

A legfontosabb tilalom a totemizmus két alaptörvénye: tilos a *totemős megölése* és a *totem-társsal való nemi érintkezés*. Freud szerint e mögött a két legősibb vágy húzódik meg. S a tabu e tilalmak törvénnyé tevésének formája. Tabu mindaz, ami szent és tilalmas, és aminek forrása a varázserő. A legrégebbi tabu állatokra vonatkozik, de van emberi, tárgyi tabu, szokás és erkölcsi tilalom is. Freud a totemősre vonatkozó tilalmat kapcsolatba hozza a primitív népek uralkodóinak a tabujával. Érintésének gyógyító és védelmező erőt tulajdonítanak, de ahhoz, hogy e természetfeletti képességet megőrizze, őt magát is több vonatkozásban korlátozzák. Ezt az ellentmondásos helyzetet Freud így írja le: a neurotikusokra jellemző, hogy „egy bizonyos személy jelentőségét rendkívüli módon felmagasztalják... mindenhatóságát a valószínűtlenségig fokozzák, hogy azután annál könnyebben lehessen őt felelősségre vonni minden gyötrelemért, ami a beteget éri. Tulajdonképp így bánnak a vadak is a királyaikkal, amikor eső, napsütés, szél és vihar feletti hatalmat tulajdonítanak neki, és azután elcsapják vagy megölik, ha a természet megcsalta őket a jó vadászatra vagy a gazdag aratásra való reményükben”. „A királyok tabu-szertartása... büntetés a felmagasztalásért, bosszú, amelyet alattvalóik állnak rajtuk”.³

Freud szerint e népek ellentmondásos viselkedése emlékeztet a gyermekeknek atyjuk iránt való infantilis beállítódására, de kérdéses, hogy miért viselkednek neurotikus beteg módjára? Freud úgy véli, a tabu tilalma jellegében egyezik a kényszerneurozissal, azzal a különbséggel,

hogy a *tabu társadalmi képződmény*. Áthágásánál ezért félnek a büntetéstől, a *neurotikus* viszont mást félt, nem önző tehát, hanem *önzetlen*. A neurotikus „mintegy altruisztikusan, a primitív ember egoisztikusan viselkedik”.⁴ A neurózisba térített hajtóerők ezért „nemi eredetűek”, s ahol a szociális erők fölött ez jut túlsúlyba, ott mindig a neurózis lesz a jellemző. Freud hangsúlyozza, hogy a kultúra fejlődéstörténetének megértéséhez tanulmányozni kell a neurózis lélektanát. „A *neurózisok* egyrészt feltűnő és mélyreható egyezéseket mutatnak a művészet, a vallás és a bölcselet nagy társadalmi alkotásaival, másrészt eltorzulásaiknak látszanak. Megkockáztathatjuk azt a kijelentést, hogy a *hisztéria* a művészeti alkotás torzképe, a *kényszer-neurózis* a vallásé, a *paranoiás* téveszméje a filozófiai rendszeré. Ez az eltérés végső megfejtésében arra vezethető vissza, hogy a neurózisok nem szociális képződmények: magán eszközökkel igyekeznek létre hozni azt, ami a társadalomban kollektív munka által keletkezett. A neurózisok ösztönelemzésénél rájövünk, hogy náluk szexuális eredetű hajtóerők gyakorolják az elhatározó befolyást, míg a *megfelelő kulturális képződmények szociális ösztönökön nyugszanak*, olyanokon, amelyek egoisztikus és szexuális részek egyesüléséből keletkeztek”.⁵

Freud szerint a primitívek függősége és szexuális korlátozottsága nagymértékben összefügg egymással. Ezen az alapon utal a mitikus hagyományra, amelyben a hatalomvágyukban és a szexuálisan korlátozott fiúk megölik apjukat, s miután gyűlöletük kielégült, büntudatot éreznek, amelynek eredménye lesz az utólagos engedelmesség jeleként hozott tilalmi szabály, a totemös megölésének tilalma. Ez Freud szerint a kultúra kezdete, a vallásos hit első kísérlete. A büntudat következtében az apagyilkosság büntettét a totemállat feláldozásával újra, meg újra megismétlik. Így ez a szertartás hagyomány lesz, s az újabb nemzedékek felfogását is meghatározza. „A társadalom a közösen elkövetett gonosztettben való bűnrészességen alapul, a vallás az e fölött való büntudaton és megbánáson, az erkölcsiség részben a társadalom szükségletein, részben a büntudattól megkövetelt vezeklésen”.⁶

Az apagyilkosság jellemző példáját Freud az ókori görög mítoszban, Oidipusz történetében találja meg. A tragédia hőse úgy öli meg apját, és veszi feleségül anyját, hogy nincs tudatában tette szörnyűségének. Ez az eset Freud szerint a primitívek totemisztikus tilalmának továbbélése, és egyben szemléletes példája a kultúra ősi gyökereinek. „Az Oidipusz-komplexusban a vallás, az erkölcs, a társadalom és a művészet kezdetei összetalálkoznak, egybehangzóan a pszichoanalízis azon megállapításaival, hogy e komplexum alkotja minden neurózis tengeletét”.⁷ Még érzelmi életünk is e kettősségből, a szeretet és gyűlölet összefonódásából ered, s mutat egymással ellentétes ambivalenciákat. Freud meggyőződése, hogy az érzelmeknek ezen ellentétes volta olyan nemzedéknél keletkezett, amelyben a fiúkkal apjuk rosszul bánt. A lelki hajlandóságok azután öröklődtek, és azokban a nemzedékekben is hatottak, „amelyek ily bánásmódtól éppen az apa elpusztítása folytán meg voltak kímélve”.⁸ Az első erkölcsi szabályok, korlátozások tehát egy ösztönös tett reakciójában jelentek meg, amelyet az elkövetők megbántak, bűnösnek találtak, s ezért elhatározták, hogy többé nem követik el. A későbbi nemzedékek már e tett nélkül is átvették a korlátozó szabályokat, a büntetés terhe mellett követték azokat.

A kultúraellenesség gyökerei

Az „*Egy illúzió gyökerei*” c. írásában Freud már a kultúrának a modern társadalomban betöltött szerepét határozza meg. A kultúra itt kétarcú: „egyrészt felöleli mindazt a tudást és képességet, amelyeket az emberek elsajátítottak, hogy a természet erőin uralkodhassanak, és hogy segítségükkel emberi szükségleteik kielégítésére javakat állíthassanak elő. Másrészt pedig jelenti azoknak az intézményeknek az összességét, amelyek arra szolgálnak, hogy az

emberek egymáshoz való viszonyát, főképpen azonban az eltérő javak elosztását szabályozzák”.⁹ A kultúrának ez a két arca nem független egymástól, mert az emberi viszonyokat alapvetően befolyásolja, hogy a meglévő javak az ösztönök és szükségletek milyen kielégítését teszik lehetővé, továbbá, mert az egyes ember maga is mások birtokává válhat. Freud említ még egy okot, s ez eléggé meglepően hangzik: „*minden egyén a kultúra lehetséges ellensége*”. Annak ellenére, hogy a kultúra „általános emberi érdeket képvisel”.¹⁰ Az emberek ugyanis áldozatnak érzik a terhet, amit a kultúra ró rájuk azért, hogy az együttélést lehetővé tegye. Freud következtetése: „a kultúrát tehát az egyén ellen is meg kell védelmezni, intézményei és parancsai ezt a feladatot szolgálják”.¹¹

A probléma magyarázatát a következőképp kapjuk meg: „Számolnunk kell azzal a ténnyel, hogy minden emberben pusztító, tehát *társadalom- és kultúraellenes törekvések élnek*, és ezek igen sok személyben elég erősek ahhoz, hogy a társadalomban való magatartásukat meghatározzák”.¹² Az emberek többsége „nem szereti, ha ösztöneit korlátozzák, s ez utóbbi szükségességéről érvek útján nem győzhető meg, és a tömegeket alkotó egyének erősítik egymást zabolátlanságuk kiélésében”.¹³ Nincs más mód a kultúra érvényesítésére – mondja Freud – mint a kényszer és az olyan példát adó személyek hatása, akik képesek uralkodni ösztönös vágyaikon, s a tömeg mégis elismeri őket. Számításba veszi azt a lehetőséget, hogy a hatékony kulturális intézményeknek a korai gyermekkortól kezdődő rendszeres befolyása megváltoztathatja ezt a helyzetet, és fölöslegessé teheti a kényszert és a példaadó személyek hatását. Realisabbnak azonban mégis azt látja, hogy „*minden kultúra szükségképpen kényszeren és ösztönkorlátozáson épül fel*”, hiszen az ösztönök minden gyermekben újjászületnek, és oly erősek, hogy „még ma is a kultúraellenesség magvát képezik”.¹⁴ Ösztön és kultúra ellentétét oly erősnek véli, hogy hangsúlyozza: „az embereknek két általánosan elterjedt tulajdonságuk van, amelyeknek következménye, hogy a kultúra intézményeit csak bizonyos fokú kényszerrel lehet fenntartani: az egyik, hogy spontán nincs kedvük dolgozni, a másik pedig az, hogy érvekkel nem lehet szenvedélyeiket befolyásolni”.¹⁵

Freud mégsem fogadja el azt, hogy az emberi lélek ősidők óta semmit sem fejlődött. Szerinte a külső kényszer fokozatosan belsővé vált, ha nem is mindenkinél egyforma mértékben. Ugyanez figyelhető meg a gyerekek felnőtté érésében, erkölcsi-társadalmi tudatuk kialakulásában. „Azok a személyek, akiknél ez a folyamat végbement, a kultúra ellenségeiből a kultúra hordozóivá válnak. Mennél nagyobb az ilyen események száma valamely kultúrában, annál biztosabb ez a kultúra, annál inkább lemondhat a külső kényszerítő eszközök alkalmazásáról”.¹⁶ A belsővé válás mértéke ösztöntilalmanként eltérő. Ha a gyilkosságról, a vérfertőzésről, az emberevésről a legtöbb ember le is mondott, még mindig sokan vannak, akik nem hajlandóak lemondani a kapzsiságról, erőszakról, a nemi vágy féktelen kielégítéséről, másoknak hazugság, csalás és rágalmozás útján való megkárosításáról.

A követelmények belsővé válásánál az erkölcsön kívül jelentékeny szerepet tulajdonít Freud az értékítéleteknek. Itt a kultúra *narcisztikus természetéről* beszél, amely nem más, mint az, hogy a kultúra az önmagának való megfelelésben találja meg az értékét és a kielégülését. Ezen az alapon „minden kultúra úgy érzi, joga van ahhoz, hogy a másikat kevésbé értékelje. Így tehát a kulturális ideálok alkalmasak arra, hogy a különböző kultúrák között meghasonlást és ellenségeskedést váltsanak ki, amint azt különböző nemzeteknél jól meg is figyelhetünk”.¹⁷ Felismerhető, itt a sovíniszta nézetek elítéléséről van szó; ezek sikerét Freud alapján tehát kultúraellenesnek lehet tekinteni. Ebben a jelenségben a társadalmi együttélés és a kultúra ellentmondásba kerül; az utóbbi beszűkül egy nemzet keretei közé, mintha egyetemes érvénye nem is lenne elengedhetetlen része az emberiség életében.

Eltérő nézetek a vallásról

Ebben a művében Freud hosszan és kritikával ír a vallásról. Felidézi a kultúrának azt a funkcióját, hogy védelmezze az embert a természet ellen, majd utal e feladat teljesülésének részleges eredményére, ennek következményére: a természet megszemélyesítésére és a természetnek parancsoló isten létének feltételezésére. Szerinte az emberiség ily módon igyekszik a természethez fűződő kapcsolatát harmonikusabbá tenni, szorongásait leküzdeni. Az istenhitben az apa és gyermek kapcsolata ismétlődik meg. Isten ugyanazt a biztonságot ígéri, amit az apa nyújt gyermekének. Csak hinni kell abban, hogy „ami a világon történik, egy felettünk álló értelem szándékának megvalósulása, amely nehezen követhető utakon és kerülőkön keresztül végül is mindent jóra fordít, vagyis számunkra kedvezően intéz el. Mindnyájunk fölött egy jóságos, csak látszólag szigorú előrelátás őrködik, amely nem engedi, hogy túl erős és kíméletlen természeti erők játékszereivé váljunk”. Ennek köszönhető, hogy a hívő ember számára a halál is elveszti ijesztő voltát, az már nem megsemmisülés, hanem „a lét egy új formájának kezdete”, ahol „minden jó végül is elnyeri jutalmát, minden rossz megtalálja büntetését”.¹⁸

A vallásos elképzeléseket az emberek „*a kultúra legbecsesebb értékeiként*” becsülik, amelyek nélkül az élet nehézségei sem viselhetők el. Freud nem osztozik ebben a véleményben. Szerinte ezek az elképzelések abból a szükségletből fakadnak, hogy az embereknek védekezniük kell a külvilág nyomasztó fölénye ellen, és ki kell küszöbölniük a kultúra tökéletlenségeit. Freud valláskritikáját az ugyancsak pszichoanalitikus Erich Fromm csak részben fogadta el. Egyrészt hangsúlyozta, hogy a sokféle vallást nem lehet azonosítani, és az egyistenhit sem tekinthető „általánosan érvénye vonatkoztatási alap a többi vallás megértésében és értékelésében”.¹⁹ Már csak azért sem, mert vannak isten nélküli vallások is, mint például a buddhizmus, a taoizmus, a konfucianizmus. Másrészt meg kell különböztetni a feltétlen engedelmisséget kívánó, *tekintélyelvű* vallást és a *humanisztikus*at, amelyben „isten az ember által élete során kiteljesítendő saját képességek és nem a felette uralkodó erő és dominancia jelképe”.²⁰ Fromm szerint ennek egyik legjobb példája a korai buddhizmus. „Buddha kiváló tanító, ő az, aki megvilágosodott, aki tudója az emberi létezés igazságainak. Nem a természet feletti hatalom, hanem az *értelem nevében* nyilvánul meg”.²¹ Freud kritikája tehát eszerint csak a tekintélyelvű vallásra vonatkoztatható.

Frommnak a vallásról szóló meghatározása kibővíti a fogalom körét. Szerinte „a vallás bármely közösség által elismert eszme és cselekvési rendszer, amely az individuum számára tájékozódási keretet és odaadásának tárgyat biztosít”,²² Ezen az alapon jelenti ki, hogy „még nem ismert olyan kultúra, és feltételezhetően a jövőben sem lesz ilyen, mely... ne rendelkezne vallással”. Az ember léte egyfelől alá van vetve a természet törvényeinek, amelyeknek a megváltoztatására képtelen. Nem szabadulhat a haláltól sem. Másfelől esze és képzelete van, és ez arra készíti, hogy elégedetlen legyen, és állandóan helyzete változtatására törekedjék. Nem térhet már vissza „a természettel való harmónia ember előtti állapotába”, létezésének diszharmóniáját magának kell feloldania. „Elsősorban gondolati úton kísérli meg helyreállítani az egységet és az egyensúlyt egy mindent magában foglaló világkép kialakításával, mely vonatkoztatási alapként szolgál a helyzetére és teendőire vonatkozó válaszok felismerésében... De mivel testtel és értelemmel egyaránt felruházott entitás, nem csupán gondolkodásában, hanem életmódjában, érzelmeiben és cselekedeteiben is reagálnia kell létezésének kettősségére. Az új egyensúly megteremtése végett létezésének minden területén törekednie kell az egység és azonosság megtapasztalására... Egy cél, egy eszme vagy egy embert meghaladó hatalom – mint amilyen Isten – iránti elhivatottság az életben megnyilvánuló ezen teljesség iránti szükséglet kifejeződése”.²³

A vallásról adott széles körű meghatározás eltér a fogalom általános használatától, elsősorban azért, mert Fromm az ember pszichikumából indul ki, és csak másodlagos jelentőséget tulajdonít annak, hogy ez mire irányul. Ha a vallás „tájékozódási keretet nyújtó rendszer és az odaadás tárgya iránti igény” szükséglete, akkor „az ember imádkozhat állatokat, fákat, arany- és kőbálványokat, láthatatlan istent, szent embert vagy ördögi vezetőt, imádkozhatja őseit, nemzetét, osztályát vagy pártját, a pénzt vagy a sikert...és eszmerendszerét tekintheti vallásosként, a világiasság határáján kívül, de tarthatja magát vallásalannak, aki odaadását pusztán gyakorlatias és célirányos megfontolásból olyan, állítólagosan világi célok szolgálatába állítja, mint amilyen a hatalom, a pénz vagy a siker. A kérdés nem az, hogy legyen-e vallás vagy sem, hanem, hogy milyen az a vallás – *elősegíti* az ember fejlődését, sajátosan emberi képességeinek felfedezését vagy *akadályozza* azt”.²⁴

A boldogságkeresés illúziója

Ha visszatérünk Freud műveihez, szólnunk kell a „*Rossz közérzet a kultúrában*” c. könyvéről. A vallásos hit központjában itt is az apa és gyermek kapcsolatának analógiájára kialakított istenkép áll. Az isteni gondviselésbe vetett hit Freud szerint az emberek infantilis beállítottságának és illúziókba menekülő gondolkodásának jele. Bár elismeri, hogy az élet nehézségeinek elviselésére csillapítószerre van szükség, a vallás képes arra, hogy a céltalan életnek célt adjon. Ez összhangban van azzal az igénnyel, hogy az emberek élete boldog legyen. Az „örömei” igénye kezdettől áthatja az életet, noha „a világmindenség minden intézménye ellenszegül neki”.²⁵ A kisgyermeket is örömei vezeti, amikor játszik. Kénytelen azonban tudomásul venni, hogy a külső világ ezt nem mindig engedi érvényesülni, és tapasztalja egy másik világ hatalmát: a valóságét. S ezzel együtt megtanulja megkülönböztetni énjét a külvilágtól.

A boldogságot csak alkalmilag érheti el az ember. S ha tartósabban is marad fenn, azt nem tudjuk intenzíven élvezni. A sorscsapást, a bánatot erősebben érezzük. Nem csoda, hogy az emberek mérséklék boldogságigényüket, és a baj elkerülésére korlátozzák. Így az örömet végül is a nyugalomban keresik. A kínok elkerülésének lehetőségét kínálja még a *kéjvágy (a libido) eltolása* a művészi alkotásra és a tudományos problémák megoldására. Ezek érzelmi hatása azonban nem elég erős, és e megoldás csak kevés ember számára hozzáférhető. Ezért észre kell vennünk, hogy „lelki nyomorunkért nagyrészt a mi úgynevezett kultúránk felelős”. „Sokkal boldogabbak lennénk, ha feladnánk, és a primitív viszonyok közé térnénk vissza”.²⁶ Ez azonban aligha lehetséges, hiszen minden bajunk ellen a kultúrával tudunk védekezni. Mégis, minthogy a kultúra a tudományos és technikai haladás ellenére sem képes az embereknek boldogságot adni, sokan a haladást is értéktelennek tartják. Feltehetően ez az oka annak, hogy *korunk embere nem érzi jól magát a kultúrában*. Ideje tehát, hogy kétségbe vonjuk a kultúra „boldogító értékét”.²⁷

Mindezt erősíti, hogy a kultúra olyan követelményeket állít az emberek elé, amelyek korlátozzák szabadságukat. Megköveteli a rendet, a tisztaságot, a környezet gondozottságát, szépségét. Szabályozza az emberi kapcsolatokat, törvényeket hoz, amelyeket be kell tartani. Megbecsüli és gondozza a magasabb szintű lelki tevékenységet, amely megtisztítani, meg-nemesíteni (szublimálni) képes az ösztönöket. Joggal várhatnánk, hogy a kultúra érvényesüljön minden tevékenységünkben, de azt látjuk, hogy „az ember sokkal inkább hanyagságra, szabálytalanságra, megbízhatatlanságra jellemző hajlamot tanúsít munkájában”.²⁸

E pesszimista megállapítást szélesítve Freud az emberi lét fennmaradásának problémájáig jut el: „Számomra az emberi faj létkérdésének tűnik, hogy vajon és milyen mértékben sikerül kulturális fejlődésének úrrá lenni az agresszív és önpusztító ösztönöknek az együttélésben

okozott zavarán. Ebben a vonatkozásban talán éppen a jelen érdemel különleges figyelmet. Az emberek a természeti erők feletti uralmukban odáig jutottak, hogy segítségükkel könnyű egymást az utolsó emberig kiirtaniuk. Innen származik jó része jelenlegi nyugtalanságunknak, boldogtalanságunknak, szorongó hangulatunknak”.²⁹

Freud aggódó sorai 1930-ban jelentek meg, de később sem veszítették el időszerűségüket. Ő még abban reménykedett, hogy az erőszakot a szeretettel le lehet győzni, vagyis az élet lényeges tartalmát az *Érosz és a destruktívitás, az életösztön és a halálösztön közti harc* határozza meg. S a kultúra fejlődésén múlik, hogy ez a harc hogyan végződik. Egyébként Freud a szeretettel szemben is kételyeket fogalmazott meg: nem tudta elfogadni az általános emberszeretet elvét, mondván, hogy az a szeretet, „amely nem válogat... elveszti saját értékét”, és igazságtalan a szeretet választott tárgyával szemben. Már csak azért is, mert „nem minden ember szeretetre méltó”.³⁰ Továbbá: a családon belüli szeretet ellentétbe kerülhet a nagyobb közösséggel. A kultúra egyik célja, hogy az embereket nagy egységekbe tömörítse. A család viszont „nem akarja az individuumot szabadon bocsátani. Minél bensőségebb a családtagok összetartása, annál inkább hajlamosak gyakran arra, hogy másoktól elzárkóznak, annál nehezebbé válik számukra a belépés a nagyobb életkörbe”.³¹ E két kapcsolat ellentéte azt rejti magában, hogy az ösztönösségre épülő ősbibb együttélés védekezik az ellen, hogy „a későbbi, kulturálisan szerzett életmód váltsa fel”. Freud itt a hagyományos közösség és az új típusú társadalmi életrend ellentétét ismerte fel, s eközben kénytelen volt megállapítani, hogy az emberi kapcsolatokat harmonizáló Érosz alapján véve gátolja a kultúra fejlődését. „A kultúra és a szexualitás közti ellentét” szerinte arra vezethető vissza, hogy az utóbbi „két személy közti viszony”, míg a kultúra „nagyobb embertömegek kapcsolatán alapul”. Ezért „elkerülhetetlen a szexuális élet korlátozása”.³²

A kultúrának természetesen az *agressziót* is korlátoznia kell, de Freud úgy látja, „minden fáradozása mellett ez a kulturális törekvés mindeddig nem sokat ért el”.³³ Az agresszió forrása szerinte az *ember hatalomvágya*, amely már az ősi időkben is uralkodott. Ezért nem könnyű róla lemondani, mert az ember „nem érezné magát jól” és nem érezné magát szabadnak.³⁴ Úgy, hogy az *agresszív hajlam a kultúra legerősebb gátja* az emberek életében.

A kultúra, mint az elvesztett biztonság pótlása

Freud kultúraelméleti gondolatai erős visszhangra találtak a magyar etnológus és pszichológus Róheim Géza munkásságában. „A kultúra pszichoanalitikus értelmezése” c. tanulmányában a „Totem és tabu”-ban kifejtett freudi nézetek korrekciójára vállalkozott. Elismerte, hogy az ősi népek mítoszaiban megtalálható az egyén és a közösség szembenállása és a viselkedés szabályozásának kezdete. Nehéz azonban megmagyarázni, hogy miként tudott egy konfliktussal terhelt esemény, mint az ősapa megölése, fennmaradni hagyomány formájában. Ez a kultúra tilalmainak létrejötte után már csak úgy történhetett meg, hogy a későbbi nemzedékek játékos formában – mintegy szublimáltan – megismételték az egykor megtörtént eseményeket. Ezek *rítusok* formájában utánnézással szálltak nemzedékről nemzedékre. S a funkcionális értéküket az adhatta meg, hogy az utódok bennük reagáltak le saját Ödipusz-komplexusukat, amely már egyedi fejlődésükben alakult ki.

Róheim szerint azonban valószínűbb, hogy a törzsfelföldést tükröző *mítoszok* alapvetően az egyéni fejlődést meghatározó természeti állapotban gyökereznek, vagyis az ontogenezis határozza meg a filogenezist és nem fordítva. Ezért a kultúra elméletét is az egyén fejlődésében, az *ontogenezisben* kell kidolgozni. Ennek fő elemei a következők: az ember az állatokhoz képest *késleltetett (retardált) fejlődéssel* jön a világra, születése után jó ideig magatehetet-

len. A kisgyermek teljesen az anyjához van kötve, az ő gondozására szorul. A meghosszabbított gyermekkor ugyan lehetőséget ad arra, hogy az ösztöneivel szemben mindinkább tanulással szerzett reakciókkal válaszoljon a környezet ingereire, és így a magatartása is jóval rugalmasabb legyen, mint más élőlényeké. Az anya-gyermek kapcsolat azonban döntően határozza meg viselkedését. S minthogy a kisgyermek szexuális vonzalmi viszonylag hamar felébrednek, annak a tárgya eleinte nem is lehet más, mint az anya. A gyermek fiziológiai éretlensége miatt viszont képtelen testi vágyainak kielégítésére, ezért e trauma elhárítása válik szükségessé. Ez a szuperorganikus testben (szervezet feletti énben) jelenik meg, amely az egyén tudattalanjának a külvilág felé fordulásából fejlődik ki. A gyermek szexuális ösztönének szublimálása a *játékban* válik lehetségessé. Minthogy táplálkozási szükségleteinek kielégítéséről az anya gondoskodik, tárgykapcsolatait a játék határozhatja meg. Itt a gyermek örömhöz jut, ami a játék ismétlésére készíti őt. A játék Róheim szerint ezért „*kultúránk alapvető eleme*”.³⁵

A gyermekkori védettség kedvező körülményeket biztosít ehhez. Ha azonban az anyai kapcsolat bizonytalanná válik, s a szükséglet kielégítésének módját veszélyezteti, az a gyermeknek lelki sérülést okozhat. Ezért állandó szorongásban él, s ha „valami megakadályozza azt, hogy a gyermek maga mellett tarthassa édesanyját, ez természetes módon a legszükségesebb mértékű rémületet és haragot váltja ki belőle”.³⁶ A gyermek öntudatlanul is szeretné tartósítani védett helyzetét, s ezzel együtt az önállóságát is megőrizni. Így azonban késlelteti saját énjének fejlődését, ami a kultúrájának elmaradásával jár együtt. E két elem úgy kerülhet egységbe, ha a gyermeki fantázia a külvilágra irányul, s közben lehetővé válik a természet saját kép szerinti újraalkotása. Az egyénnek e „*szintetikus funkciója*” valójában már munkatevékenység, amihez azonban a társadalmi kapcsolatoknak is fejlődniük kell. Az anya-gyermek kapcsolat Róheim szerint a társadalmi kapcsolatokat is modellálja a táplálék megszerzésében és fogyasztásában; ez azért lehetséges, mert a kultúra egy csoportban ugyanúgy fejlődik, mint az egyén életében. Végül a tudat változásának is be kell következnie: a gyermekkorból kilépők fokozatosan tanulják meg a valóság megismerését, s bár egy ideig még próbálkoznak a reális világ eltorzításával, hogy az számukra elfogadhatóvá váljék, előbb-utóbb be kell látniuk, hogy a fantázia csak a valóság keretei közt hasznosítható. Ennek ellenére minden kulturális jelenség és a környezethez való alkalmazkodás Róheim szerint a kisgyermek- kori viszonylatokra vezethető vissza.

Róheim elméletét Székács István így foglalja össze: „A retardáció következtében az ember gyermekkorának nagy részét az anyával szoros, duális egységben tölti, ami a testi ráutaltság mellett lélektani függőséget is létrehoz, a felnövés tehát lényegében az anyától való elszakadás; ez utóbbi... alig elviselhetően fájdalmas lelki élmény, amelyet az ember tulajdonképpen egész életében sem hever ki, ezért állandóan *pótlékot* keres. A kultúra voltaképpen a felnövő, szorongó, anyjától elszakadó gyermek hatalmas lelki erő kifejtését igénylő kísérlete, hogy védelmet találjon az anyja, szeretete tárgyának elvesztése következtében keletkező szorongás ellen; *minden kulturális tevékenység végső célja az elvesztett anya pótlása*; ezek egyesítik az egyik embert a másikkal, az ember merész eszközei az egyedül maradás szorongása ellen... A civilizáció tehát paradox jelenség: az ember felnövése folyamán civilizálódik – hogy gyermek maradjon”.³⁷

Székács a különbséget abban látja Freud és Róheim között, hogy az elsőnél az apával kapcsolatban kifejlődött bűntudat a kultúra forrása, az utóbbinál viszont a késleltetett biológia fejlődés következtében „anyapótlékot kereső és találó gyermek törekvése”. Ehhez járul még egy döntő különbség: Freud az ösztönök elfojtását a fajfejlődésben bekövetkezett ősi drámával magyarázza. Róheim ellenben az egyéni lét sajátos helyzetéből és fejlődéséből bontja ki azt. Freud tehát a *szociális* tényezőkre helyezi a súlyt, Róheim pedig az *individuálisra*. Felfogásuk azonban pszichoanalitikus szemléletük miatt mégis rokon marad.

A freudi nézetek kritikája

A Freudra vonatkozó bőséges irodalomból itt most csak azt érdemes kiemelni, ami közvetlenül segíti kultúra-felfogásának értelmezését. Ilyen lehetőség található Hauser Arnoldnál, aki főleg azt a freudi gondolatot vizsgálja meg, amely szerint a művészet és a neurózis közeli kapcsolatban van egymással. Freud ezt úgy magyarázta, hogy mindkettő elégedetlen a körülötte lévő valósággal, ezért a képzelet világába menekül, és ott elszigetelődik másoktól. Freud szerint azonban a *művész* „ellentétben a neurotikusokkal vagy elmebetegekkel megtalálja az utat vissza a valóságba... *változtatni képes állapotán*, távolságán a tények világától, és új kapcsolatot teremthet vele”. A műalkotással „a beteljesülések világát hozza létre, amely azonban nem az ő magánterülete immár; *megosztja másokkal*, akik szintén kielégüléshez juthatnak általa”.³⁸ A nem alkotók ugyanis csak „lényegnélküli vágyálmokra” képesek, ezért „idegen segítségre szorulnak” magányérzésük csillapítására. A művészet élvezete ad lehetőséget erre. Igaz, ez számukra csak pótlékjellegű, míg a művész „vágyainak beteljesülését élvez”, mert „vigaszt talál, ha vigaszt nyújt nekik”. Hauser azonban úgy látja, Freud csak kinyilatkoztatja ezt, anélkül, hogy részletesebb magyarázatot fűzne hozzá.

Valójában Freud egy előadásában a költészetet a gyermek játékaival hasonlította össze. Mindkettőben a képzelet működik, a gyermek azonban játékának világát még megkülönbözteti a valóságtól, bár közben felhasználja a valóság tárgyait. A költő viszont feladja a reális tárgyakra való támaszkodást, képzelete ezért nem játék, hanem *ábrándozás*. Freud szerint a gyermek sohasem leplezi mások előtt a játékait, a felnőtt azonban „restelli fantáziálását, és elrejtí mások elől”, mert azt gyerekesnek tartja. Fantáziájának mozgatója a kielégítetlen vágy, s az ábránd „vágyteljesülés, a ki nem elégitő valóság korrekciója”.³⁹ Itt az időnek jelentős szerepe van: a jelenben ható indíték a múlt felidézhető, sokszor gyermekkori emlékeihez kapcsolódik a jövőbeli beteljesülés reményében. A vágy összeköti a jelent a múltat és a jövőt, a hangsúlyt a múltból a jövőre helyezve át.

Freud hasonló összefüggést lát az *álomban*. Az álmokképek ugyancsak ábrándok, még ha nem is tudatosan alkotottak, ezek elfojtott vágyak származékai. Az éjszakai álmok épp olyan vágyteljesülések, mint a nappali ábrándok. A költészetben ható ábránd is múltbeli emlékre épül. Érzelmeinek személyes voltát azonban a költő elleplezi, képzeletének esztétikus formálásával azt általánosítja, így eléri, hogy művében „szégyenkezés nélkül élvezhetjük a magunk fantáziatermékeit is”.⁴⁰ Hauser kifogásolja, amit itt Freud az ösztönök szublimálásáról mond. Szerinte Freud csupán azt fogalmazza meg, hogy „a művészet eltérít valamely ösztönt eredeti, kifogásolható céljától, s átvezet egy közvetett, társadalmilag támadhatatlan kielégülés pályájára”. Semmit sem mond azonban az eltérítés folyamatáról, sem arról az erőről, amely „a biológiai impulzust az egyik irányból a másikba téríti, sem azokról az eszközökről és módszerekről, amelyek az eltérítést véghez viszik”.⁴¹ Szerinte Freud arra sem ad választ, hogy „miért szublimálódnak bizonyos ösztönök, míg mások elfojtódnak vagy közvetlenül kielégülnek”.⁴² Hauser szerint azt is kíváncsi lenne kifejtetni, hogy a szublimációt az eredeti impulzus természete határozza-e meg és formálja, vagy inkább a művész „szellemi alkata” a döntő ebben. Talán ez az utóbbi kifogás túlzott, hiszen föltehető, hogy a szublimálás folyamatában mindkettő hat. A többi kritikus észrevétel annál inkább jogosnak látszik, s egyúttal érzékelteti, hogy Freud szellemes megállapításaiban nem mindig törekszik alapos, elemző bizonyításra. Indokolt tehát Hauser okfejtése, amit itt érdemes hosszabban idézni.

„A szublimálás... lényeges vonásaiban egyezik a neurózis tüneteivel; mindkettő kompromisszumot jelent a gyönyörrel megőrzésével; a különbség ott van csupán, hogy a neurózis az Én veresége az Az-zal vívott harcában; a szublimáció viszont az Az-zal szövetséges Én győzelme a felettes Én felett. Semmilyen körülmények között nem jelentheti a szublimálás a

felettes Én győzelmét, ez ugyanis elfojtáshoz vezetne”.⁴³ (Két fogalmat kell itt tisztáznunk: az „Az” Freud fogalomhasználatában az ösztönös egyént jelenti, a „felettes Én” pedig a kultúra szabályaival azonosulót. Köztük helyezkedik el a *realis Én*, akit egyaránt befolyásolnak az ösztönei és a kultúrája.)

Hauser arra is figyelmeztet, hogy különbséget kell tenni a *szublimálás* és a szimbolizálás között, mert ezek összetéveszthetők. Amit az ember elfojt, azt a művészet szimbolikusan fejezheti ki. Amit viszont nem fojt el, azt átalakítva szublimálja. Ezek „ugyanannak a lelki dinamizmusnak a termékei, ugyanaz a konfliktus hozza létre őket, amely bizonyos ösztön-igények és az Én erkölcsi cenzúrája közt fennáll. Mindkettő az álcázás és a kompromisszum formáit jelenti, amelyeket megengedhetetlen vágyak töltenek ki, hogy így legalább közvetett kifejezéshez, közvetett kielégüléshez jussanak”.⁴⁴ A két fogalom megkülönböztetése mellett jól határozza meg Hauser a szimbólum jellemző jegyeit is: „A szimbólum a közvetett ábrázolás formája. Sohasem nevezi valódi nevükön a dolgokat; arra törekszik, hogy a tárgy bizonyos vonásait leplezze, amennyiben másokat leleplez. A szimbolizált motívum egyre újabb összefüggésekben jelentkezik, először hol racionális, hol irracionális gondolati összefüggésben, majd részben tudatos, részben öntudatlan eszme-asszociációban, végül különböző személyes élményösszefüggésekben, amelyek mindenkor különböző értelmet adnak ugyanannak az objektív tapasztalatnak. Ugyanaz a szimbólum a szerző számára mást jelenthet, mint az olvasónak, és az egyik olvasó mást fedez fel benne, mint a többi”.⁴⁵

A „kollektív tudattalan” az álom szimbólumaiban

Carl Gustav Jung szerint a tudattalانبól eredő lelki élményeknek az álomban való megjelenése a szimbólumokkal válik értelmezhetővé. Az ember élete feloldhatatlan ellentétek szövevényéből áll, amelyeket elviselni, ellentmondásaikat megoldani sokszor csak eszmékkel lehet, például a vallással. Az eszmék többnyire bizonyíthatatlanok, ennek ellenére mégis hiszünk bennük. Hiszünk, mert távlatot, célt adnak nekünk, s ezzel túlmutatnak korlátozott tapasztalatainkon. Ahhoz, hogy érzékelhetőek legyenek, szimbólumokkal fejezzük ki mibenlétüket. Kifejezésüket érzéseink és képzeletünk teszik lehetővé.

A *szimbólum* fogalmát Jung így határozza meg: „Amit mi szimbólumnak nevezünk, olyan kifejezés, név vagy kép, amely bár a hétköznapi életben ismerős lehet, mégis a szokásos és kézenfekvő jelentése mellett sajátos konnotációval bír. Valami számunkra homályos, ismeretlen, rejtett jelentést is magába foglal”.⁴⁶ „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”. Jung hangsúlyozza, hogy „az ember semmit sem érzékel a maga teljességében, vagyis semmit sem tud a maga totalitásában felfogni”.⁴⁷ Érzékelésünk korlátozottságát azzal is magyarázza, hogy valóságérzékelésünk nemcsak tudatos, de nagymértékben tudattalan is. Amikor a psziché feldolgozza az egyes benyomásokat, nem képes mindent tudatosan értelmezni. Ezért „minden tapasztalat végtelen számú ismeretlen tényezőt tartalmaz, azt a körülményt nem is említve, hogy minden konkrét tárgy bizonyos vonatkozásban mindig ismeretlen, mivel magának az anyagnak a végső természetét sem ismerjük”.⁴⁸ Ami azután a tudatosság küszöbe alá kerül, álmainkban törhet felszínre szimbolikus képek formájában.

Személyiségünk tehát megosztott, és ez nemcsak a neurotikus emberre jellemző. Az emberi psziché nem azonosítható a tudattal és annak tartalmával. Jung szerint a *tudatosság* „a természet nagyon új keletű szerzeménye, és még jelenleg is kísérleti stádiumban van”.⁴⁹ A természeti népek még élénken érzékelték tudattalanjuk működését, ez számukra olykor egy

állat vagy fa formájában ölthetett testet. Ebből ered mitikus gondolkodásuk. A modern ember tudata sem egységes, „nagyon könnyen megzavarható”.⁵⁰ Freud figyelt fel arra, hogy a neurotikus tünetek – az álmokhoz hasonlóan – szimbolikus jelentésűek. A tudattalanból eredő zavarokat ezért Freud asszociációkkal próbálta értelmezni. Ebből Jung arra a következtetésre jutott, hogy az álmoknak jelentős funkciójuk van. Jelzik nem tudatosult szándékainkat, amelyeket azonban nehéz megérteni, mert az álom történéseinek a valóságtól eltérő időbeli és térbeli dimenziói vannak. Másrészt a tudattalanból feltáruló „üzenetek” a tudatos gondolkodás számára gyakran elfogadhatatlanok, olykor szégyellni valók, ezért a tudat ellenállást mutat velük szemben. Ennek következtében a tudattalan „tömegével tartalmaz időlegesen elfelejtett gondolatokat, benyomásokat, képeket”,⁵¹ ezek azonban – anélkül, hogy tudatában lennénk – befolyásolják az eseményekre adott reakcióinkat. Spontán előbukkanásuk jelzi, hogy a múltunk tovább él bennünk. Ez nem azonos a tudatosan elraktározott emlékek felidézésével. A tudattalanból származó emlékek olyan „felejtések”, amelyeket korábban érdektelennek, lényegtelennek tartottunk, vagy valamilyen ok miatt igyekeztünk kiszorítani tudatos figyelmünkől.

A tudattalanba merülő emlékeknek Jung szerint az a rendeltetésük, hogy helyet adjanak olyan új tapasztalatoknak, amelyek a tudatosság küszöbe fölé kerülhetnek, és mentesíthetik a tudatot túlsúlyfóltságától. Mégsem mondható, hogy a tudattalan „a múlt raktára”, ez „tele van jövőbeli pszichikus események és gondolatok csíráival”, amelyek „a tudatküszöb alatti psziché legfontosabb részét képezik”.⁵² Tudatos benyomásainkra ugyanis „rarakodnak a tudattalan jelentések olyan elemei, amelyek fizikailag jelentősek számunkra”, bár ennek nem vagyunk a tudatában. Látszólag ez nem okoz zavart a mindennapi érintkezésben. Az álomban azonban ezek érzékelhetővé válnak, és feltárják tudatos gondolataink rejtett gyökereit. Racionális gondolkodásunk miatt nem ismerjük fel ezt az összefüggést, a természethez közel álló népek viszont sokkal közvetlenebb kapcsolatot találnak az álmaik és a valóságot magyarázó mítoszaik között.

Az álom funkciója Jung szerint az, hogy *helyreállítsa a psziché egyensúlyát*, ami tudatos életünk zavart okozó eseményeinek a hatására bomlott meg, és ezek „arra csábítanak, hogy egyéniségünkől idegen utat kövessünk”.⁵³ Így az álom a személyiség védelmét adhatja meg a külső hatásokkal szemben, és egyúttal kárpótolhat személyiségünk hiányosságaiért. Előre is jelezhet eseményeket, amelyeknek „tudattalan előtörténetük” van. Az álom eszerint szellemi természetű, de mégsem teljesen emberi. Szellemisségét Jung az ókori mítoszokban találja meg, és „a *természet leheletének*” nevezi.⁵⁴ Ez a tudattalan részeként hat, és lehetővé teszi a tudattalan és a tudatos szerves kapcsolatát.

Jung hangsúlyozza, hogy szimbólumok „a lelki megnyilvánulások minden formájában megjelenhetnek”.⁵⁵ Szimbolikus lehet egy érzés, egy gondolat, valamely helyzet és cselekedet. Ezek egyéniek. Vannak azután *kollektív szimbólumok* is, amelyek „ősreégi álmokból és alkotó fantáziákból származnak”.⁵⁶ Ahogy az emberi testnek hosszú előtörténete van, feltételezhető, hogy a „psziché hasonló módon szerveződik”. Benne tovább él „az archaikus embernek a pszichéjében lezajló biológiai, történelem előtti és tudattalan fejlődése”, és ez a psziché még közelebb volt az állathoz”.⁵⁷ E régi maradványokat Jung „*archetípusoknak*” nevezi, és velünk születettnek mondja. Szerinte ezek „végtelen hálót” képeznek, amelyeket a korábbi idők embere sohasem értelmezett, „jelentésük tudattalanul vezérelte cselekedeteit”.⁵⁸ Hatnak a modern emberre is, bár ritkábban és közvetettebb módon. Ám minthogy „az ember élete feloldhatatlan ellentétek szövevényéből áll”,⁵⁹ „az embernek ténylegesen szüksége van olyan általános ideákra és meggyőződésekre, amelyek életének értelmet adnak, és lehetővé teszik számára, hogy az univerzumban megtalálja a helyét”.⁶⁰ Jung szerint olyan célokra van szükség, amelyek messze túlmutatnak korlátozott létükön. E célokat a reményeinket és

vágyainkat összegező eszmék adhatják meg, amelyek a kultúra szimbólumaiban fejeződnek ki. Ezek megkülönböztethetők a természetes szimbólumoktól.

Az utóbbiak „a psziché tudattalan tartalmából származnak, ezért az alapvető archetipikus képek nagyszámú variációit reprezentálják... A kulturális szimbólumok ezzel szemben az örök igazságok kifejezésére szolgálnak”.⁶¹ Ezért szellemünk fontos alkotó elemei. Jung figyelmeztet arra, hogy elfojtásuk romboló hatású lehet, és morális hanyatlást idézhet elő. E veszély különösen a modern embert fenyegeti. Elvesztette érzelmi kapcsolatát a természettel, a természeti jelenségeket nem képes már szimbolikusan felfogni, racionális gondolkodása sem tud mit kezdeni a tudattalanjából előtörő ösztönökkel, amelyekben ott vannak „a régimódi előítéletek, az idejétmúlt gondolkodási szokások és érzések, az önfejlő félremagyarázások és a vak tudatlanság”.⁶² Nagy érzelmi töltésük miatt nem mellőzhetők, s gyakran okoznak tudati zavarokat. A tudatos és a tudattalan közti konfliktust csak a közöttük levő kapcsolat oldhatja fel. Az egység megvalósítása részben a vallás, részben pedig a művészet szimbólumaival lehetséges.

A művészi alkotás folyamatában a tudattalanból származó impulzusoknak kétségkívül van szerepük, ahogy azt Freud is megállapította. Jung azonban nem ért teljesen egyet Freuddal, aki már a tudattalanból előtörő ösztönös hatások művészi kifejezését is szimbólumoknak nevezte. Ezek Jung szerint azonban *nem valóságos szimbólumok*. A szimbólum ugyanis nemcsak azt fejezheti ki, ami fogalmilag meg nem ragadható. A szimbólum másik lényeges ismérve, hogy valami *általános érvényűt* céloz meg, ami meghaladja a személyességet. Márpedig a műalkotás is személy fölötti, az egyén tudattalanja csak előfeltétele ennek. Ez aktivizálódhat, s ennek következtében túl is juthat magán. A költő pszichéje ugyanis – amennyiben alkotása nem tudatosan elhatározott és irányított – magához vonz bizonyos asszociációkat, s így növekedve mindinkább függetlenné válik a művész eredeti szándékától, és olyasmit fejez ki, „amelynek forrása már nem a szerző egyéni tudattalanjában kerekedő”.⁶³ Jung „*kollektív tudattalannak*” nevezi ezt, megkülönböztetve az egyéni tudattalantól, ami létre hozhat művészetet, de semmiképp sem szimbolikust. A kollektív tudattalan „nincs elfojtva, és nincs is elfelejtve”.⁶⁴ Ez olyan lehetőség, ami ősidők óta agyunk szerkezetében öröklődik. Formális szabályozó elvekként jelennek meg, amikor a képzelet szabadon működik. A kollektív tudattalanban ősök tapasztalatai és élményei halmozódtak fel, tipikus emberi sorsokat sűrítve magukba. Amikor az ösztönös alkotás ideálökként eleveníti meg ezeket, az alkotó erős érzelmi hatással párosulva felszabadultságot érez. Eközben ez a találkozás az alkotót „fölemeli az egyszerűből és mulandóból az öröklét szférájába, az egyéni sorsot az emberiség sorsává teszi”.⁶⁵ A kollektív tudattalannal való azonosulás, „az archetípus nem tudatos megélése” segíthet az élet nehézségeinek, a csapásoknak az elviselésében. A művészi hatás titka azonban ennél is többet jelent: a művész mindig korszellemének alakítására törekszik, de ezt csak úgy tudja megtenni, ha kiegészíti a korszellem hiányosságait és egyoldalúságát. Ez az öskép felidézésével lehetséges, mert ez a kép „a legmélyebb tudattalanból előhossa és megközelíti a tudatot”, és eközben olyanná változik át, ami a jelen embere számára is felfogható. Ez a folyamat hasonló az egyén pszichikai önszabályozásához. Abban a tudatos beállítódás egyoldalúságát a nem tudatos reakciók korrigálják, viszont „a népek és korok életében a művészet hajtja végre a szellemi önszabályozás folyamatát”.⁶⁶

Jegyzetek

¹ Freud, S.: Totem és tabu. Göncöl Kiadó, é. n.

² Uo. 11.

³ Uo. 51-62.

⁴ Uo. 69.

- ⁵ Uo. 70-71.
- ⁶ Uo. 134.
- ⁷ Uo. 143.
- ⁸ Uo. 144.
- ⁹ Freud, S.: Egy illúzió jövője. Párbeszéd Kiadó, 1991. 10.
- ¹⁰ Uo.
- ¹¹ Uo.
- ¹² Uo. 11.
- ¹³ Uo. 12.
- ¹⁴ Uo. 13.
- ¹⁵ Uo. 12.
- ¹⁶ Uo. 16.
- ¹⁷ Uo. 18-19.
- ¹⁸ Uo. 25.
- ¹⁹ Uo. 24.
- ²⁰ Uo. 33-35.
- ²¹ Uo.
- ²² Uo. 24.
- ²³ Uo. 26.
- ²⁴ Uo. 27.
- ²⁵ Freud, S.: Esszék. Gondolat Kiadó, 1982. 340.
- ²⁶ Uo. 351.
- ²⁷ Uo. 353.
- ²⁸ Uo. 357.
- ²⁹ Uo. 405.
- ³⁰ Uo. 365.
- ³¹ Uo. 366.
- ³² Uo. 370-371.
- ³³ Uo. 374.
- ³⁴ Uo. 376.
- ³⁵ Róheim, G.: Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata. Gondolat Kiadó, 1984. 622.
- ³⁶ Uo. 627.
- ³⁷ Uo. 660-661.
- ³⁸ Hauser, A.: A művészettörténet filozófiája. Gondolat Kiadó, 1978. 36.
- ³⁹ Freud, S.: A költő és a fantáziaműködés. In: Művészetpszichológia. Gondolat Kiadó, 1973. 124-125.
- ⁴⁰ Uo. 200.
- ⁴¹ Hauser, A.: A művészettörténet filozófiája. Idézett kiadás, 38.
- ⁴² Uo.
- ⁴³ Uo. 39.
- ⁴⁴ Uo.
- ⁴⁵ Uo. 40.
- ⁴⁶ Jung, C. G.: Az ember és szimbólumai. Göncöl Kiadó, 1993. 17.

⁴⁷ Uo. 19.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ Uo. 21.

⁵⁰ Uo. 22.

⁵¹ Uo. 31.

⁵² Uo. 36-37.

⁵³ Uo. 45.

⁵⁴ Uo. 47.

⁵⁵ Uo. 51.

⁵⁶ Uo. 52.

⁵⁷ Uo. 67.

⁵⁸ Uo. 80.

⁵⁹ Uo. 85.

⁶⁰ Uo. 87.

⁶¹ Uo. 93.

⁶² Uo. 96.

⁶³ Jung, C. G.: Az analitikus pszichológia és a költői műalkotás közti összefüggésről. In: Művészet-pszichológia. Idézett kiadás, 147.

⁶⁴ Uo. 148.

⁶⁵ Uo. 149.

⁶⁶ Uo. 150.

A kulturális antropológia

A Magyar Néprajzi Lexikon meghatározásában a kulturális antropológia „a régészetet, nyelvészetet, etnológiát, etnográfát és folklorisztikát integráló tudomány”.¹ Interdiszciplináris jellege miatt feltétlen figyelmet érdemel, annak ellenére, hogy sokáig „az Európán kívüli, törzsi-rokoni csoportokban élő társadalmak és az ősi civilizációk tanulmányozását” jelentette.² Látszólag nem lépett fel tehát az emberiség egészét átfogó kultúra értelmezésének igényével, csupán a történelmi fejlődés korai szakaszának vélt állapotokat elemezte. Csakhamar azonban olyan megállapításokhoz jutott a kultúra sajátosságainak kiemelésével, amelyek általánosított formájukban már az emberi lét kulturális meghatározottságát bizonyították, azaz vonatkoztatni lehetett ezeket a modern társadalmakra is. Egyébként az etnológia és az antropológia korai elmélete is hangsúlyozta, hogy amit a kultúráról mond, az egyetemes érvényű.

Azt, hogy az antropológiai megközelítés a kultúra elméletének, filozófiájának is alapvető szempontja, bizonyítja Márkus Györgynek a modern korról szóló tanulmánya, amely szerint a felvilágosodás kétféle felfogást alakított ki a kultúráról: az emberi élet egészét átfogó antropológiát és az értékelméletit, amely a szellemi javakra szűkítette a kultúrát.³ A terjedelmi eltérésen kívül lényeges szemléleti különbség is volt közöttük. Az első a kultúrák viszonylagosságát és egyenértékűségét hangsúlyozta, a második megtartva a természet és kultúra szembenállását a természeti korlátoktól való eltávolodás mértékével határozta meg a kulturális javak értékét. Ez a különbség azonban csak viszonylag későn alakult ki közöttük. Kezdetben az antropológiai felfogás is a történelmi fejlődést tekintette alapnak, amikor számításba vette a természetnek emberi célokra történő átalakítását.

A történelem és a kultúra evolucionista felfogása

A 19. század közepén a német Gustav Klemm fogalmazta meg a kultúra általános elméletéhez írott alapvetésében, a kultúra történetével foglalkozó kutató feladata, hogy bemutassa „az emberi nem fejlődését teremtő minden tényt és jelenséget a maga egymásutániségében”, és „írja le azokat a viszonyokat, amelyeket... nemzedékek során megélt”. A kultúra története ugyanis „az emberiség alacsonyabb szintjéről indul, és a magasabbak felé halad”.⁴ Fel kell tárni azokat a jelenségeket is, amelyek az emberi örökben a természettel szemben kibontakoznak, ezek indítékaival és kölcsönhatásával együtt. Klemm szerint a kultúra tudománya *tapasztalati tudomány*, az emberiséget egészként kell vizsgálni, fejlődésének szakaszai szerint és a különböző foglalkozások keretei között. A folyamat megértéséhez figyelmet kell fordítani az emberi természet alakulására.

Ezzel kapcsolatban van Klemmnnek egy érdekes megállapítása: az emberiséget *aktív és passzív fajra* osztja. Az első típus szerinte „az akaraterő, a tetterő, a törekvés” jellemzi, és testileg is erősebb, teherbíróbb. A második típusban inkább az érzelmi fejlettség tapasztalható. Ezért ez a két típus megfelel a férfi és női tulajdonságoknak. A passzívak mindig kis közösségekben élnek, s nem akarják csoportjaikat nagyobb törzsekbe egyesíteni. Az aktívak azonban éppen erre törekcszenek, s olykor még a passzívakkal is keverednek, átadva nekik életformájukat, kulturális eredményeiket. Amazok tehetségesebb tagjait maguk mellé állítják, s az arra alkalmasakból katonai csoportot szerveznek. Az aktív emberek hajtják végre a kultúra történetében az első jelentős fordulatot: a táplálék megszerzésében az áttérést a földművelésre, a fémek feltalálására, a munka megosztására, a magántulajdonra. Ezek következményeként jön

létre a társadalom megosztottsága, a hatalom változó formája, törvényeinek a vallási hittel való megerősítése, az államigazgatás és a városi élet. Klemm ragaszkodik a tapasztalati alapokhoz, elismeri azonban, hogy „a dolgok kezdete és vége”, valamint a tények összefüggései „tapasztalatilag nem hozzáférhetők”.⁵ Ezért az ember csak reménykedhet abban, hogy a következtetéseiben nem sokat téved. Segítségére van a szimbolika és a misztika az érzékfeletti és transzcendens jelenségek bemutatásában, és érzéseinek kifejezésére szolgál a költészet, a művészet a legkorábbi korszakoktól kezdve.

Klemm könyvével egy időben, ugyancsak 1851-ben jelent meg Amerikában L. H. *Morgan* ismertetése az irokéz indiánok életéről, anyagi kultúrájáról, társadalmuk szerkezetéről, vallásáról. Helyi tapasztalatok alapján írta meg összegzését, s bár művét nem szánta tudományos tanulmánynak, azt később mégis a tudományos etnológia kezdetének tekintették.⁶

1877-ben jelent meg „Az ősi társadalom” c. könyve, amely az emberiség történelmét az életmód és az eszközhasználat alapján három nagy korszakra osztotta: a *vadság*, a *barbárság* és a *civilizáció* korára. Ezeken belül több fokozatot különböztetett meg. Szerinte „jogosan feltételezhetjük, hogy a kultúrának ez a három különböző foka egy természetes és szükségszerű fejlődési sor része. Egyébként e fejlődés általános feltételei s az emberiség... ismert története valószínűsíti, hogy e fejlődési sor történeti érvénye az egész emberiségre vonatkozik”.⁷ „E korszakok mindegyikének más-más kultúrája és többé-kevésbé sajátos és jellegzetes életmódja volt. A fejlődési fokoknak ez a sajátos arculata lehetővé teszi, hogy valamely társadalmat viszonylagos fejlettségi fokának megfelelően vizsgáljunk, és hogy ezt a társadalmat önmagában tanulmányozzuk, és mutassuk be”.⁸ S minthogy minél régebbi állapotokat vizsgálunk, annál egyszerűbb találmányokat találunk, feltételezhetjük, hogy ezekben a korokban a fejlődés üteme lassúbb volt, és a mértani haladvány elmélete alapján később fokozatosan gyorsult fel.

Az utolsó kifejezések hasonlítanak az angol szociológus, Herbert *Spencer* megállapításaihoz, aki az 1857-ben megjelent könyvében a *haladást* az egyszerű és homogén állapotok bonyolultabbá és heterogénné válásának formájában értelmezte.⁹ Ezt a törvényszerűséget a szervetlen és szerves természetben egyaránt kimutatta, s példákkal bizonyította, hogy ez a folyamat az emberek társadalmi együttélésére is jellemző. A munka megosztásában, a nyelvben, a művészetben, a tudományban egyaránt megtalálható. Arra a kérdésre, hogy mi okozza a *differentiálódást*, ezt a választ adta: „Minden aktív erő egynél több változást idéz elő, minden ok egynél több hatást idéz elő”.¹⁰ Indoklása azért elgondolkodtató, mert a haladás magyarázatában Spencer elhatárolta magát a mennyiségi szemlélettől, mondván, hogy a haladás nem lehet „a megismert tények és a fölismert törvények számának növekedése”, mert „az igazi haladás oly belső változásokban áll, amelyeknek az ismeretek főlhalmozódása csupán csak ismertető jele”, árnyéka, de nem a lényege. Egy társadalom haladását sem a közszükségleti cikkek számának gyarapodása mutatja, mögötte „a társadalmi szervezet szerkezetének változása” húzódik meg, ez hozza létre az ellátásban jelentkező termékek mennyiségi változását.¹¹ A változást előidéző ok tehát *belső, szerkezeti jellegű*, míg az eredmények számának növekedése, mint okozat, mindig külsődleges. A mennyiségi változás ezért csak másodlagos, azaz következménye a struktúra módosulásának.

Az „*Alapvető elvek*” c. írásában 1862-ben a társadalmat kis csoportok egyesüléseként fogta fel, de hangsúlyozta, hogy ez is *a homogén struktúrák heterogénné válását* bizonyítja, mert a kisebb létszámú csoportokban az emberek hasonlósága nagy, a népesebb társadalmi együttélésben viszont az egyének különbsége lesz mind nagyobb. A struktúra változása a funkciók változásának lesz a következménye, vagyis a munkamegosztás teszi bonyolultabbá a társadalom szerkezetét. E probléma tárgyalása közben Spencer használta az organikus fejlődés mellett a „*superorganikus*” fejlődés fogalmát is. P. Bohannon és M. Glazer könyvében erről

ezt találjuk: „Spencer írásaiban a szuperorganikus fogalma olyan ideákra vonatkozik, amelyek felülemelkednek az egyének szintjén. Véleménye szerint az emberek a szuperorganikus révén képesek összehangolt cselekvésre. Spencer itt valójában a *kultúra* fogalmát pedzegeti: ha behelyettesítjük a kultúra szót az előző mondatba, az mindjárt világos értelmet nyer”.¹² Ha elfogadjuk ezt a magyarázatot, megkapjuk a kultúra *integráló funkcióját*, az emberek együttélését lehetővé tevő és szabályozó szerepét.

Az egyenes vonalú fejlődés gondolata határozta meg Edward Burnett Tylor munkásságát is. A „*Primitív kultúra*” címmel 1871-ben Londonban megjelent könyve az emberiség egységét és történelmi fejlődésének fokozati sémáját hangsúlyozta. Az egyes népek kultúrájában található sok hasonlóság arra készítette őt, hogy kijelentse: „Egyfelől a civilizáció olyannyira átható egységét nagyrészt az *egyforma okok egyforma hatásának* tulajdoníthatjuk, másfelől annak különböző fokozatait a haladás vagy a fejlődési folyamat egyes lépcsőinek tekinthetjük, amelyeknek mindegyike a megelőző történelem eredménye, és kész, hogy eljuttassa illő szerepét a jövő történelmének alakításában.”¹³ Itt Tylor azt a meggyőződését fogalmazta meg, hogy a kulturális jelenségek ugyanúgy *oksági kapcsolatokkal* magyarázhatók, mint a természet jelenségei. Ebből következik, hogy a kultúra tudománya is a természettudományhoz tartozik. Feladata a tények és oksági kapcsolataik tanulmányozása.

Az emberek akarata ugyan látszólag szabad, társadalmi összességükben azonban az egyéni akaratból származó cselekvések statisztikailag összegezhetőek, ennek alakulása meghatározott törvényszerűséget mutat. Bizonyítja ezt, hogy „egy ország életének olyan homályos és kiszámíthatatlan mutatóinak az évről évre való ismétlődése, mint a gyilkosságok és öngyilkosságok száma vagy éppen a gyilkos fegyverek fajtáinak a megoszlása”, valamint „a Londonban balesetben életüket vesztek száma és a megcímzettlenül feladott levelek száma éves rendszerességet mutat”.¹⁴ Hasonló szabályszerűség található a primitív népek életében is, bár róluk nem készülnek statisztikai felmérések, de az utazók és misszionárius papok feljegyzései sok hasonló tényről számolnak be. S noha ezek a feljegyzések nem tudományos módszerrel készülnek, a különböző források ismétlődő megállapításai a tudomány számára mégis hasznosíthatók.

Az összehasonlító módszer mellett Tylor megjegyezte, hogy egy nép kultúrájának egészben való vizsgálata is szükséges, hogy megállapíthatók legyenek a rá jellemző sajátosságok az életmódban, az eszközök használatában, az erkölcsi törvényekben, a vallásban. Ezek ugyanis kiegészítik egymást. A kultúra fogalmát is ennek megfelelően határozta meg: „A kultúra, vagy civilizáció tágabban vett etnográfiai értelmében az a komplex egész, amely magában foglalja a tudást, a hitet, a művészetet, az erkölcsöt, a törvényt, a szokást és minden más képességet és sajátosságot, amelyre az ember a társadalom tagjaként tesz szert. A kultúra állapota az emberiség különböző társadalmában, amennyiben általános elvek alapján vizsgálható, olyan téma, amely alkalmas az emberi gondolkodás és cselekvés törvényszerűségeinek tanulmányozására”.¹⁵ Ezt a meghatározást később sokszor idézték, annak ellenére, hogy a benne levő felsorolás nem tanúsítja Tylor rendszerszerű felfogását. Feltehetően inkább az váltott ki elismerést, hogy Tylor kiemelte a kultúra és a társadalom összefüggését, valamint kapcsolatát az emberi gondolkodással és cselekvéssel.

Tylornak észre kellett vennie, hogy ha az egyes kultúrákat el is tudja helyezni az emberiség történelmi fejlődésének fokain, azok mégsem teljesen egységesek. A kultúrának sok olyan része van, amely azt a látszatot kelti, mintha régebbi korok maradványa lenne. Ezeket a jelenségeket *survival*-nak (tovább élőnek) nevezte, és elsősorban olyan szokásokat és hiedelmeket sorolt e fogalom alá, amelyek másféle gondolkodást tükröztek, mint az a kultúra, amelyben felismerték. Egyes szokásokban Tylor évszázados, sőt évezredes felfogás továbbélését feltételezte. Szerinte ezek a fennmaradt csökevények lehetőséget adnak a régi kulturális

állapotok rekonstruálására, még akkor is, ha időközben más kultúrák részeivé váltak. Ebből az a következtetés is leszűrhető volt számára, hogy a történelmi fejlődés egészében mégsem sémák szerint alakul, változása egyaránt tartalmaz kihulló, átalakuló és újonnan keletkező vonásokat, és ebben nagymértékben meghatározó az egyes emberek szándéka és életfelfogása. Már ez a körülmény is bizonyította, hogy aligha tartható a természeti törvények szerint alakuló történelemről és a fejlődés egyenes vonalúságáról megfogalmazott elmélete. Ezt a korrekciót az antropológiában a német származású Franz Boas kezdeményezte.

A történelmi partikularizmus és a kultúra relativitása

Boas fiatal korában földrajzot tanult a német egyetemeken, és első tanulmányútján, a sarkvidéken élő eszkimók között arra keresett választ, hogy a természeti környezet mennyire határozza meg az ott élők életmódját. Itt ismerte fel, hogy *a környezet nem egyedül hat, az adott nép történelmi hagyományai, hagyományos szokásai legalább annyira meghatározóak*. Érdeklődése ennek hatására kiszélesedett, és az antropológia felé fordult. 29 éves korában amerikai meghívásra New Yorkba költözött, és két év múlva már a Columbia Egyetemen tanított. A tanítás mellett folytatta terepmunkáját, most már az indiánok között, akiknek a nyelvét is megtanulta. Boas azzal vált az antropológiai kutatások megalapozójává, hogy ragaszkodott a *helyszíni megfigyelésekhez*, és az így gyűjtött tények tárgyilagos leírása közben óvakodott az elhamarkodott általánosításoktól. Nemcsak módszertanilag újított, de a történelem értelmezésében is. Hangsúlyozta a *különböző kultúrák egyenértékűségét*, mondván, hogy tarthatatlan a fehér faj kultúrájának magasabbrendűségéről szóló tan, és más népek – indiánok, feketék, ázsiaiak – kultúrájának alsóbbrendűként történő minősítése. Ha az életmód valahol kezdetlegesebbnek is látszik, ez még nem bizonyítja az adott nép képességeinek gyengeségét, kultúrájának elmaradottságát. *Faj és kultúra közt nincs összefüggés*, már csak azért sem, mert ezek különböző időben alakultak ki. Noha a faji típus és a nyelv nagyjából azonos időben jött létre, a nyelv változása sokkal gyorsabb volt a faji sajátosságok alakulásánál. Még függetlenebb változást mutat a kultúra, amely „nem olyan egység, amely azt jelenti, hogy... minden elemének ugyanaz a történelmi sorsa kellett, hogy legyen... Semmilyen ok sem ösztönözhet bennünket annak elfogadására, hogy a technikai találmányok, a társadalmi szervezet, a művészet és a vallás pontosan ugyanazon a módon fejlődnek, vagy hogy szerves és elválaszthatatlan kapcsolatban állnak”.¹⁶

Boas abból a feltételezésből indult ki, hogy „az ősidőkben *hasonló típusú emberek kis elszigetelt csoportjai* léteztek, amelyek mindegyikének *saját nyelve és kultúrája* volt”.¹⁷ E viszonylagosság fejeződött ki a kultúráról adott definíciójában is: „A kultúrát úgy határozhatjuk meg, mint azoknak a szellemi és fizikai reakcióknak és tetteknek az összességét, amelyek egy társadalmi csoport egyedeinek kollektív és egyéni magatartását jellemzik természeti környezetükkel, más csoportokkal, a saját csoport tagjaival és minden egyénnek önmagával szemben”.¹⁸ A meghatározás érzékelteti, hogy Boas a kulturális jelenségek mögött a környezetükhöz viszonyuló emberek magatartását tekinti alapnak. S e viszonyulás nemcsak azért rendkívül összetett, mert egy társadalmi csoport egyedei különböznek egymástól, hanem azért is, mert a környezet is többféle: természeti, társadalmi, más csoportok felé irányuló, és e viszonyulásokban megtalálható az egyének önmagukra vonatkozó reflexiója is. Mindez összefügg azzal, amit Boas „*az emberi magatartás nagy változékonyságával*” magyarázott, mondván, hogy az nem sztereotíp, mint az állatoké. Az emberek viselkedése nem ösztönös, hanem *tanult*, jellemző rájuk „*az okoskodás képessége*”, „*a tettek erkölcsi és esztétikai értékelése*”,¹⁹ valamint a nyelv használata, ami még inkább jelzi az emberiség differenciáltságát.

„Biztonsággal mondhatjuk” – írja a faj, a nyelv és a kultúra összefüggéseit tárgyaló gondolatmenetében – „hogy a biológiai egység világszerte... sokkal nagyobb a nyelvi egységnél”.²⁰

A nyelv is bizonyítja szerinte az egyvonalú evolúciós felfogás tarthatatlanságát, vagyis azt a feltételezést, hogy az emberiség történeti változásai mindenütt érvényes törvényszerűségek alapján mennek végbe. A nyelvi különbségek is megerősítik azt a meggyőződést, hogy „minden egyes kulturális csoportnak megvan a maga egyedi történelme, amely részben a társadalmi csoport sajátos belső fejlődésén alapul, részben azoktól a külső hatásoktól függ, amelyeknek a csoport ki volt téve”. E komplexitás következtében „szoros párhuzam vonható a nyelv története és az általános kulturális fejlődés között”.²¹

A fejlődés értelmezésében Boas bírálta a korábban általánosan elfogadott összehasonlító módszert, amely a kulturális jelenségek statikus felfogásával keresett egyezéseket és hasonlóságokat, kiindulva abból a feltételezésből, hogy az emberiség történetét a területi eltávolodással együtt járó diffúzió határozta meg. Boas hangsúlyozta, a kultúrák eltéréséből kikövetkeztethető, hogy az eredetileg egymástól elszigetelten élő népeknek csak a más népekkel történő érintkezés hatására gyorsult fel a fejlődésük. Nem az egység differenciálódása jellemezte tehát a történelmet, hanem a *különbségek integrációja*. A belső fejlődésre magyarázat, hogy az emberek környezetük hatására egyre jobban alkalmazkodtak életfeltételeikhez, és ez mindig életmódváltással járt együtt. Ezért életük állandóan változott, még az úgynevezett primitív népek élete sem maradt változatlan. A kultúra kutatásának e változás dinamikáját kell feltárnia, figyelembe véve, hogy a társadalmi életet nem lehet egyszerű oksági viszonyok szerint magyarázni. Ami bizonyos viszonylatban okozat, az egyszerre oka is lehet a belőle kiinduló változásoknak. Erre példa: „Az élelem bősége nagy valószínűséggel népességnövekedést és a szabadidő megnövekedését vonja maga után, ami lehetőséget nyújt olyan foglalatosságokra, amelyek nem feltétlenül szükségesek a mindennapi élet szükségleteinek kielégítéséhez. A népesség és – az új találmányokra fordítható – szabadidő növekedése viszont még nagyobb élelembőséget eredményez, és még több szabadidőt. Vagyis az egésznek kumulatív hatása lesz”.²²

Tény, hogy a különböző kultúrákban előfordulnak hasonló jelenségek. Boas szerint ezek nem feltétlenül magyarázhatók azzal, hogy az emberi elme mindenütt ugyanúgy működik. Ez ugyan igaz, de előfordulhat, hogy bizonyos problémák megoldására csak korlátozott számú módszerek találhatók. Ebből is adódhatnak hasonló megoldások a világ különböző részein. A hasonlóságok azonban könnyen önkényes következtetésekhez vezethetnek, hogy kimutassák az emberiség kulturális egységét. Az evolucionisták feltételezték, hogy a fejlődés mindig az egyszerűtől tart a bonyolultabb felé. A technikai eszközök igazolják is ezt. Ám a nyelv *ellenkező irányú fejlődést* mutat, és ugyanez mutatható ki egyes népek művészetében is. A kultúra tehát nem követ sémákat, az „számtalan közreható tényezőnek az eredője”.²³ Ebben döntőek a helyi viszonyok és azok változásai. A kultúra növekedését földrajzi, társadalmi és pszichikai tényezők határozzák meg, és az utóbbiban lényeges, hogy az egyes népek mit vesznek át másoktól, s mit utasítanak el. Azt azonban csaknem lehetetlen megállapítani, hogy egy kulturális jelenség mely tényezők hatására alakult ki. Az empirikus kutatások bizonyítják, hogy ugyanaz a jelenség különböző népeknél más kiindulási pontokból, másféle hatásokra, eltérő fejlődési vonal mentén jött létre.

A kultúrák különbségéről jó meghatározást adott Edward Sapir, aki Boas hatására kezdett foglalkozni az antropológiával. Fogalmazásában a kultúra „minden olyan általános magatartásformát, életszemléletet és sajátos szellemi megnyilvánulást magában foglal, amely egy nép helyét egyedivé teszi a világ többi népe között, az illető népet a világ többi népétől megkülönbözteti”. A kultúrában azon van a hangsúly, *hogyan funkcionál* egy nép életében, és milyen jelentősége van számára. Benne „szellemi szempontból lényegtelen dolog nincsen, a

kultúra funkcionális hálózatában minden lényeges elem pozitív töltésű, a cél irányában ható és ökonomikus. A kultúra nem szedett-vedett hulladékok szellemi keveréke, gyatra halmaza, s nem a spirituális világ különféle jelenségeinek olyan elegye, amelyek amúgy sem alkalmasak a harmonikus szintézisre”.²⁴

Boas felfogását a kortársi antropológia „*történelmi partikularizmusnak*” nevezte. Tanítványa, Ruth Benedict szerint ennek lényege az, hogy nincs általában vett kultúra, csak *kultúrák* vannak. Mindegyik mögött azonos idejű történelmi háttér található, ennek alakulása azonban eltér egymástól. A másság meg nem értéséből fakad az a tudománytalan nézet, amely előítéllettel szól a primitívek kultúrájáról, alacsonyabb rendűnek minősítve azt. Az a felfogás, amely a nyugati kultúrát tekinti az emberiség fejlődésében a legmagasabb szintnek, visszavezethető arra az elfogultságra, amely a saját kultúrát azonosítja az emberi természetnek leginkább megfelelő, értékes kultúrával, s eközben lebecsüli az ismeretlen kultúrát. Ebből ered az, hogy képtelen valaki megérteni a *kultúrák relativizmusát*, vagyis azt, hogy mindegyik csak a saját keretei közt érthető meg. Ezért hiba belőlük kiemelni egyes jelenségeket, és összehasonlítani más kultúrák hasonló jelenségeivel. Benedict elutasítja, hogy a gazdaságnak lenne döntő szerepe a fejlődésben. Hangsúlyozza, hogy a szociális és a kulturális szférának ugyanilyen jelentősége van a történelem alakulásában, mert ezek a szférák egymásban is megjelennek. Az anyagi termelésnek is van szervezete és kultúrája.

A kultúra viszonylagosságát Benedict a *kultúra és a társadalom szoros kapcsolatával* igazolta. Kifejtette, hogy minden ember élete „alkalmazkodás a közösség által őrzött normákhoz, hagyományokhoz. Születésének pillanatától azok a szokások formálják tapasztalatait és magatartását, amelyekbe beleszületett. Mire megtanul beszélni, közössége kultúrájának lesz alávetve; mire felnő és e közösség életének megnyilvánulásában részt vesz, e kulturális szféra szokásai az övéi lesznek, annak vallása is, és ami műveltségi körében lehetetlen, az számára is lehetetlen lesz”.²⁵ A kultúra biológiailag nem öröklődik, elsajátítása a társadalmi környezet eredménye. „A társadalom kultúrája adja meg az anyagot, amelyből az egyén életét felépíti. Ha ez a kultúra csekély, az egyén szenved tőle, ha gazdag, úgy elérheti lehetőségeinek legmagasabb fokát”.²⁶ Benedict utal arra, hogy aki nem képes átvenni a körülötte lévő szokásokat, az deviánssá lesz, és a közösség elítéli őt. Ám azt is hangsúlyozza, hogy az egyén és társadalom viszonya sohasem mechanikus, a hagyomány átvétele nem szünteti meg az egyén önállóságát. Az emberek nem automaták, akik „mechanikusan teljesítik civilizációjuk parancsait. Ez mindig az *adás-vétel viszonya*”.²⁷ A társadalmi szokás mindig egyéni tettekre vezethető vissza. Ezekből választ ki minden társadalom néhányat, és intézményeivel támogatja azokat. A legtöbb ember azután elfogadja a javasolt magatartási formákat, igazodik hozzájuk. Közben a viselkedés heterogén elemei mindinkább összhangba kerülnek egymással, és jellemzővé válnak az adott közösség tagjaira. E folyamatot Benedict képletesen egy körívvel példázza, ezen egy fölmerülő probléma lehetséges megoldási módjai és érdekei ábrázolhatók. Ha azonban egy közösség valamennyi elemet felhasználná, az teljesen érthetetlen lenne, mint ahogy a nyelv is ilyenné válna, ha a kifejezőmódok összességét alkalmazná. A kultúrák ezért a lehetséges változatok szelekciójával és a megfelelő változat kiválasztásával alakulnak ki, tehát az egyes kultúrákat „a körív néhány szegmentumával lehet csak azonosítani”.²⁸

Az egyéni kezdeményezésekből formálódó *társadalmi minta* ad bizonyosságot arra, hogy a kultúra „nem csupán a részek összessége, hanem a részek egyedi elrendeződésének és kapcsolódásának eredménye, amelyből új entitás keletkezik”. Másképpen: „A viselkedés lehetséges formáiból a választás öntudatlan törvényeinek megfelelően néhány forma egy kultúrán belül rendszert alkot”.²⁹ A kultúrák integrációját Benedict a gótikus építészet példáján mutatja be. Kezdetben ez szerinte nem volt több mint a magasság és a fény iránt növekvő vonzalom, majd a technikai megoldásokban „ízlésbeli zsinórmértékké” válva a 13. század egységes művészeti stílusa lett. Közben „a nem hozzáillő elemeket kivetette magából,

másokat céljainak megfelelően módosított, és ízlésével egyező új elemeket talált fel... Nem volt tudatos döntés, nem volt cél. Az, ami eleinte nem volt több a helyi formák és technikák fokozottabb kedvelésénél, egyre erőteljesebb kifejeződést nyert, egyre világosabban meghatározott szabvány szerint integrálódott, és végül a gótikus művészetben tetőzött”. És „ami a nagy művészeti stílusok történetében lezajlott, ugyanaz történik a kultúra egészében”.³⁰

Benedict meghatározása a kultúráról tükrözi nézeteinek a lényegét. „Bizonyos kultúrák egyes művészeti időszakokhoz hasonlóan elvesztik integritásukat... A kultúrák azonban a komplexitás minden szintjén, még a legegyszerűbben is, *egységesítő mintát* hoztak létre. Az ilyen kultúrák az integrált viselkedés többé-kevésbé sikeres megvalósulásai”.³¹ Nem véletlen, hogy Benedict a *szokást*, mint a magatartás elemeinek összességét tartotta a tapasztalás és a hiedelemvilág legerősebb formálójának, és egy társadalom kultúráját meghatározó legfőbb tényezőnek, hozzátéve, hogy „mindannyiunk látásmódját a szokások, eljárások és gondolkodási sémák meghatározott rendszere alakítja ki”.³²

Melville *Herskovits* ugyancsak Boas tanítványa volt. 1952.-ben megjelent könyvében azonban némileg eltért Benedict relativizmusától. Véleménye szerint a kultúrának vannak az emberiség egészére jellemző *egyetemes* vonásai. Ilyen az, hogy az emberek létfenntartásukhoz mindenütt készítenek és használnak eszközöket, minden népben megtalálható a családi és rokonsági rendszer, közösségi életüket pedig törvényeknek és politikai ellenőrzésnek vetik alá. Minden kultúrában van valamilyen életbölcsség, vallás és művészet, mindenütt van erkölcs, és megbecsülik a szépséget. Herskovits azonban hangsúlyozza, ezzel együtt bizonyítható, hogy „nincs két azonos kultúra”, mert „minden egyes kultúra önállóan fejlődött”. Az egyetemes vonások tehát keretet képeznek, amelyen belül „egy nép sajátos tudatra ébredése jut kifejezésre a szokások összességéből származó sajátos formák útján”.³³ A kultúra egyetemességének és viszonylagosságának kapcsolata ezért paradoxonként fogalmazható meg: „A kultúra az ember megismerése szempontjából egyetemes, de minden helyi vagy tájjellegű megnyilvánulása egyedi”.³⁴ Emellett Herskovits leszögezi, hogy a kultúra relativizmusa nem azonos a magatartás relativitásával, amely szerint az egyénnek joga lenne önkényesen dönteni arról, hogy alkalmazkodik-e a társadalom törvényeihez vagy sem. „A kulturális relativizmus lényege az a társadalmi fegyelmezettség, amely tiszteli a különbségeket”, de elfogadja a társadalom törvényeit is. Ugyanis „a törzs törvényekhez igazodása az élet rendszerességének alapvető követelménye”.³⁵

Herskovits így határozza meg a kulturális relativizmus alapelvét: „Az ítéletek tapasztalatokon alapszanak, és a tapasztalatok tolmácsai mindenkor a saját kultúrájuk felfogásának megfelelő gondolatmenetet követik”. Nemcsak a jó és a rossz, a szép és a rúg, a normális és az abnormális megkülönböztetése függ ettől. A fizikai világ tényei is attól függnek, hogy melyik kultúrához tartozunk, és az idő, a távolság, a súly, a mérték és más realitások értékét is valamely csoport szokásai határozzák meg.³⁶ Benedicthez hasonlóan azonban Herskovits is utal arra, hogy az egyének eltérő módon reagálnak életkörülményeikre, és ez a különbség abban is kifejeződik, hogy „milyen mértékben kívánnak megváltozni a kultúra változásai során”. A kultúra tehát „ingadozó fogalom, amelynek keretében sok választási lehetőség kínálkozik”.³⁷ Az egyént életének első éveiben még a kultúra elfogadása és a stabilitásra törekvés jellemzi, a felnőtteknél viszont a társadalmi hatások már inkább a változások előidézését segítik. Ezért valószínű, hogy az adott társadalom értékei idővel megváltozhatnak. Szükséges tehát, hogy minden kulturális jelenség értékelése „mindenkor azoknak a népeknek a szemszögéből történjék, amelyek azokat követik”.

Ebből adódóan Herskovits két újabb paradoxont fogalmaz meg: „A kultúra állandó, de egyúttal mozgásban lévő is, és folyamatos, állandó változást mutat”. „A kultúra betölti, és nagymértékben meghatározza életünket, de tudatos gondolkodásunkat ritkán befolyásolja”.³⁸

Ezek az ellentétpárok arra figyelmeztetnek, hogy valamely sajátosság csak a fogalom-párjával együtt értelmezhető. Így a kultúra is szerves kapcsolatban van a társadalommal, és ezért egy nép *életmódját* jelenti, míg a társadalom az adott életmódot folytató egyének szervezett összessége. Egyszerűbben: a társadalom emberekből áll, magatartásuk jelenti kultúrájukat.³⁹

Herskovits 1952-ben megjelent könyve a „*Kulturális antropológia*” címet kapta, noha ez a kifejezés korábban még nem volt általános. Boas és köre antropológiának nevezte azt a tudományt, amelynek kutatói voltak. A „kulturális” jelzővel összekapcsolt antropológia használatát Alfred Louis Kroeber kezdeményezte, aki szintén ehhez a körhöz tartozott, de már 1912-ben azonosította a Spencernél található „szuperorganikus” fogalmat a kultúrával. A két fogalom kapcsolatával később elmélyültebben foglalkozott, majd az 1933-ban megjelent könyvében részletesen tisztázta a kultúra eredetét, érvényességét, használatát és korlátait.

A kultúra ellentét-párokba sorolható sajátosságait Kroeber így fogalmazta meg: a kultúra „összeköt néhány jelenséget és interpretációt; elválaszt és megkülönböztet másokat”⁴⁰ A kultúra szokásaival és hiedelmeivel társadalmi szervezetbe köti össze az embereket, ezért „kultúra csak társadalommal együtt létezhet, és fordítva, minden emberi társadalomhoz kultúra járul”.⁴¹ A társadalmi alap azonban tovább bontható: az emberek testi és lelki létezésére, s a mögöttük húzódó szervetlen (fizikai, kémiai) világra... Ezek a dimenziók átfedik egymást, de más elvek szerint szerveződnek, és ez lehetővé teszi megkülönböztetésüket. Mégis a három felső szint (a lelki, a társadalmi és a kulturális) sajátosságai nehezen határozhatók meg. Kroeber feltételezése szerint azért, mert „az alacsonyabb szintek kísérő jelenségei”.⁴² A kultúráról viszont megállapítható, hogy „óriási hatást gyakorol az egyes emberek és csoportok viselkedésére és tevékenységére”.⁴³ Talán ezzel magyarázható, hogy az „emberi természetet” már nem annyira biológiailag, mint inkább kulturálisan határozzák meg. Noha „általában az alacsonyabb szintek szabják meg a magasabbak feltételeit”, a kultúránál ez fordítva van. Nemcsak a társadalmi és a pszichikai létet határozza meg, de a fizikait is nagymértékben befolyásolja, alakítja. Az emberi életnek olyan tényezői, mint a család, a kommunikáció, a vallás, a háború – „kulturális tartalommal kitöltött biopszichikai keretek”.⁴⁴ Ez bizonyítja, hogy a kultúra az emberi élet dimenzióinak *legfelsőbb szerveződési szintje*.

A kultúrán belül Kroeber nagy jelentőségűnek tartja az *értékeket*, amelyek „kizárólag az embereken keresztül léteznek, és az emberekben lakoznak”.⁴⁵ Ezek „egyénefelettiek”, társadalmi hatásra kapják meg minőségüket, ezért nem állapítható meg az eredetük. A szokásokban, erkölcsi szabályokban, eszmékben, divatokban és a beszédben jelennek meg, mindig társadalmi folyamatok eredményeként. „Személytelen minőségük” van, „*rejtett mintákat*” adnak az embereknek.⁴⁶ A rejtettség itt „a tudatosság hiányára utal”, ahogy a nyelvtani szabályokat is öntudatlanul alkalmazzuk anyanyelvünkben. E sajátosság bizonyos irracionálisitást takar. Ugyanez mutatkozik meg a kultúra integráló hatásában. Bár „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, de a kívánatos szint és a tényleges szint között mindig fennmarad távolság. Ennek ellenére fontos az értékek megismerése, mert nélkülük nem látható „merre tartanak a kultúrák és mi körül szerveződnek”.⁴⁷

Az értékek mellett Kroeber a kultúra legjellegzetesebb sajátosságának tartja változatosságát és képlékenységét. Az élő szervezetektől eltérően itt nem a környezethez történő alkalmazkodásról van szó. A kultúrában számos jelenség áll egymással kölcsönhatásban, s nemcsak a jelenben létezőkkel, de a múltból fenn maradtakkal és a jövőre utalókkal is. Ezek olyan viszonylatok, amelyeket az emberek cselekedetei és viselkedései idéznek elő. Ha nem vennénk figyelembe ezt, akkor a kulturális jelenségeket egymástól elszigetelten, statikus állapotban kellene felfogni, de ez lehetetlenné tenné a megértésüket. *A kultúra változásainak*

komplexitása ad magyarázatot a változások szabálytalanságára, kiszámíthatatlanságára, „képlékenységre”.

A képlékenység okát Kroeber a következőkben fejt ki. „Az emberi lények pszichoszomatikus tevékenysége az, amelyben a kulturális jelenségek közvetlen okai megelérhetők. De az emberi lények, akik rendkívül magas szintű szimbolizációs készséggel, vagyis kulturális képességgel rendelkeznek, mindig... kulturálisan meghatározottak... Mikor eléri azt a kort, hogy a kultúra lehetséges előidézőivé válnak... befolyásolják a kultúrát, és új kultúrát alkotnak.”⁴⁸ Ezt azonban olyan emberek közreműködésével teszik, akik „a korábbi kultúra termékei”. Jóllehet a változások közvetlen előidézői, e változások a korábbi kulturális folyamatok eredményei, és így „folytonos közvetett oksági viszony van az egyik kulturális eseménytől a másik kulturális eseményig az emberi közvetítőkön keresztül”.⁴⁹ Az egyes emberek közvetlen hatása a kultúrára tehát mindig közvetetté válik, ezért a kultúra megértésében nem mellőzhető az előzmények felismerése.

A kulturális jelenségek társadalmi és történelmi összefüggésein kívül jelentősek a személyiségre gyakorolt hatások is. *A személyek és a kultúra interakciója* nélkül a személyiség meg nem érthető. Ebbe a kapcsolatba természetesen nemcsak az egyén kulturális meghatározottsága tartozik, de az is, hogy a reakcióival hogyan járul hozzá a kultúra átalakításához. A viszony vizsgálatához Kroeber szerint előbb tisztázni kell a kultúra és a személyiség fogalmát, és csak ezután lehet figyelmet fordítani a kölcsönhatásukra.

A kultúra funkcionális felfogása

Míg Boas és követői az egyenes vonalú fejlődés bírálata közben eltávolodtak attól az alaptól, ami a 19. század második felében meghatározta az antropológiát, a *funkcionalista* irányzat visszatért ehhez, elfogadva, hogy a társadalom szervezatként működik, tagjainak együttműködését pedig az egyének közös érdeke hozza létre. Ez azt is jelenti, hogy az erkölcs is funkcionális jellegű: a társadalom sikeres működését és fennmaradását szolgálja. G. *Lenclud* a funkcionalizmus alapelveit így összesíti: „A társadalom tényei között kölcsönös függőségi viszony van, a társadalomnak rendszerjellege van, valamennyi alkotó elemének van funkciója, ezek az általuk megformált totalitás szükséges részei, a társadalomban valamennyi szervezeti forma kölcsönösen feltételezi egymást”. „Valamely adott társadalmi jelenség elválaszthatatlan a társadalom általános orientációjától, tekintettel bizonyos folyamatokra vagy célokra, normális körülmények közt minden társadalom rendeltetésszerűen afelé tart, hogy belső koherenciáját vagy integrációját szüntelenül tökéletesítse”.⁵⁰

Bronislaw *Malinowski* a funkcionális antropológia legnevesebb képviselője három kérdésre igyekezett választ adni: Miért hoznak létre kultúrát az emberek? Hogyan jön ez létre? Mik a legfontosabb jellegzetességei, alkotó elemei? Az első kérdésre válasza, hogy az embereknek létfenntartásuk érdekében ki kell elégíteniük biológiai szükségleteiket. A második kérdésre válasza, hogy ezt csak szervezett együttműködéssel képesek megtenni. A harmadik kérdésre adott válaszában a kultúra három fő elemét említi meg: a tevékenység termékeit, a tevékenységre szervezett csoportokat és az együttműködéshez szükséges szimbólumokat. Véleménye, hogy a kultúrában e három dimenzió „a folyamat minden szakaszában szerephez jut”.⁵¹ Ahogy a társadalmi magatartást lehetetlen elszigetelni az anyagi oldaltól, úgy lehetetlen elzárni a szimbolikus oldaltól is. E megállapítás nemcsak a kultúra területeinek egységét, de köztük a társadalmi szervezet központi szerepét is bizonyítja. Az anyagi tevékenységben ugyanis az *együttműködés* minden kultúra lényege, és a *szimbolika* sem más, mint a cselekvések koordinálására szolgáló eszköz és a konvencionális tettek fejleménye. Tehát

kooperatív szerepe van, *integráló erőként* hat. Ily módon mind a kultúra anyagi, mind pedig szellemi termékeinek formáját a tevékenység módjából lehet levezetni, ami azután a társadalomban standardizált tevékenységben, a szokásban testesül meg. A kultúra anyagi termékeit, a magatartás szabályozott formáit és a szimbolikus cselekvéseket, valamint „egyik szervezetnek a másikra való hatását a kondicionált reflexek útján” ekként tekinthetjük feldarabolhatatlan totalitásnak.⁵²

A kultúrában Malinowski jelentős szerepet tulajdonít a cselekvés és a szervezet egységének, az *intézményeknek*. Úgy határozza meg a kultúrát, mint olyan egészet, amely „részben autonóm, részben koordinált intézményekből áll”.⁵³ Nincs olyan tárgy, tevékenység, szimbólum vagy szervezettípus – mondja – amely ne kapcsolódna intézményhez. Ez a fennmaradás terméke, és erre épül Malinowski két alapvető tétele: „Minden kultúrának ki kell elégítenie a szükségletek biológiai rendszerét” és minden kulturális teljesítmény „az emberi szervezetnek eszközökkel való kiterjesztése, és közvetve vagy közvetlenül valamilyen testi szükséglet kielégítésére irányul”.⁵⁴ A kultúra összefügg az ember természeti létével (testi szükségleteivel), de fő sajátossága a *társas tevékenységben* (a szervezett együttműködésben) bontakozik ki, ami viszont feltételezi a *szimbolikus (jelekkel, jelképekkel történő) érintkezést és a standardizált tevékenységet*.

Malinowski szerint „a funkcionalista a mentális folyamatoknak nem pusztán emocionális és intellektuális oldalaira figyel, hanem amellettt érvel, hogy az embert teljes biológiai realitásában kell bevonnunk kulturális elemzésünkbe”.⁵⁵ Ezért *hét alapszükségletnek* kell megfelelni, mégpedig *hét kulturális válasszal*. Ezek a következők: anyagcsere (táplálkozás) és ellátás (élelmezés), szaporodás és rokonság, testi kényelem és hajlék, biztonság és védelem, mozgás és tevékenység, növekedés és nevelés, egészség és higiénia.⁵⁶ E válaszrendszerből származtatja a másodlagos szükségleteket, megemlítve, hogy a biológiai meghatározottság önmagában még nem készíti el eszközök használatára, amint azonban ezek létrejöttek, a használatuk is szükségessé válik. Ezeket „*kulturális imperatívuszoknak*” nevezi, utalva arra, hogy a tevékenység termékei új szükségleteket teremtenek. (Azaz felszólító erejük van.) Négy típusukat sorolja fel: a termelési és fogyasztási javak előállítására, felhasználására, fenntartására és megújítására szolgáló apparátus megteremtését, ennek kerete a gazdaság – a technikában, szokásokban, törvényekben és erkölcsben lévő előírások kodifikálását és hatásuk, valamint végrehajtásuk szabályozását, amelynek kerete a társadalmi ellenőrzés (a jog) – az intézményekben dolgozók kiképzésének, gyakoroltatásának és megújításának szükségletét a hagyományos tudás megismertetésével, ennek kerete az oktatás –végül az intézmények tekintélyének hatalmi eszközökkel való biztosítását, kerete a politikai szervezet.

Ezekon kívül *integráló imperatívuszokat* is említ. Ide sorolja a hagyományt, az elfogadott normákat, értékeket, a vallást, a szertartásokat, a művészetet, a nyelvet és más szimbolikus formákat. A válaszok itt is funkcionálisak, a rendszert tehát nem a formai sajátosságok határozzák meg, hanem a gyakorlati megnyilvánulások. Malinowski hangsúlyozza, hogy „a formát mindig a funkció határozza meg”,⁵⁷ s ha nem tudunk ilyen meghatározottságot kimutatni, akkor a forma tudományosan nem értelmezhető.

Malinowski rendszerében látszólag mellékesen jelenik meg a *szimbólum*, az együttműködéshez kapcsolódó érintkezési mód. Malinowski azonban megfogalmazza a szimbólumok jelentőségét, mondván, hogy ezek együtt jelentek meg a kultúrával. „Lényegében véve a nyelv az emberi organizmusnak az a módosulása, ami lehetővé teszi számára, hogy a fiziológiai hajtóerőket kulturális értékekké alakítsa át. Ha a kultúra legmegfoghatóbb aspektusából indulunk ki, és megpróbáljuk elképzelni egy eszköz feltalálását és első használatát, láthatjuk, hogy az már feltételezi a szimbolizmus megszületését”. És „nyilvánvaló, hogy az így felhasznált eszköz csak akkor válik valódi kulturális elemmé, ha kollektív használata állandósul, s ha

a használatot hagyomány útján tovább adják”.⁵⁸ A szimbolikus nyelv értelmezésében azonban nemcsak a tapasztalatok és vélemények kifejezésére szolgál. Tartalmazza az *értékek* elismerését is. „Az értékek elismerése azt jelenti, hogy egy vágy kielégítésének késleltetett és közvetett mechanizmusa emocionális válasz tárgyává válik. Függetlenül attól, hogy a legkorábbi emberi lények kommunikációját milyennek képzeljük el – elemi hangokkal, gesztusokkal vagy arckifejezéssel történt-e, manuális és testi cselekményben valósult-e meg, illetve azokhoz kapcsolódott-e – a szimbolizáció bármely és mindegyik testi szükséglet első késleltetett és közvetett kielégítésével született meg”. Hatásosságát az biztosította, hogy „a fiziológiai szükségletből fakadó késztetést egy tárgyra vitte át, és tartósan ahhoz kötötte, amely aztán adekvát, ám közvetett módon elősegítette, hogy e késztetés célt érjen”. Mindez azt bizonyítja, hogy „a legfontosabb és legelemibb folyamat – a kulturális szimbolizáció és az értékek megalkotása – nem érthető meg az individuum pszichikumára és fiziológiájára való közvetlen utalás nélkül. A szokások, jártasságok, értékek és szimbólumok kialakulása alapvetően abban áll, hogy az emberi organizmust olyan válaszadásra kondicionáljuk, amelyet nem a természet, hanem a kultúra határoz meg”.⁵⁹

Malinowski elméletét a melanéziai Trobriand-szigeteken végzett, hosszabb idejű kutatásai közben szerzett tapasztalatokra és a hozzájuk kapcsolódó tényekre építette. Világos okfejtése és gyakorlatiassága ellenére több vonatkozásban bírálták. Benedict például kifogásolta, hogy a helyi jellegzetességeket „úgy általánosítja, mintha az egész primitív világra érvényesek lennének, ahelyett, hogy a trobriandi alakzatot a sok megfigyelt típus egyikeként ismerné el, amelyek mindegyikében jellegzetes módon szerveződik a gazdasági, a vallási és a háztartási szféra”.⁶⁰ Mások szavá tették, hogy a biológiai alapról származó magasabb szükségletekről és a velük összefüggő válaszokról Malinowski feltételezte, hogy mindegyik jelenség valamilyen funkciót tölt be. Csakhogy ezen a szinten ez aligha érvényes a kultúra egészére. Feltételezte azt is, hogy a kultúra egy részének megváltozása magával hozza a többi rész megváltozását, hogy a rendszer egyensúlya fennmaradjon. Ez azonban csak „a lét és az egész társadalmi rend szempontjából lényeges kapcsolatok vonatkozásában” fogadható el. Bíráloi szerint Malinowski rendszere arra sem ad kielégítő választ, hogy „miért pontosan ilyen vagy olyan formák elégítik ki ezeket vagy azokat a szükségleteket egy adott társadalomban és egy adott időszakban”⁶¹ S ahogy a formák változatosságát nem magyarázza meg ugyanazzal a funkcióval összefüggésben, úgy az elméletének érvényét is nehéz áttenni a differenciáltabb társadalmakra, vagy az olyan kultúrákra, ahol a társadalmak kölcsönhatása erős.

A kultúra strukturalista felfogása

Míg a funkcionalizmus a formai eltéréseket nem tartotta lényegesnek, a strukturalista irány követői épp ezeket állították vizsgálataik központjába. A formai változások mögött a kultúra szerkezeti sajátosságait és ezek összefüggéseit keresték. Claude *Lévi-Strauss* a funkcionális célok messzemenő azonosságát feltételezte az ősidőktől kezdve napjainkig, szerinte a változások a célokat szolgáló eszközökben és azok formáiban mutatkoztak. A szerkezetileg egymásba kapcsolódó formai elemek „*kommunikációs kódok*”, amelyek megtalálhatók a nyelven kívül az emberi kapcsolatokban és a szokásokban is. Ezekből kell a rendelkezésünkre álló adatok alapján elemző módon kiolvasni a rendszert és annak szerkezeti felépítését. Lévi-Strauss azonban hangsúlyozza, hogy a struktúrák „nem a valóság kézzelfogható megnyilvánulásai, hanem *kognitív modelljei*”.⁶² E modellek a tevékenységet kísérő gondolkodásban alakulnak ki az emberek közti kommunikációnak megfelelően. Kialakulásuk feltételei: a rendszeresség, ami azt jelenti, hogy valamely elemének módosítása az összes többi módosítását vonja maga után; a modellek mindegyikéhez hozzá van rendelve egy ugyanolyan

családba tartozó modell; úgy, hogy ezek közös modell-csoportot alkotnak; az előző tulajdonságokból következően előre látható a modell reagálása, amikor „megváltoztatja egy elemét” a modell úgy legyen felépítve, hogy „működése minden megfigyelt tényről számot adjon”.⁶³ A modellek lehetnek tudatosak vagy tudattalanok, természetüktől függetlenül. A tudatosak normaként működnek, „funkciójuk az, hogy fenntartsák a hiedelmeket és szokásokat, nem pedig az, hogy feltárják ezek mozgató rugóit” Ez viszont megnehezíti, hogy megragadják mély struktúrájukat. A tudattalanok esetében könnyebb a modellalkotás, mert „biztosabb utat nyitnak a bennszülött gondolkodás tudattalan kategóriáihoz”.⁶⁴

A kommunikáció három szintje Lévi-Strauss szerint „a nők cseréje, a javak és szolgáltatások cseréje és az üzenetek cseréje”.⁶⁵ Az első azt jelenti, hogy a párválasztás csak a vér szerinti rokonságon kívülről történhet meg, és így hozzájárulhat a rokonsági kapcsolatok bővítéséhez. A második a gazdasági rendszerről szól, a harmadik pedig a kommunikációról. Lévi-Strauss e három viszonylattal határozza meg a kultúrát, hozzátéve, hogy bennük a kommunikációban alkalmazható szabályok is megtalálhatók. A három kommunikációs forma eltér egymástól változásuk dinamikájában: a rokonság lassú ritmusban változik, a nyelv viszont sokkal gyorsabban. A társadalmi gyakorlatban azonban kapcsolódnak egymáshoz: az első két fő eleme a személy és a szimbólum, a másodikik az érték és a jel. Ebből következik, hogy a nyelv meghatározza a másik kettőt, és lehetőséget ad egy strukturális modell kialakítására.

Józsa Péter szerint a szemiotikus megközelítést Lévi-Strauss alkalmazta először a társadalmilag érvényes viselkedésmódok és tudati termékek elemzésénél. Ezért a társadalmi valóság nála „nyelvként” értelmezendő, ahogy a kultúráról adott meghatározás is mutatja: „Minden kultúra felfogható szimbolikus rendszerek együttesének, amelyek közül a legfontosabbak a nyelv, a házassági szabályok, az ökonomiai 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, nem különben a szimbolikus rendszerek egymás közötti viszonyainak a kifejezésére”.⁶⁶ E vonalon azonban Lévi-Strauss feloldhatatlannak látszó ellentmondáshoz jut: egy társadalom időben-térben mindig adva van, ezért alá van vetve előző fejlődési állapotainak, de más társadalmakénak is, amelyekkel kölcsönhatásban van. E viszonylatok keresztetik egymást, és ezért nem képesek integrációra. Szükségszerű tehát, hogy *a valóságnak csak egy része lesz szimbolikusán értelmezhető*. Mégpedig azok a vonatkozások, amelyek logikailag strukturált egységet alkotnak. Ezen kívül önmagukkal jellemezhetők, rendszerük és működésük nem függ megnyilvánulási formájuktól, és a megértésükhöz nincs szükség a funkciójuk megértésére. Ami e követelményeknek nem felel meg, az szerinte nem is tartozhat a kultúrába. Így Lévi-Strauss el tudja választani egymástól a társadalom és a kultúra fogalmát, de megállapítása mégis problematikus, mert a „*kultúra=emberi világ*” azonosítással a társadalmi gyakorlat nem szimbolizálható, logikailag nem strukturált elemeit „nem emberinek” minősíti.⁶⁷ Lévi-Strauss azonban nem viszi végig e felosztást kultúrára és nem kultúrára, hanem kijelenti, hogy a *strukturálhatóság hiánya* nem mindig a dolgok természetéből következik, megtörténhet „ismereteink elégtelensége” miatt is. Ezért, ha a társadalom egésze nem is köthető össze a kultúrával, e két egység idővel közelíthet egymáshoz. Felfoghatnánk ezt úgy, mint a társadalmi lét fokozódó kulturálódásának távlatát. Lévi-Strauss azonban a kultúrát a szellemi szférára szűkíti, s ha szimbolikus értelmezése határait messzire is terjeszti ki, ez sohasem ölelheti fel a társadalmi lét egészét.

Lévi-Strausst nem annyira a kultúra fejlődési iránya érdekli, inkább azon változások szerkezeti elemzése, amelyek egy jelenségkör megnyilvánulásaiban találhatók. A vertikális történelmi összefüggések helyett tehát a horizontális kiterjedés foglalkoztatja, még ha ezt időbeli folyamatként képzei is el. A tények és kapcsolataik iránti érdeklődése következik etnológiai alapállásából, de pozitívizmusából is, amely szerint a kutatás feladata „elszigetelni

a valóságnak azokat a síkjait, amelyek... modell alakjában ábrázolhatók”. Ez lemondás a társadalmi totalitás fejlődési folyamatainak a megértéséről, ehelyett a részek és összefüggéseik vizsgálatának előnyben részesítését találjuk meg nála. Józsa Péter ezt így fogalmazta meg. „Lévi-Strauss a kutatás tárgyává tett együttes vizsgálatakor eltekint ennek az együttesnek a geneziséstől, jelenlétét adotttnak veszi, és pozitív *hic et nunc* realitásként vizsgálja, kikapcsolva a történetét”.⁶⁸

Tévedés lenne ebből arra következtetni, hogy Lévi-Strauss teljesen mellőzi a kultúrák történetiségét. A különböző fejlettségi szintek egyidejű létezése miatt hangsúlyozza: „Gondolatmenetem célja nem az emberi haladás tényeinek tagadása, csupán szeretnék nagyobb óvatosságra inteni. Östörténeti és régészeti ismereteink gyarapodásával egyre inkább hajlunk arra, hogy a kultúrákat ne időben, hanem inkább térben különböztessük meg egymástól. Ebből pedig az következik, hogy a haladás... nem folyamatos, és nem is kikerülhetetlen. A haladás sorozatos ugrásokból vagy a biológiai szakkifejezést kölcsön véve mutációkból áll. Ezek az ugrások nem mindig egyirányúak, és az általános irányvonal is megváltozhat... A történelem csak kivételes esetekben lesz felhalmozó”.⁶⁹

Lévi-Strauss kételkedik abban, hogy megkülönböztethetők a nem fejlődő, stagnáló és az eredményeiket állandóan fejlesztő, „felhalmozó” társadalmak. Szerinte „egyetlen korszakot és egyetlen kultúrát sem lehet *teljesen mozdulatlan*nak tekinteni”.⁷⁰ Mindegyik nép tökéletesítette eljárásait, hogy uralma alá vegye a környezetét, s ha nem ezt tette volna, már rég kihalt volna. Ezért képtelenség alsóbbrendű és felsőbbrendű kultúrákról beszélni. A fejlődés attól függ, hogy egy kultúra milyen eséllyel tudja magáéba olvasztani más kultúrák újításait. Ezért az eredmények felhalmozása együttműködési képességet feltételez, „míg a mozdulatlanság... az elszigetelt társadalmak történelmének legjellemzőbb vonása”.⁷¹ Ebből az is következik, hogy „a világcivilizáció csakis a kultúrák világméretű szövetsége lehet, amelyben valamennyi kultúra megőrzi saját egyediségét”.⁷²

Lévi-Straussnál a *természet és a kultúra szembenállása* az az alap, amelyről a társadalmi közegben érvényesülő modellek megfejthetők, mert e két pólus átmegy egymásba, és az ellentét eltűnhet közöttük. Azoknak az indián törzseknek kultúrájában, amelyeket megvizsgált, e kettősség változatait mutatta ki a „nyers” és a „főtt”, a „friss” és a „rothadt”, az „állati” és az „emberi”, a „rend” és a „rendetlenség” ellentétével. James *Boon* szerint ez az eljárás arra jó, hogy Lévi-Strauss feltárhassa a kultúra lehetséges módjait.⁷³ Lévi-Strauss vallja, hogy a *viselkedés társadalmi szabályozottsága* – a természeti spontaneitással szemben – egy kultúra lényeges ismérve. Ez tükröződik a mítoszokban is. A mítoszok önmagukban sohasem foghatók fel, csakis a különböző kulturális elemek találkozásában. Így az elemek viszonya a döntő, ez adja meg egy kulturális rendszer lényegét.

Ezzel kapcsolatban érdemes idézni a Brazíliában élő bororó indiánokról szóló megállapításait. Lévi-Strauss szerint „a bororók gondolkodásában... az a lényeg, hogy alapvető ellentétet látnak a természet és kultúra között... A halál ténylegesen és jogilag egyszerre természetes és kultúraellenes, vagyis ha meghal egy indián, nem csupán a hozzátartozók sínylik meg, hanem az egész társadalom... Ha egy bennszülött meghal, a falu közös vadászatot rendez... a természet ellen rendeznek hadjáratot”.⁷⁴ Társadalmuk két részre oszlik: tugarékra és cserákra. „A tugare hősokeket minden bororó rege, mint alkotókat és félisteneket tartja számon, a csera hősokeket pedig mint békéltetőket és elrendezőket. Az előbbieknél a létüket köszönhetik a dolgok... az utóbbiak pedig megszervezték a teremtetést... A legfőbb hatalom valaha a tugarék kezében volt, de lemondtak róla a cserák javára, mintha a bennszülött gondolkodás a fél részek szembeállításával azt akarná kifejezni, hogy az *elszabadult természettől a rendezett társadalom felé* vezet az út. Megértjük tehát azt a nyilvánvaló képtelenséget, hogy miért hívják a politikai és vallási hatalmat birtokló cserákat gyöngéknek, a tugarékat pedig

erőseknek. A tugarék a fizikai világhoz állnak közelebb, a cserák pedig az emberi világhoz, de e közt a két világ közt nem az emberi világ a hatalmasabb. A társadalmi rend nem képes teljesen felforgatni a világegyetem rangsorát. Még a bororók is csak úgy tudják legyőzni a természetet, hogy elismerik a hatalmát, és alávetik magukat áthághatatlan törvényeinek”.⁷⁵

Lévi-Strauss különös figyelmet fordít a *mítoszokra*. Szerinte látszólag semmiféle logikai vagy folytonossági szabályuk sincs, bennük „minden elképzelhető viszony lehetséges”.⁷⁶ Ennek ellenére feltűnő, hogy távol eső területek mítoszai között nagy a hasonlóság. Nyelvüket sokan a költészethez hasonlítják, de a költeményt nehéz idegen nyelvre fordítani, a mítoszt viszont aránylag könnyű. Lényege ugyanis nem a stílusában vagy az elbeszélés mikéntjében van, hanem az elmesélt történetben. Bár a mítoszban a nyelvi kifejezés sem mellékes, de csak abban az értelemben, hogy a segítségével a múlt, a jelen és a jövő egy adott pillanatban szerkezeti egységbe kerül. A kifejezések tehát meghaladják szokásos jelentésüket, amit csak a struktúrával érzékelhetünk. A mítosz igazi alkotó egységei azonban nem egymástól elszigetelődő viszonyok, hanem „*viszonycsomagok*”, amelyekben egymástól távol levő motívumok új típusú időegységbe kerülhetnek. „Ez a rendszer egyszerre kétdimenziós: egyszerre diakronikus és szinkronikus, ezáltal egyesíti a nyelv és a beszéd sajátosságait”.⁷⁷ Ez abban is kifejeződik, hogy különböző változatai keletkezhetnek, de a struktúrája változatlan marad. Ezért a mitikus gondolkodás logikája sem kevésbé igényes, mint a teoretikusé.

Ide kívánczik, amit Lévi-Strauss J. J. Rousseau-ról írt, elsősorban „Az emberek közti egyenlőtlenség” c. munkájáról. Ebben szerinte a *természet és kultúra viszonya* lényeges. Ezt a kapcsolatot törte át az emberek társadalmi léte, mégpedig három vonatkozásban: „a természetből a kultúrába, az érzelmekből a megismerésbe és az állati világból az emberiségbe”. Ez azt is jelenti, hogy az ember „egyszerre tartozik a természet és a kultúra, az érzelem és az értelem, az állati és az emberi birodalmába, az egyik oldal csakis akkor képes átbillenni a másikba, amikor ez tudatossá válik”.⁷⁸ Lévi-Strauss értelmezésében Rousseau-nál megvan e két oldal egysége. Ezt fejezi ki a száanalomban, amellyel az ember képes másokkal azonosulni, és nemcsak más emberekkel, hanem akár egy állattal is. Rousseau-nál ez együtt jár saját énjének elutasításával, ami azt jelenti, hogy ő is csak „másik ember”. Az én feladásával – amit egy társadalmi szerep kényszerít ránk – az ember felismerheti összetartozását minden élőlényvel. A civilizáció azonban elvágta az embert a természettől, s „jogot formál az állati és az emberi radikális szétválasztásához, az egyiknek mindent odaadva, amit a másiktól elvett, egy átkos körforgást indított el, amely... végül az egyik embernek a másiktól való elválasztására és arra szolgál, hogy az emberség kiváltságát egy egyre szűkülő kisebbség kisajátítsa, ez az emberség már megszületése pillanatában romlott volt, mivel létét és lényegét az önimádatból merítette”.⁷⁹ Ebből Lévi-Strauss azt a következtetést vonja le, hogy az emberiségnek egyetlen reménye lehet, hogy „társai ne állatként bánjanak vele: az, hogy minden egyes társa – ő legalább – kifejleszti képességét a száanalomra, amely természeti körülmények között a törvény, erkölcs és erény helyébe lép, s amelynek gyakorlása nélkül a társadalom állapotában... nem létezhet se törvény, se erkölcs, se erény”⁸⁰

Nyilvánvaló, hogy Lévi-Strauss a 20. század szomorú tanulságaira gondolva fogalmazta meg a Rousseau megállapításaiból leszűrhető tanulságot: civilizált társadalomban nem lehet mentség arra, ha az ember „felsőbbrendűnek képzei magát, és a többi embert tárgyként kezeli a faj, a kultúra, a hódítás, a küldetés vagy egyszerűen csak a haszon nevében”. Az összeférhetetlen embereknek fel kell ismerniük, hogy „az én és a másik, a saját társadalmam és a mások társadalma, a természet és a kultúra, az érezhető és az érthető, az emberiség és az élet végre összeforraszthatnak egymással”.⁸¹ Lévi-Strauss következtetését olvasva fölvethető azonban: ez a kíváncsi egység megvalósítható-e, nem jelent-e visszatérést a történelem korai szakaszaiba? Vagy a szintézis úgy is elképzelhető, hogy az ellentétpárok tagjai nem semmisítik meg egymást, nem tagadják azok jogosultságát?

Az evolucionizmus visszatérése

A 20. század közepéig úgy látszott, az evolucionista felfogás eltűnt a kulturális antropológiából. Leslie White volt az, aki elméleti alapot adott a felfogás felújításához. Tylor-hoz hasonlóan ő is a természetből vezette le a kultúrát, de ebben a kapcsolatban mégis új felfogást alkalmazott: a fejlődést szerinte az energia egyre fokozottabb felhasználása idézi elő. Így a kultúra sem egyéb, mint az emberiség „*életfolyamatának fenntartási eszköze*”. Ezzel oldódik meg „az ember létfenntartása, az elemek és az ellenség elleni védelme, hadakozása, társadalmi szabályozása, kozmikus alkalmazkodása és pihenése”.⁸² A kultúra funkciója, hogy birtokba vegye és ellenőrizze az energiát munkára foghatósága érdekében. Az energia felhasználásához eszközök is kellenek. E kapcsolatot White a kulturális evolúció alaptörvényében fogalmazza meg: „A kultúra fejlődik, ha az egy főre eső energia mennyisége nő, vagy az energiát munkára fogó eszközök hatékonysága javul”.⁸³

Az energia felvételét White az élővilág általános szükségleteként határozza meg, szemben az élettelen természetben lejátszódó folyamatokkal, amelyekben az anyag kevésbé szervezetté válik, az energia egyöntetűbben oszlik el, s a mozgások dinamikája csökken. Ez azt jelenti, hogy minden élő szervezet energiát vesz át az élettelen természetből, azt tárolja és hasznosítja fennmaradása érdekében. Ez az anyag nagyobb szervezettségét, szerkezetének fokozódó differenciáltságát, működésének növekvő specializálódását, és egyúttal alkotó részeinek nagyobb integrációját idézi elő, közben koncentrálna az energiáját. White az emberiség történetét követve utal az energiaforrások változására a testi energia hasznosításától a tűz, a víz, a szél hasznosításán, a növényi és állati energiák felvételén át a szén, az olaj, a földgáz, a gőz, az elektromosság és az atomenergia ipari felhasználásáig. Az újabb energiaforrások hozzájárultak a technika fejlesztéséhez és e kettő együttesen a fejlődés ütemét is gyorsította. White szerint ebből következtetésként levonható, hogy „ha a környezeti tényező állandó, a kulturális fejlődés foka arányos az évi egy főre eső, birtokba vett energia mennyiségével”.⁸⁴

A kultúra fejlődésével együtt White a kultúra rendszerét is kidolgozta. Felosztásában a kultúra négy alrendszerre különböztethető meg: a technológiai, a társadalmi, az ideológiai és az emberek érzelmeit, attitűdjeit tartalmazó alrendszer. Ezek kölcsönhatásban vannak egymással, de a változásokat alapvetően a technológia határozza meg. Ennek működését a környezethez való alkalmazkodás szükséglete váltja ki, hiszen „minden élő szervezet csak akkor tarthatja fenn magát egyedeiben, és örökítheti tovább fajtát, ha bizonyos minimális mértékben folytatólagosan igazodik a külső világhoz. Szükség van táplálékra, az elemek elől menedékre és az ellenség ellen védelemre. Ezek a létfenntartó, az életet tovább vivő folyamatok tág, de valóságos értelemben véve technológiaiak, azaz anyagi, mechanikai, biofizikai és biokémiai eszközökkel hajtjuk végre őket”.⁸⁵

A technológiai alrendszerrel összhangban alakul ki a társadalom szervezete. Az előbbi változásával az utóbbi is változik. A társadalmi rendszer összeegyezteti a technológiai szféra különböző funkcióit, „a létfenntartást, az egészségügyet, az elemek és az ellenség elleni védekezést”.⁸⁶ E funkciók változásai a társadalmi rendszert is megváltoztathatják. Ez a változás azonban nem mechanikusan érvényesül: „az intézményeknek megvan a saját tehetetlenségi nyomatekük”. Már csak azért is, mert törekszenek meglévő működési módjuk fenntartására történeti folytonosságuk érdekében, továbbá azért, mert „egy társadalmi jelenség... sok technológiai tényező eredménye”.⁸⁷ Emellett a társadalmi alrendszer vállalt funkciója, hogy a kooperációval és integrációval együtt a rendszernek bizonyos stabilitást adjon.

A technológiai és a társadalmi alrendszereket az ideológiák (hiedelmek, vallásos hitek, filozófiák) értelmezik és igazolják. White szerint a természetfelettiben való hit ott erős, ahol

gyenge az emberek ellenőrzése a külvilág fölött. A technológia fejlődésével az ideológiai megerősítés is átalakul, a tapasztalatok feldolgozása közben a természetfeletti hitet az ismeret és az értelem váltja fel. White elméletét „*technológiai deterministának*” nevezi, megjegyezve, hogy a technológia hatása az érzelmekre és attitűdökre már kisebb jelentőségű. Bár az érzelmek és a viselkedési formák is a technológiával, a társadalmisággal és az ideológiával összefüggésben alakulnak ki, van bizonyos önállóságuk. Itt White utalhatna az ember individualitására, egyéni különözöségére, de már az ideológiai szférában sem tért ki – szándékosan – a különböző változatokra, mondván, hogy a kultúra rendszere a típusok és jellemző irányultságok magyarázatát adja meg, és nem foglalkozik a részletekkel. Ugyanígy az érzelmek és attitűdök számtalan változatával kapcsolatban is csak az állapítható meg, hogy a technológiai és a társadalmi szféra hatással van ezekre, egyedi értelmezésükhöz azonban pszichológiai magyarázat is kell.

White hangsúlyozza, hogy „a kultúra általában vagy egy kultúra a maga nemében rendszer, egész, amelyet mozgásban lévő összekapcsolt részek alkotnak. A kulturális rendszer minden máshoz hasonlóan *egyensúly megteremtésére és fenntartására* törekszik, még ha ez mozgékony egyensúly is. A kulturális rendszerekben a mérleg a technológiai, társadalmi, ideológiai és érzelmi tényezők között inog... A kultúra mozgató ereje... technológiájában rejlik, mert itt van az az energia, amit felhasználnak, és munkába állítanak”.⁸⁸ „A kultúra... egymással kölcsönhatásban lévő elemek folyama, az egyik jelenség hat másokra, azok pedig viszont. Néhány elem elavulttá válik, és kiiktatódik a folyamból, új elemek vegyülnek bele. Állandóan új permutációk, kombinációk és szintézisek alakulnak ki”.⁸⁹ Ezek elemzése a kultúra tudományának, a kulturológiának a feladata. White szerint e tudomány feladata „az emberi viselkedés legközvetlenebb és legerőteljesebb meghatározása”, mert a viselkedés pusztán pszichológiával nem értelmezhető.

White a kultúrának két fő sajátosságát emeli ki: egyrészt azt, hogy tárgyasultságában „*testen kívüli*” (extraszomatikus), másrészt, hogy *időbeli folytonossága* (kumulativitása) van. Ezek a sajátosságok a kultúrára vonatkozó meghatározásában is helyet kapnak. Eszerint a kultúra „a dolgoknak és eseményeknek az emberi testen kívül álló, időbeli folytonossága, amit a szimbólumalkotás tart fenn”.⁹⁰ A szimbólum ugyan nem ismeretlen elem a kulturális antropológiában, de hiányzik White négy alrendszerre tagolódó rendszeréből. Ezért meglepő, hogy a kultúra fejlődésében mégis döntő szerepet tulajdonít neki, és eközben nem tisztázza a szimbólumalkotó képesség és a technológia összefüggését. Ez már csak azért is elgondolkodtató, mert az embert White „*szimbólumalkotó képességével*” határozza meg.⁹¹ Arról, hogy e képesség minek a hatására alakul ki, csak annyit mond, hogy „az antropoidák idegi evolúciója bizonyos vonalon a szimbólumalkotó képességben csúcsosodott ki”. Minthogy az eszközök készítését és használatát a magasabb rendű állatoknál is megtalálja, mellőzi ebben a folyamatban a munka jelentőségét. Az állati és az emberi munka közti különbséget csak abban látja, hogy az ember felhalmozza tevékenysége eredményeit. Ez szerinte nemcsak az eszközök és termékek tárolását, később történő felhasználását jelenti, de a tapasztalatok egymásra építését is. Ennek köszönhető, hogy „az emberi eszközhasználatban az egyik nemzedék ott kezdheti, ahol az előző generáció abbahagyta”.⁹² A *kumulatívítás* így lesz jelentős emberi sajátosság, ebben a megközelítésben azonban a társadalmi lét csak a hagyományozással lesz a történelmi folytonosság előidézője, anélkül, hogy White megemlítené az egyidejűleg élők tevékenység- és információcseréjét, mint a változások előfeltételét.

White nem említi a munka együttműködésen és kommunikáción alapuló jellegét, és ezért lesz nála a szimbólum olyan tárgy, amely „értékkel vagy jelentéssel rendelkezik, amellyel használói ruházták fel”. A szimbólumalkotó tevékenység pedig nem más, mint hogy „szabadon és önkényesen jelentést tulajdonítunk egy dolognak vagy eseménynek, és rögzítjük hozzá az ennek megfelelő képességet, hogy azt a jelentést felfogjuk és értékeljük.”⁹³

Önmagában ez a meghatározás elfogadható, de hiányzik belőle az, hogy a jelentésadás és a jelentés megértése mindig kötött egy társadalomhoz vagy egy konkrét kultúrához, csak azon belül érvényes. A társadalmi szféra meghatározásában is megtalálható White felfogásának redukáltsága, a szociális szektor érvényesülésének példái nála a jótékonysági egyesületek, szabadkőműves páholyok, klubok, és még a munkában kialakuló társadalmi szervezettségénél is „a vasutasok testvérisége” a bizonyító példa. Ebből következik, hogy a technológiai szektor sem annyira a munkában nélkülözhetetlen együttműködés, hanem az emberek társági igényét kielégítő készség. Nem sokat változtat ezen, hogy White mégis lényegesnek tartja kijelenteni, a társadalmi rendszer szerkezete és intézményrendszere alapvetően a technológiára épül. Kiemeli, hogy a technológia alkalmazása a társadalmi szervezet fő funkcióit is meghatározza, a létfenntartást, az elemektől való oltalmat és az ellenségtől való védelmet.

White felfogásában érdekes fordulat állt be a halála után, 1975-ben kiadott posztumusz művében. Míg korábban határozottan kijelentette, a kultúra funkciója, hogy biztonságossá és tartóssá tegye az emberek életét, utolsó munkájában ezt határozottan visszavonta: antropocentrikusnak (emberközpontúnak) és *teleológiai*nak (célra irányulónak) tartotta. Ezért úgy gondolta, a kultúrát önmagában, alkotó elemeiben és szerkezeti felépítésében kell meghatározni, és nem aszerint, hogy az emberek mire akarják felhasználni. A primitív közösségekben a kultúra még a közjólétet erősítette, napjainkban azonban már a Föld lakhatatlanná tételét gyorsítja fel. A modern kultúra már nem az emberi szükségleteket elégíti ki, hanem az egyenlőtlenséget fokozza, és a természetet teszi tönkre. White pesszimizmusát itt bizonyos fokú materializmussal támasztja alá: ahogy a földnek, a napnak és általában a természetnek nincs funkciója, úgy a kultúra sem tud valamit „csinálni”, az nem kozmikus erő, hanem *termodinamikai jellegű materiális rendszer*, amelyben az energia fokozatosan összpontosul, és összetettebb struktúrát alakít ki. Ezért a kultúra állandóan fejlődik, megbontja a kiegyenlítetttség állapotát, rendszere a „negatív entrópia” irányában hat. Egyszerűbben szólva, a kultúra fokozza környezete bonyolultságát, s ezzel növeli a bizonytalanságát is.

Tény, hogy White jogosan különbözteti meg a kultúra objektív létét a szubjektív emberi elhatározásokból származó felhasználásától, eközben azonban mégis csak azonosítja e kettőt, amikor azt jelenti ki, hogy a modern kultúra „az egyenlőtlenség fokozását, a természet tönkre tételét vállalja”.⁹⁵ Nyilvánvaló, hogy ezért nem a kultúra, hanem a gyakran kulturálatlanul cselekvő emberek tehetők felelőssé.

A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára

A kultúra fogalmát vizsgálva Clifford Geertz elveti azt a korábban elfogadott nézetet, amely szerint a kultúra magatartásminták (szokások, hagyományok, életmódok) összessége lenne. Ő inkább úgy látja, a kultúra sokkal inkább „ellenőrzési mechanizmusok (tervek, előírások, szabályok, utasítások) készlete” amely irányítja az emberek viselkedését.⁹⁶ Az emberi gondolkodás társas, közösségi, benne jelentést hordozó szimbólumok mozognak, amelyek jelentéssel ruházzák fel a tapasztalatokat. Eközben a szimbólumok szerkezetet adnak életünk eseményeinek, segítségükkel összefüggéseket fedezünk fel a világban. Olyannyira meghatározzák látásunkat, gondolkodásunkat és magatartásunkat, hogy az ember szinte „reménytelenül függ ezektől a rajta kívül álló mechanizmusoktól”. Geertz itt átveszi Max Weber szellemes megállapítását: „az ember a jelentések hálójában függő állat”.⁹⁷

Míg az állatok viselkedését a génjeikben lévő információk határozzák meg, és ez csekély változtatást enged meg nekik, az emberekben születésükkel olyan általános *válaszadó képesség* jelenik meg, amely sokkal nagyobb rugalmasságot tesz lehetővé a környezetükhöz

való alkalmazkodásban, még bonyolult helyzetekben is. A viselkedésnek ezt a hatékonyságát az biztosítja, hogy „a gondolkodás nem a fejben történő eseményekből áll”, hanem „egyfajta forgalomból”, amely lehetővé teszi, hogy a közösség életében lévő szimbólumok segítségével értelmezzük a valóságot. A szimbólumok jelentéseikkel együtt nem a fejünkben vannak, hanem „köztünk”, vagyis *az emberek közti kommunikációban*, amit mindig az adott közösség, társadalom kultúrája határoz meg. Az összefüggés figyelembe vétele nélkül a szimbolikus közlemény sem lesz érthető.

Az emberi viselkedésnek ez a szabályozása azonban – bármennyire rugalmas és hatékony is – *pontatlanabb*, mint az állatoké. Benne van a választással együtt 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 lenne a világban való eligazodásra. A Homo Sapiens sem érthető meg, csak úgy, ha szoros egységet feltételezünk az ember biológiai és kulturális fejlődése között. Geertz bírálja azt az általánosan elterjedt nézetet, mely szerint az ember kiemelkedése az állatvilágból előbb testi szervezetének átalakulását hozta meg, majd ezt követte a kultúra megjelenése. Szerinte e két folyamat bizonyos ideig átfedte egymást. Az előember átalakulása kb. négy millió évvel ezelőtt kezdődött el az Australopithecusok megjelenésével, és mintegy 200.000-300.000 évvel ezelőtt fejeződött be. Közben kb. „egy millió éves átfedés volt a kultúra kezdete és az ember ma ismert formájának megjelenése között”.⁹⁸ A kultúra tehát nem hozzáadódott az ember természeti lényéhez, hanem *központi, alkotó része volt az állat emberré válásának*. Kimondható ezért, hogy *a kultúra tette az embert emberré*. A szerszámok készítése, tökéletesítése, a szervezett vadászat és gyűjtögetés, a családi szervezet kialakulása, sőt még a jelentést hordozó szimbólumok megjelenése is (a nyelv, a művészet, a mítosz, a rítus formájában) megelőzte a Homo Sapiens létét. A kultúra eszerint nem következménye volt az emberré válásnak, hanem *előfeltétele*. Az ember úgy tanult meg természeti környezetéhez aktívan alkalmazkodni, hogy alkalmazkodott a kultúrához is, ami visszakapcsolási rendszerként működött a test és az agy között. E kapcsolatnak és kölcsönhatásnak köszönhetően fejlődött a szerszámhasználattal együtt a kéz anatómiája és az agykéreg irányító szerepe. Az ember tehát azáltal alakult ki, hogy „alávetette magát a szimbólumokban közvetített programok irányításának”, és így „a szó szoros értelmében, bár teljesen véletlenül, megteremtette önmagát”.⁹⁹

A döntő változás az idegrendszerben történt. Fokozódó bonyolultsága idézte elő a viselkedés finomodását, gondolkodásának árnyaltságát. Ez bizonyítja, hogy nincs a kultúrától független emberi természet, nélküle fejlődésre képtelen ösztönlények lennénk. A kultúrát azonban el kell sajátítani: az ember függ „a fogalmak birtokba vételétől, a szimbolikus jelentés specifikus rendszereinek megértésétől és alkalmazásától”. De ez sem ad lehetőséget arra, hogy tetteink receptszerűen alkalmazható mintákhoz igazodjanak. „Életünk információs szakadéokban zajlik”. „Ingadozó a határvonal aközött, ami velünk született kontroll alatt áll, és aközött, amit a kultúra ellenőriz”.¹⁰⁰ Kultúra nem kell a lélegzéshez, a beszéd képességéhez, de ahhoz, hogy milyen nyelven és hogyan beszélünk, azt már a kultúra határozza meg. A tetszés, a rosszallás genetikailag meghatározza az arcjátékot, amivel azonban ezeket kifejezzük, már túlnyomóan kulturális. A szimbólumok fizikai viselkedésünket kulturális programokká alakítják át, és ennek hatására gondolataink, értékeink, cselekedeteink és érzéseink a kultúra termékei lesznek.

Geertz bírálja a felvilágosodás emberfelfogását is. Ebben elkülönült egymástól a természeti ember és a kulturált. A klasszikus antropológia ezzel szemben mindazt, ami a kultúrában közös, általában az emberre jellemzőnek tekintette. Geertz szerint mindkettő figyelmen kívül hagyta az egyéni különbségeket és az egyénekből álló csoportok különbségeit. Vagyis azt, ami az embert igazán emberré teszi. Az emberi lét rendkívül változatos, és ez kifejezi, hogy „*az emberré válás egyénné válás*, egyénné pedig kulturális minták irányítása alatt válunk, a

jelentések történelmileg kialakult rendszerének irányítása alatt, amelyek szerint formát, rendszert, sajátosságokat és irányt adunk életünknek”.¹⁰¹ Az embert vele született képességei és tényleges viselkedése együttesen határozzák meg, s ebben az elsajátított kultúra nem jelentéktelen hatású. S ha a kultúra a testen kívül álló információs forrás, akkor kapcsolódik ahhoz, amivé válhatunk, és amivé ténylegesen válunk.

A kulturális antropológiai nézetek tipizálása

R. M. Keesing 1974-ben megjelent tanulmányában *négy fő típust* mutat be, szerinte ezek jellemzik leginkább a kultúrakutatás helyzetét. Az első típus a kultúrát *alkalmazkodási rendszerként* fogja fel. A kultúra evolúciós megközelítésével arra a következtetésre jut, hogy „az ember biológiai konstrukciója nyitott végű rendszer, és hogy az a kultúra tanulása folytán teljeseedik ki; így maradhat fenn az ember különböző ökológiai környezetben”.¹⁰² Ez az egyezés elméleti alapállásában azonban részletkérdésekben nézeteltéréseket és tisztázatlan problémákat hoz magával. A legfontosabb az, hogy a biológiai alapok hogyan változtak és fejlődtek kulturális mintákká. Az már bizonyos, hogy elfogadhatatlan az a leegyszerűsítés, mely szerint „ha a kulturális konvenciók rétegeit lehántjuk róla, akkor végül ott áll előttünk az Eredeti Ember a maga természetességében”.¹⁰³ Nem tartható az a két véglet sem, amely az állatok viselkedéséből vagy a kultúrából akarja ezt a változást megmagyarázni. A természet és a kultúra komplex egységet alkot a tettek összekapcsolásában. Nyitott *probléma a nyelv kialakulása*. Ha igaz az a feltevés, hogy a beszélt nyelv nem egészen százezer éves, akkor léteznie kellett előtte egy kb. két millió éves időszaknak, amelyben az emberek ugyan már csoportosan és páros családi kapcsolatban éltek, szerszámokat készítettek, szervezeten vadásztak, de még nem volt kódrendszerük a szimbolikus kommunikációhoz.

Kidolgozottabb a kultúrának alkalmazkodási rendszerként való felfogása a White által kidolgozott alapokon. Annak ellenére, hogy az irányzat követői a részletkérdésekben eltérő állásponton vannak. Egyetértés van a következőkben: 1/ A kultúra társadalmilag átadott viselkedésminták rendszere, amely segíti az emberi közösségeket a természeti környezethez kapcsolódó viszonyulásukban. E közösségi életvitel magába foglalja a gazdasági szervezet formáit és technológiáját, a településmintákat, a politikai élet és a társadalmi csoportosulások formáit, a vallási hiedelmeket és azok gyakorlatát. 2/ A kulturális változás a természetes kiválasztódásnak megfelelő alkalmazkodási folyamat. Az alkalmazkodás az ember számára éppoly szükséges életben maradásához, mint az állatnak. Az ember azonban csak a kultúra segítségével képes erre, noha a folyamatot ugyanazok a törvények irányítják, mint az állatok esetében. Az alkalmazkodás mindig az egyensúlyi állapotok fenntartására vagy helyreállítására történik. 3/ A technológia, a gazdaság és a termelés társadalmi szervezete az adaptáció központi területe. Itt kezdődnek a változások, és innen gyűrűznek tovább. 4/ A kulturális rendszer gondolati-fogalmi elemei is hatnak az alkalmazkodásra, bár néha rejtett formában. Ezért az adaptáció elemzésekor az egész kultúrát figyelembe kell venni.

A második típus a kultúrát *gondolati-fogalmi rendszernek* tekinti. Ezen belül három változat van: a kultúra *kognitív*, *strukturális* és *szimbolikus* rendszere. Az első változatban a kultúra nem anyagi jelenség, nem az emberek viselkedésének vagy érzelmeinek megjelenési formája, hanem ezek tudati szerveződése. Modellek, amelyek az emberek fejében vannak arról, hogy mit lehet tenni, és amelyek segítségével felfogják, viszonyítják és értelmezik a dolgokat és magatartásformákat. Így a kultúra a nyelvvel kerül egy kategóriába, és a kutatók a nyelvészeti módszerek és modellek alkalmazásától várják problémáik értelmezhetőségét. A „kulturális grammatika” azonban eddig terméketlennek bizonyult az emberi tudás feltérképezésére, és

válasz nélkül hagyta a döntő kérdést, hogy miként is szerveződnek a részinformációk átfogó képbe az emberek gondolkodásában.

Erről többet tud mondani a strukturális változat, amely főként Lévi-Strauss felfogása alapján fejlődött ki, és terjedt el. E felfogás lényege, hogy a kultúrát „közös, megosztott szimbólumok rendszerének tekinti, amely a gondolat és az ész sűrített alkotása”.¹⁰⁴ Kutatja, hogy a kultúra részterületeit szervező észnek melyek a működési elvei. A gazdaságot elismeri ugyan meghatározónak, de a világ értelmezését és a tudati formákat ettől függetlenül az ész munkájának tulajdonítja. Eszerint az ész „egy kulturálisan mintázott rendet, egy ellentét-párokon alapuló logikát és transzformációs rendszert kényszerít az állandóan változó és sokszor véletlenszerű világra”.¹⁰⁵ A változatokat kitermelő fő ellentét a természet és a kultúra szembenállásában ragadható meg.

A harmadik változat rokonságot mutat az első kettővel, de *a hangsúlyt a szimbólumok és jelentések rendszerére helyezi*. Képviselőjük Clifford Geertz hangsúlyozza, hogy a szimbólumok – a kognitív felfogással ellentétben – nem az emberek fejében vannak, hanem közöttük, vagyis a társadalmi nyilvánosságban. Tehát nem magánjellegűek. Geertz szemiotikai felfogása a kultúrát „szövegek gyűjteményének” mondja, és az antropológiát ezek értelmezésére hivatottnak tekinti, a társadalmi lét összefüggéseibe ágyazottan. Figyelmeztet arra, hogy a kulturális elemek közti összefüggés feltárása nehéz, mert a kapcsolódásuk nem tudatosan tervezett. Ezért elemzés közben sem szabad önkényes rendet konstruálni, hogy kimutassuk a tényezők integráltságát és konzisztenciáját. Tehát a kulturális elemek elkülönülésére és ellentmondásosságára is figyelni kell.

Geertzhöz hasonlóan David *Schneider* is abból indul ki, hogy a kultúra szimbólumok és jelentések rendszere, amely viszonylatok és viselkedésmódok szabályait tartalmazza. Ezek a szabályok azonban szerinte nem vezethetők le a viselkedésből, azok külön síkon léteznek. Itt is megkülönböztethető a cselekvést szabályozó normák rendszere és a bennük található szimbólumok és jelentések rendszere. Ez utóbbi személyes vonatkozású: „az ember szembenállását fejezi ki a világgal, és nem egy ember helyzetét, hanem azt, hogy miként igazodik el a világban”.¹⁰⁶ Schneider *színpadhoz* hasonlítja a kultúrát. A normák tartalmazzák a színpadi utasításokat arról, hogy az emberek hogyan játsszák el szerepüket ezen a színpadon. A különböző álláspontok közti egyezéseket keresve Keesing megállapítja, hogy a közösség életmintái a szociokulturális rendszer fogalmaival azonosíthatók (ami nem azonos a kulturális rendszer fogalmával). E rendszerek szerinte „gondolati-fogalmi élettervek meghatározott környezetben történő megvalósítását jelentik”.¹⁰⁷ Idesorolhatók a településminták, a életfenntartás technológiái. Itt funkcionális egységbe kapcsolódnak az ökológiai, demográfiai és gondolati-fogalmi rendszerek, amelyek közül csak az utóbbi azonos a kultúrával. A kultúra és a társadalmi területek egymással összefüggő, de mégis különböző területek. „Egyik sem a másik pusztá visszatükrözése, mindegyiket önmagában kell értékelni”.¹⁰⁸

A társadalmi élet paradoxona, hogy amikor az egyének kapcsolatba kerülnek egymással, megértik ugyan egymást, de „a közös jelentések mindig többek, mint az egyének fejében levő részek összege. A társadalmi jelentések... túllépnek a személyes élmények egyediségén”.¹⁰⁹ Az egyik megoldás erre *Goodenough*-tól: a kultúra az egyén ismereteinek idealizált rendszere, amelyen belül különböző szubkulturális változatok találhatók. A másik magyarázat *Lévi-Strauss*-tól való: a kultúra az egyes cselekvő személyek transzcendenciája, ami kollektív formában jelenik meg, megvilágítva a sajátos észjárás szerkezetét és folyamatait. A harmadik álláspont *Geertz*-tól származik: a kultúra nem az emberekben van, hanem közöttük. E véleményt *Schneider* fejleszti tovább: a kultúra bizonyos fókig elkülönül hordozóitól, és ezért úgy éljük meg, mint külső valamit. Ebből következik, hogy a kulturálisan megfelelő cselekvésmódokat inkább csak akkor használjuk, ha a helyzet kevésbé ismerős számunkra. Ezért a

kulturális válaszok csak egy részét alkotják annak a tudásnak, amely képessé tesz a csoportban való élésre.

Keesing figyelmeztet arra, hogy a kultúrát leválasztani az egyedi gondolkodásról ugyanúgy hibás, hiszen a kulturális rendszereket egyéni eltérések alkotják, alakítják. A kultúra megjelenési formája mindig attól függ, hogy „az egyének mit tudnak elgondolni, elképzelni és megtanulni”.¹¹⁰ Tény, hogy a kulturális egyetemességek kereséséhez kedvező a légkör, különösen a nyelv vonatkozásában. De épp ezért nem választható el a kultúra-felfogás a gondolkodásra vonatkozó ismeretektől, noha „az intelligencia szerveződésének megértésében... még csak a kezdeti lépéseknél tartunk”.¹¹¹ Nyilvánvaló, hogy e területen csak számos tudományos diszciplína határainak átlépése segíthet.

Keesing szerint a nyelvészetben kialakított nyelvtudási modell a nyelvi kompetenciáról és performanciáról itt is alkalmazható. „Ha a kultúrát a *kompetenciák rendszerének* vesszük, amelynek általános szabályai és mélyebb alapelvei közzösek a társadalomban, de részleteiben változatos az egyének szintjén, akkor a kultúra nem minden, amit az egyén tud, gondol, érez az őt körülvevő világról. A kultúra az ő elmélete arról, hogy a többiek mit tudnak, hisznek és gondolnak, az ő elmélete arról a kódról, amit mindnyájan követnek, a játékról, amit játszanak abban a társadalomban, ahol ő született. Ez az az elmélet, amelyre a cselekvő utal, amikor ismeretlen vagy homályos dolgokat magyaráz meg, amikor idegenekkel (vagy természetfelettiekkel) érintkezik, vagy amikor a mindennapi élet ismerős világításának periferiájára kerül, s amellyel a színpadot létrehozza, amelyen az élet játékait játsszák”.¹¹² Ez ad magyarázatot arra, hogy miért látja az egyén a kultúrát *külsődlegesnek*, és magyarázható az is, miként használják tudatosan, szegik meg vagy próbálják megváltoztatni. Ennek ellenére az egyén viszonya a kultúrához többnyire tudattalan, olyan szabályokat követünk, amelyeknek nem vagyunk teljesen tudatában, és közben feltételezzük, hogy a kultúra a mi alkotásunk. Persze nem pontosan ugyanazt a „kódelméletet” használja mindenki, és nem minden egyén tud a kultúra minden szektoráról. Ezért a kutatás is csak a változatokat és azok folyamatait írhatja le. Remélhetőleg egyre több információ gyűlik össze, s mind jobban feltárul egy tudásrendszer, „amelyet az emberi agy információ-gyűjtési, -szervezési és -feldolgozási formáinak, folyamatainak és a valóság belső modelljeinek módozatai alakítanak és határoznak meg”.¹¹³

Látnunk kell azonban, hogy a nyelvészek a kompetencia és a performancia közül inkább az elsőt tanulmányozzák. Ez szörszálhasogató okoskodáshoz és az intuíció önkényességéhez vezet. Keesing hangoztatja, hogy a kultúra *csak a szociokulturális performancia figyelembe vételével* fejthető ki. Nem lehet a jelenségekből elvont absztrakt rendszerként felfogni és értelmezni, ha közben ezt a társadalmi élet fogalmainak alapján tesszük meg. Természetesen az egyének társadalmi és ökológiai helyzete nem mellőzhető, de a kultúra – mint gondolati-fogalmi rendszer – csak saját törvényei alapján tárható fel. Igazolására Keesing a következő érveket sorakoztatja fel: az antropológusok az egyes népek kultúráját a valóság belső modelljeinek segítségével igyekeznek leírni. A bennük kialakuló szimbólumok a társadalmi helyzetekben történő interakciók eredményei. Itt az általános hat az egyedire, a társadalmi a személyesre. A sokféleség és a változás megértéséhez az kell, hogy a kultúrát „emberi környezetek komplex kibernetikus rendszereiben lévő elemek együttesének tekintsük”.¹¹⁴ A gondolati-fogalmi modell elszigeteltségében nem teszi lehetővé a változás és alkalmazkodás megértését.

A kultúra *működőképes életmintákat kínál* egy adott környezetben. Az egyének viselkedését így az élet kulturális alapelvei és szabályai irányítják. Az egyének azonban választanak az alternatívák közül, stratégiákat követnek, értékeket növelnek, szövetségeket hoznak létre, és közben a cselekvés szabályai állandó kölcsönhatásban váltakoznak. A kultúra, mint gondolati-

fogalmi rendszer csak a társadalmi rendhez, a környezethez és az egyének biológiai és pszichikai létéhez fűződő kapcsolatában válhat az elemzés tárgyává. A bonyolult és széles körű kapcsolat azonban megnehezíti a kulturális jelenségek leírását, s még nehezebb a gondolkodás és tudás folyamatát meglévő nyelvi eszközeinkkel meghatározni. Érdekes, hogy itt elsősorban a tudattalan, automatikus funkciók állnak ellent a formális elemzésnek. Ezért „a szellemi erők iszonyú koncentrációja ellenére is a kultúra teljességében való ábrázolásának és leírásának szerkezete megismerésének lehetősége igen távolinak, ha nem elérhetetlennek látszik”¹¹⁵ A kulturális szimbólumok szintjének absztrakciója keveset mond arról, hogy „az emberek hogyan érzékelnek, gondolkodnak és cselekszenek”. Ezért egyesek úgy vélik, a kulturális antropológia ennek legfeljebb elnagyolt leírására vállalkozhat, a jelenségek magyarázatára nem. Keesing szerint e feladatot mégsem lehet más tudományokra, például a kibernetikára hagyni. Már csak azért sem, mert a kultúra tudományának „valódi emberek és helyzetek értelmezésének talaján kell maradnia”. A döntő az, hogy lényeges összefüggéseket ismerjünk fel vagy stratégiai kérdéseket tegyünk fel a biológiai, szociális és szimbolikus rendszerek komplex együttesében, amelynek a kultúra alrendszere lehet.

Jegyzetek

¹ Magyar Néprajzi Lexikon. Akadémiai Kiadó, 1980. 348.

² Sárkány Mihály előszava L. A. White „A kultúra fejlődése” c. könyvéhez. Művelődési Minisztérium, 1973. 5.

³ Márkus Gy.: Kultúra és modernitás. T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, 1993. 68.

⁴ Forrásmunkák a kultúra elméletéből. III/1. k. Szerk.: Bujdosó D. Tankönyvkiadó, 1983. 81.

⁵ Uo. 94.

⁶ Bodrogi Tibor előszava L. H. Morgan „Az ősi társadalom” c. könyvéhez. Gondolat Kiadó, 1961. VI-

⁷ Bohannon, P. – Glazer, M.: Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Pnem-Mc Grave-Hill. Budapest, 1997. 66.

⁸ Uo. 75.

⁹ Spencer, H.: A haladás törvénye és oka. Révai kiadás, 1919. 12.

¹⁰ Uo. 58.

¹¹ Uo. 10.

¹² Bohannon, P. – Glazer, M.: Id. kiadás, 32.

¹³ Uo. 108

¹⁴ Uo. 116.

¹⁵ Uo. 108.

¹⁶ Boas, F.: Népek, nyelvek, kultúrák. Gondolat Kiadó, 1975. 61.

¹⁷ Uo. 59.

¹⁸ Uo. 63.

¹⁹ Uo. 66.

²⁰ Uo. 59.

²¹ Bohannon, P. – Glazer, M. : Id. kiadás 152.

²² Uo. 150.

²³ Boas, F.: Id. kiadás 85.

²⁴ Bohannon, P. –Glazer, M.: Id. kiadás 252

²⁵ Forrásmunkák a kultúra elméletéből. I. k. Szerk.: Maróti A. Tankönyvkiadó, 1975. 192.

- ²⁶ Benedict, R.: *Urformen der Kultur*. Rowohlts Deutsche Enzyklopädie. E. Grassi, Univ. München, 1955. 192.
- ²⁷ Uo. 193-194.
- ²⁸ Uo. 23.
- ²⁹ Uo. 41.
- ³⁰ Bohannon, P. – Glazer, M. : Id. kiadás 255.
- ³¹ Uo. 255-256.
- ³² *Forrásmunkák a kultúra elméletéből*. I. k. Id. kiadás 191-192.
- ³³ Uo. 205.
- ³⁴ Uo. 204.
- ³⁵ Uo. 218.
- ³⁶ Uo. 210-211.
- ³⁷ Uo. 211.
- ³⁸ Uo. 204.
- ³⁹ Uo. 207.
- ⁴⁰ Bohannon, P. – Glazer, M. : Id. kiadás 159.
- ⁴¹ Uo. 160.
- ⁴² Uo. 167.
- ⁴³ Uo. 168-169.
- ⁴⁴ Uo. 170.
- ⁴⁵ Uo. 177.
- ⁴⁶ Uo. 178.
- ⁴⁷ Uo. 180.
- ⁴⁸ Uo. 182.
- ⁴⁹ Uo.
- ⁵⁰ Descola – Lenclud – Severi – Taylor: *A kulturális antropológia eszméi*. Századvég Kiadó, 1993. 85-86.
- ⁵¹ Malinowski, B.: *Baloma*. Gondolat Kiadó, 1972. 405-407.
- ⁵² Uo. 407.
- ⁵³ Uo. 454.
- ⁵⁴ Uo. 420.
- ⁵⁵ Bohannon, P.- Glazer, M. : Id. kiadás 380.
- ⁵⁶ Malinowski, B.: Id. kiadás 455.
- ⁵⁷ Uo. 404.
- ⁵⁸ Bohannon, P. – Glazer, M.: Id. kiadás 395.
- ⁵⁹ Uo. 396.
- ⁶⁰ Uo. 257.
- ⁶¹ Malinowski, B.: Id. kiadás 460.
- ⁶² Bohannon, P. – Glazer, M. : Id. kiadás 578.
- ⁶³ Uo. 580.
- ⁶⁴ Uo. 582-583.
- ⁶⁵ Lévi-Strauss: *Strukturális antropológia*. Osiris Kiadó, 2001, 1. k. 231.
- ⁶⁶ Józsa P.: *Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika*. Akadémiai Kiadó, 1980. 25.

- ⁶⁷ Uo. 56.
- ⁶⁸ Uo. 63.
- ⁶⁹ Lévi-Strauss: Faj és történelem. Napvilág Kiadó, 1999. 35-36.
- ⁷⁰ Uo. 62
- ⁷¹ Uo. 70.
- ⁷² Uo. 73.
- ⁷³ The Idea of Culture in the Social Sciences. Ed. By I. Schneider – Ch. Bonjean. Cambridge Univ. Press, 1973. 23.
- ⁷⁴ Lévi-Strauss: Szomorú trópusok. Európa Könyvkiadó, 1979. 286.
- ⁷⁵ Uo. 298-299.
- ⁷⁶ Lévi-Strauss: Strukturális antropológia. Id. kiadás, I. k. 168.
- ⁷⁷ Uo. 168.
- ⁷⁸ Uo. II. k. 38.
- ⁷⁹ Uo. 41.
- ⁸⁰ Uo.
- ⁸¹ Uo. 42.
- ⁸² Bohannan, P. – Glazer, M.: Id. kiadás 464.
- ⁸³ Uo. 465.
- ⁸⁴ Uo. 471.
- ⁸⁵ White, L.: A kultúra fejlődése. Id. kiadás 50.
- ⁸⁶ Uo. 51
- ⁸⁷ Uo. 54.
- ⁸⁸ Uo. 63-64.
- ⁸⁹ Bohannan, P. –Glazer, M.: Id. kiadás 485.
- ⁹⁰ White, L.: Id. kiadás, 25.
- ⁹¹ Uo. E. Sz. Markarjan szerint White-nál a szimbólumteremtő képesség villámként vág bele a biológiai létezésbe, de hogy „a villámot mi idézte elő, titok marad”. E. Sz. Markarjan: Kulturologicseszkaja teorija Leszli Uajta a isztoricseszkij materialism. Voproszi Filozofii. 1966. 2.
- ⁹² White, L.: Id. kiadás 31.
- ⁹³ Uo. 25
- ⁹⁴ Uo. 33. White ezt az állítását a „Concept of cultural systems” c. kötetében vonta vissza. New York, 1975.
- ⁹⁵ Bohannan, P. –Glazer, M.: Id. kiadás, 712.
- ⁹⁶ Geertz, C.: A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. Kultúra és Közösség. 1988. 4. 68.
- ⁹⁷ Geertz, C.: Sűrű leírás. In: Misszionáriusok a csónakban. Szerk.: Vári A. Akadémiai Kiadó 1988. 16.
- ⁹⁸ Geertz, C.: A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. Id. kiadás 70.
- ⁹⁹ Uo. 71.
- ¹⁰⁰ Uo. 72.
- ¹⁰¹ Uo. 74.
- ¹⁰² Keesing, R. M.: Theories of Culture. Annual Review of Anthropology. Palo Alto, California, 1974. vol. 3.
- ¹⁰³ Uo. 74.
- ¹⁰⁴ Uo.

$^{105}\text{Uo. 78.}$
 $^{106}\text{Uo. 81.}$
 $^{107}\text{Uo. 82.}$
 $^{108}\text{Uo. 83.}$
 $^{109}\text{Uo. 84.}$
 $^{110}\text{Uo. 86.}$
 $^{111}\text{Uo. 87.}$
 $^{112}\text{Uo. 89.}$
 $^{113}\text{Uo.}$
 $^{114}\text{Uo. 91.}$

Szimbolikus antropológia és szemiotikai kultúraelmélet

A pszichoanalitikus irányzatban és a kulturális antropológiában többször is megjelenik a kultúra szimbolikus értelmezése. Freud az elfojtott ösztönök szimbolikus kifejezéséről ír, bár nála inkább az ösztönök átalakításáról, a szublimációról van szó. Jungnál a szimbólum sokkal nagyobb szerepet kap, amikor arra hivatkozik, hogy „az ember semmit sem érzel a maga teljességében, vagyis semmit sem tud a maga totalitásában felfogni”.¹ Ebből következik, hogy szimbólumokra gyakran van szükség, különösen a törzsi társadalmak életében és a neurotikus betegeknek. Nem véletlen, hogy az álom is szimbolikusan idézi fel a tudattalanból előtörő benyomásokat, képeket. A szimbólum mégsem jelenti nála csak a kezdetleges gondolkodás kifejezési lehetőségét. A művészet is így képes megragadni a jelenségeket átfogó egyetemességet.

A kulturális antropológiában magától értetődően kap egyre nagyobb jelentőséget a szimbólum, még akkor is, amikor az egyetemes emberi kultúra lényegi vonásait akarja meghatározni. Ez különösen azoknál található meg leginkább, akik a kultúrában a nyelv és a művészet szerepét hangsúlyozzák, ezekben látva a kultúra sajátosan emberi vonásait. Más antropológusok kutatásaira hivatkozva Boas utal az észak-amerikai indiánok „rendkívül fejlett szimbolizmusára”, amit tárgyaik jelentéseket hordozó díszítő művészetében lehet megtalálni. A példák bemutatása közben megjegyzi, hogy egyes szimbólumok erős érzelmi reakciókkal vannak összekötve, mások nem. Az érzelmi kapcsolat azonban hozzájárul egy szimbólum tartósságához.² Edward Sapir szerint a szimbólumokban valamilyen energia sűrűsödik össze, ami lehetővé teszi, hogy a kép a köznapi jelentésen túl mélyebb értelmet kapjon. Különösen a viselkedéshez nem tudatosan kapcsolódó szimbólumokra jellemző az érzelmi telítettség. Ezeket „*sűrítő szimbólumoknak*” nevezi. A szimbólumok másik típusát „*utaló*”-nak mondja, jelezve, hogy ez a beszédben, írásban és a vizuális ábrázolásban jelenik meg, és a tudatossága miatt későbbinek tekinthető.³

Lévi-Strauss-nak az a meggyőződése, hogy a társadalmi valóság *nyelvként* értelmezhető, és ezért a kultúra is felfogható egymással viszonyban álló szimbólumrendszerek együttesének. Bár elméletében a természet és kultúra szembeállítás az alap, a kultúra mégsem fogja át a társadalmi lét egészét. Ez az összefüggés White-nál lesz határozottabb a kulturális alrendszerek egységében. Ezeket véleménye szerint a *szimbólumalkotó képesség* tartja fenn, és hozza működésbe, az emberré válás is erre a képességre vezethető vissza. Geertz meghatározásában a kultúra „*társadalmilag teremtett jelentésstruktúrák összessége*”⁴, ami értelmezhető „*jelek... egymásba nyúló rendszereinek összességéiként*”.⁵ Ezért szerinte az antropológiát is legjobban a kultúra szemiotikai felfogásával lehet értelmezni.

Míg az említett teoretikusok a kultúra szimbolikus jellegét koncepciójuk szerves részeként fogták fel, mások a kultúrának e sajátosságát elméletük egészét átfogóvá tették. Ennek kifejezésére kutatásaikat a „*szimbolikus antropológia*” elnevezés alá sorolták, ami nem jelentett szakítást a kultúra és a szimbólumrendszer azonosításával. A hangsúly azonban mégis ez utóbbira esett, már csak azért is, mert a vizsgált közösségek rítusaiban a tevékenység szimbolikus jelentését tekintették az életmód legjellemzőbb elemének.

A törzsi társadalmak rítusainak szimbolikája

E felfogás egyik legjellegzetesebb képviselője Victor Turner volt, aki afrikai törzsek rítusait tanulmányozva tárta fel a gyakorlatukban megjelenő szimbólumkészletük jelentéseit. Egyik méltatója szerint „Turner teljesebben bontotta ki Arnold van Gennep analitikus rendszerét, amelyben a rituális eljárás három mozgáselemből áll. Az alanyok először elkülönülnek a

mindennapi, szokásos cselekvés folyamatától, és *egy küszöb, vagy 'limen'* állapoton keresztül átlépnek az idő és a tér mindennapi fogalmaitól eltávolított rituális világba. Majd sor kerül az elkülönülést előidéző válság bizonyos dimenzióinak mimetikus eljátszására, amikor is a mindennapi élet struktúráit egyszerre finomítják, és meg is kérdőjelezzik. Végül visszatérnek a mindennapi világba. Ebből a három mozgáselemből Turner kritikai és leíró céljai szempontjából a *mimetikus fázis* volt a legfontosabb, mivel itt ment végbe a mindennapi normák összes konfrontációja a társadalmilag felforgató és rituálisan megfordító cselekvésen keresztül”.⁶

Turner kutatási beszámolóiban valóban hangsúlyt kap az a felismerés, hogy „a rituális kontextusban használt szinte minden tárgynak, minden gesztusnak, minden dálnak vagy imának, minden térbeli vagy időbeli egységnek a konvenció szerint, *önmagán túlmutató jelentése van*. Több, mint aminek látszik, esetenként sokkal több”.⁷ 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”.⁸ E két világ ellentétében a *strukturáltság* áll szemben a *kaotikussal*, ez viszont csak szimbolikusan fejezhető ki. Megnevezésével vagy imitálásával hatása azután semlegesíthető.

A rítusokat használó közösség meggyőződése, hogy minden szerencsétlenség, betegség forrása itt található. A rendellenességeket rítusok és szimbólumok segítségével lehet elhárítani, ezért bennük ellentétpárok jelennek meg, amelyek egyszerre fejezik ki a bajt és a kíváncsi állapotot. Egységükben a negatív jelenségek mitikus jelentést kapnak (szakrálissá válhatnak), egységbe kerülhetnek az ellentétükkel. Azért történhet meg ez, mert a közösség a rítusokban alkalmazott szimbólumokkal meg tudja fosztani a természeti jelenségeket antiszociális minőségüktől, és így helyre állíthatják a megbomlott rendet. A csoport tehát képes felülemelkedni az ellentéteken, érzékeltetve, hogy a megosztottság mögött számukra az egység a lényeges.

Jellemzően jelenik meg ez a meggyőződés azokban a rítusokban, amelyek a *felnőtté válás* szertartásához vagy a *törzs vezetőjének kiválasztásához* kapcsolódnak. Mindkét esetben egy más minőségű állapot kialakulásáról van szó, vagyis átlépésről egy alacsonyabb értékű szintről a magasabb értékűbe. A váltás azonban sohasem közvetlen. Szükség van az átmenetre, hogy az érintett személyek érzékeljék „sem itt nincsenek, sem ott”, és a meghatározott létük – jellegzetességeivel együtt – felfüggesztődik. Az átmeneti állapot ezért a köznapiság egyértelműségével szemben bizonytalanságot jelent. Sem az eredeti jogok és kötelességek, sem a jól ismert szokások és konvenciók itt nem érvényesek, ezért az ide kerülők társadalmi státusukkal sem rendelkezhetnek. Elvesztik mind közösségi, mind pedig egyéni tulajdonságaikat, mintha a rituális szertartás éreztetni akarná, hogy „a társadalmi ranglétrán való előrelépéshez az egyénnek először a ranglétra legalsó fokánál is mélyebbre kell süllyednie”.⁹ A liminalitás átmeneti állapotába kerülőknek engedelmesen kell 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”.¹⁰

Még érzékletesebb az átmenet jelentősége a törzs új vezetőjének felavatásában. „Az alacsonyabb státusból a magasabbba történő jutás a *státusnélküliség átmeneti állapotán* keresztül vezet”. „A liminalitás azt jelzi, hogy a fönt csak azért lehet fönt, mert van lent, és annak, aki fönt van, meg kell tapasztalnia, hogy milyen alul lenni”.¹¹ Az új vezetőnek ezért át kell esnie egy olyan rituális szertartáson, amelyben durván megalázzák, becsmérlik, alantas munkákat végeztetnek vele, érzékeltetve, hogy felelősséggel tartozik az alávetettek sorsáért, valójában az egész közösségért. A fizikai megpróbáltatások és megaláztatások azt célozzák, hogy „jó előre visszatartsák őket az újonnan megszerzett privilégiumaikkal való visszaéléstől”.¹² A hatalom csábításával szemben tehát a közösség rítusaival szimbolikus formában

mutatja fel normáit és hagyományos kulturális értékeit. Ugyanezt a célt szolgálják azok az alkalmi ünnepi szokások is, amelyekben – a történelmi fejlődés későbbi szakaszában – a társadalmi struktúrában alul lévők kerülnek ideiglenesen felülre, s a magasabb pozícióban levők alulra. Turner szerint ebben a helyzetben „érzelmileg semmi sem tud akkora kielégülést okozni, mint az extravagáns vagy ideiglenesen engedélyezett tiltott viselkedés”. A státus megfordítása azonban azáltal, hogy „az alacsonyít fölmagasítják, illetve a magast lealacsonyítják, megerősíti a hierarchikus elvet. Azáltal, hogy a lent levőkkel eljátszatják (gyakran erősen karikírozva) a magasan levők viselkedését, illetve, hogy nem engedik érvényesülni az utóbbiak büszkeségét, a különböző társadalmi helyzetek közötti hétköznapi, kulturálisan kiszámítható viselkedésmódok ésszerűségét hangsúlyozzák”.¹³ Valójában tehát elviselhetővé teszik a társadalom megosztottságát, még ha ez az átmeneti állapot emlékeztet is valamennyire az eredeti egyenlőségre.

A szimbólumok egyéni és társadalmi gyökerei

Mindezek bizonyítják, hogy a szimbolikus kifejezőmód társadalmi eredetű, egyúttal azonban az egyén és a közösség kapcsolatának a kifejezője. Ezért lesz összetett a jelentése, és ezért lesz alkalmazásának fő tere a mítosz, a vallás, az erkölcs, a politika, az ideológia és a művészet. Abner *Cohen* ezt így fogalmazza meg: „A szimbolikus cselekvés olyan alapvető a személyiség létezésének szempontjából, hogy azt mondhatnánk, az én arra való, hogy automatikusan utaljon a szimbolikus cselekvés jelenlétére. Az én a társadalomban létezik, s ezért létezik a szimbolikus cselekvés”.¹⁴ Az egyén és a közösség kapcsolata teszi érthetővé, miért képes a szimbólum konkrétságában valami elvontat, eszmét, fogalmat, elképzeltet megragadni és átélhetővé tenni. Michael *Tomasello* szerint „az emberi kultúra alapjául szolgáló szociális-kognitív képesség nem más, mint az egyénnek az a képessége és hajlama, hogy más emberi lényekkel azonosuljon. Ez a képesség része a Homo Sapiens faj egyedülálló biológiai örökségének”.¹⁵

Csányi Vilmos ezt így foglalja össze: Az ember képes megszabadulni az aktuális (az itt és mosthoz kötődő) reprezentációktól. Ez „a szimbólumok processzálásán alapszik”,¹⁶ ami rendkívüli módon kiterjeszti a cselekvés körét. A nyelvi kompetenciával kinyílik az egyedek zárt világa, és a kommunikáció segítségével egész modellek cserélhetők. Az emberek a másokkal történő kooperációban képesek magukat beleélni a másik ember helyzetébe, és képesek felfogni, „társuk hogyan fog viselkedni”. Ez a kooperáció ugyan genetikailag adott, azonban „az emberi csoportok kooperációja a legtöbb esetben előre kigondolt, individuális akcióterv alapján történik. A résztvevők megtervezik a kooperáció lépéseit, számba veszik az előre látható akciókat, előre elképzelik az események lefolyását, mérlegelnek esetleges kedvező vagy kedvezőtlen változatokat”.¹⁷ Az emberi csoportok tudatos együttműködése „számos tanult elemet tartalmaz, felhasználja a tapasztalatokat, tehát historikus jellegű”.¹⁸ Ennek tulajdonítható, hogy „a környezetben zajló események sokkal hatékonyabb modellje készíthető el”. „A dolgok, a jelenségek, a folyamatok, az aktorok és az akciók apró elemekre bonthatók, és ezekből az elemekből flexibilis, új konstrukciókat lehet létrehozni, amelyekben dolog, tér, idő, múlt és jövő, megtörtént vagy elképzelt esemény egyaránt megjeleníthető és alkalmas a kommunikációra és a nyelvi kidolgozásra. Az emberi csoportok akcióterve nyelvi struktúrájú”.¹⁹ Mindezt összegezve Csányi megfogalmazza: „Az ember gondolkodása a szimbólumok révén társas aktus lett, hiszen a szimbólumoknak csak csoportos gondolkodás, megértés, kommunikáció révén lehet értékük”. „Az emberi agy olyan szerkezet, amely szimbólumok csoportos processzálásának eszköze. Gondolatainkat, legalább is azok elemi egységeit és a magasabb struktúrák felépítésére szolgáló szabályokat a kultúrán keresztül

csoportunktól kapjuk, és individualitásunk legfeljebb a kapott anyag szelektálásában és egyedi rekombinációjában nyilvánul meg, individualitása másodlagos, szubjektív”.²⁰

A szimbolikus gondolkodás tehát alkalmas olyan élmények kifejezésére és átélésére, amelyeket a logikus gondolkodás nem tesz lehetővé. Ez másféle képessége az embernek, mint a racionális, intellektuális gondolkodás. A másféleség az intuíció és a képzelet működésében, és a hozzá kapcsolódó érzelmi töltésben található meg. Dan Sperber szerint „minél alacsonyabb az intellektuális éberség, annál szimbolikusabb jellegű a gondolkodás”.²¹ E sajátosság felkeltheti a gyanút, hogy a szimbolikus tudatot talán a racionális megismerést megelőzőnek kellene tartanunk. Ezt feltételezte Jean Piaget is, aki a kisgyermek gondolkodásának korai szakaszát a szimbolikus képalkotással jellemezte. A kisgyermek kezdetben utánozza a környezetét, majd mind gyakrabban próbálkozik azzal, hogy mozgásba hozzon dolgokat és személyeket a környezetében, kipróbálva azok mozgathatóságát. Piaget ezt a fejlődési szakaszt „a mágikus mindenhatóság” időszakának nevezte. Ehhez kapcsolódik később szerinte a dolgoknak eredeti létüktől eltérő funkcióval történő felruházása, („amikor egy tárgy vagy egy mozdulat az alany számára mást jelent, mint az érzékelt adottságok”), valamint a dolgok megszemélyesítésének szándéka (amikor a kisgyermek „elaltatja” a babát vagy a mackóját). Az első a hasonlóság alapján történik, a második annak feltételezésével, hogy a tárgyak is képesek élőlényként viselkedni. Mindkettő a *transzformációra* épül, amit úgy is felfoghatunk, mint feltételezett utánpótlást, amit azonban már nem a kisgyermek, hanem az általa használt tárgyak végeznek el. Az áttétel a képzelet játéka eredménye lesz. Piaget szavaival: „A valóság kifejezése az én által kialakított képhasználat segítségével”.²²

Piaget megállapításait követve érthető lesz, hogy a kisgyermek tudati fejlődése hogyan függ össze a szimbolikus gondolkodással. Fogalmazása szerint „a szimbólum kapcsolatot teremt a jelölt és a jelölő között, míg a jel önkényes és szükségszerűen konvención alapul. A jelnek tehát a társadalomra van szüksége ahhoz, hogy megszülessen, a szimbólumot viszont az egyén teljesen önállóan alkotja (mint a kisgyermek játék közben). Magától értetődik, hogy a szimbólum is szocializálódhat, egy kollektív szimbólum tehát félig jel, félig szimbólum, a jel azonban mindig kollektív. Ezek után fontos annak megállapítása, hogy a gyereknél a nyelv elsajátítása, azaz a kollektív jelek rendszerének az elsajátítása egybe esik a szimbólumok kialakulásával, az egyéni jelölők rendszerének kialakításával”.²³

Minthogy Piaget a gyermeknél a szimbólumalkotás egyéni voltát emelte ki, az a látszat alakulhat ki, hogy ellentmond a szimbólumok társadalmi természetének. Figyelmesebb olvasással azonban felismerhető, hogy nála az *egyéni és a társadalmi tényezők viszonyáról* van szó, és ez összefügg azzal, hogy a gyermek fejlődése közben megérti, szimbólumai csak akkor fogadhatók el mások számára, ha azok társas jellegűvé válnak. Ezt a nyelv elsajátítása és használata meggyőzően bizonyítja. Jól érzékelteti ezt Tomasello, amikor a gyermek szocializációja kapcsán utal arra, hogy a környezethez történő alkalmazkodás közben a gyermek valami olyasmit sajátít el, ami meghaladja a tapasztalatait. Ehhez azonban az is kell, hogy mások tudásának átvételekor beleképzelje magát azok helyzetébe és gondolkodásába, vagyis feltételezze, hogy azok is szándékosan viszonyulnak a környezetükhöz. (Ezt a magatartást nevezi Tomasello „intencionális ágens”-nek²⁴) Azt, hogy ez a feltételezettség valószínűsíthető, az egyén kommunikatív kapcsolata igazolja. A nyelv ugyanis szimbólumai-val egyszerre szolgálja a valóság megismerését és a társas interakciókat, és lehetővé teszi, hogy benne interszubjektív reprezentációk jussanak kifejezésre. Vagyis a személyes tapasztalatokból eredő tudás cseréje erősíti a nyelv közös használhatóságát. Tomasello szerint a kommunikatív szándék megértése csak a társas-kognitív háttérrel együtt lehetséges.²⁵

Tomasello emellett megfogalmazza a nyelvi szimbólumok *perspektivikus* jellegét. Azt, hogy bár „minden egyes szimbólum egy meghatározott módon láttat egy jelenséget” – mivel azokat

a történelem során „ezernyi különböző módon” használták – e sajátosság lehetőséget ad egy szimbólum sokféle értelmezésére.²⁶ Ez persze függ attól is, hogy az milyen összefüggésben fordul elő, de a szimbólumot értelmező ember helyzetétől, figyelmétől és szándékaitól is. Amíg a nyelvi jelek társas kommunikatív használata a gyermek számára hamar nyilvánvalóvá válik, „addig a perspektivikusság csak fokozatosan válik azzá, ahogyan a gyermek megtapasztalja, hogy a dolgokat többféle módon lehet nézni és elmondani”.²⁷ A szimbólumok *többjelen-tésű használata* tehát a felnőtté válás során érlelődik meg. E sajátosság kifejezi, hogy az ember nyelvi szimbólumait a közvetlen érzékelésen túl mindig „társas természetüknek” megfelelően értelmezi. A tudatban lejátszódó folyamat pszichikai vonatkozásaira utal I. Lewis meghatározása, amely szerint a szimbólum „valami tőle eltérőt vagy őt kiegészítőt jelez; ezért alkalmas a rajta kívül eső, de valami miatt hozzá kapcsolódó dolog képviselésére, kifejezésére vagy ábrázolására. Döntő benne a *gondolattársítás*, amely a szimbólumot ahhoz kapcsolja, amit szimbolizál, és ez a művelet ritkán látható közvetlenül”.²⁸ A folyamat közvetett voltával magyarázható, hogy a szimbolizáció összefügg az intuícióval, a kreativitással, általában a képzelet működésével, és lehetővé teszi a konkrét dolgok és események elvont általánosítását.

Ernst Cassirer filozófiájában központi helye van a szimbólum-elméletnek. Szerinte az ember legjellemzőbb sajátossága, hogy tevékenységéhez szimbólumokat használ, ezért „*animal symbolicum*”-nak is nevezhető.²⁹ Szellemi létének formáit ez alakítja ki. Bár Cassirer ennek területeit egymástól függetlenül, külön tárgyalja három kötetes terjedelmes könyvében,³⁰ egyet mégis alapvetőnek tart: a *nyelvet*, mely a szellemi termelés valamennyi területét meghatározza. A nyelv szerinte nemcsak a művészet és a tudomány kifejezőmódját alapozza meg, de át tudja hidalni a mítosz és a logosz közti távolságot is. Azzal a sajátosságával, mely *egyszerre tud konkrét és absztrakt lenni*, az érzéket, szemléletet a fogalmival köti össze, megadja a lehetőséget arra, hogy a dolog és annak a megnevezése különbsége ellenére is egységet képezzen. Cassirer kiemeli, hogy a mítoszban ez a kettősség még elválaszthatatlan egymástól, olyannyira, hogy a primitív népek felfogásában ezek lényegében azonosak egymással. Amit ezeknek a közösségeknek a tagjai a valóságban érzékeltek, abban az objektivitás és a hozzá viszonyuló szubjektivitás egységet képez; egységet, mert még hiányzik belőle a tevékenységhez járuló cél tudata, s még nem jelent meg benne az ember „én-tudata” sem. Ez utóbbi majd csak akkor születik meg, amikor a mítikus tudat vallásivá lesz. E változás a gondolkodás fejlődését jelenti, abban az értelemben, hogy „a vallás, amikor érzéki képeket és jeleket használ, tisztában van ezekkel, mint kifejezési eszközökkel, melyek, amikor bizonyos jelentést közvetítenek, szükségképpen elmaradnak mögötte, melyek erre a jelentésre utalnak”.³¹

S ahogy a vallás a *bizonyos fokig „önállósuló” ember* számára már követendő erkölcsi normákat ad, úgy fejlődik ki a valóság látásában a művészi alkotás, mely a formák szerkezeti összhangjával képes érzékeltetni azt a magasabb szintű eszmeiséget, amely megadja a mű jelentését is. Ebben a folyamatban – hangsúlyozza Cassirer – az ábrázolástól a művészet eljut odáig, hogy a műben rejlő *lehetőségeket* tárja fel, amelyeknek a befogadásához már aktív alkotó hozzáállás szükséges.³² Ha a befogadó képes erre, akkor megértheti, hogy miért ad számára szabadságot a művészet, és miért lett annak mellőzhetetlen feltétele az alkotók szabadsága.

A szimbólumrendszer főbb sajátosságai

A szimbolikus gondolkodás nélkülözhetetlenségét bizonyítja Ludwig von Bertalanffy, aki a biológia és a pszichológia alapján értelmezi a szimbólumok jelentőségét az emberi életben. Meggyőződése, hogy az emberek létét szimbólumok uralják, mert nem a dolgok, hanem a *szimbólumok világában* élünk. A tárgyak, eszközök a szimbolikus aktivitás anyagivá válásai,

a gondolkodás és a nyelv viszont közvetlenül fejezi ki, hogy emberi létünk elválaszthatatlanul kapcsolódik a szimbólumok világához. Az embert legjobban szimbólumkészítő és használó tevékenységével lehet jellemezni, azzal a képességgel, amit Bernard *Kaplan* így fogalmazott meg: „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”.³³ E képességet az emberi agy sajátos szerkezeti felépítése teszi lehetővé. Ezt Bertalanffy így vázolja fel: az *öregagy* a primitív funkciók, ösztönök és érzelmek keletkezésének helye, ez „az emberi személyiség ősalapja”. Az *újagy* (a *kortex*) a tudatos észlelés és az akaratlagos cselekvés központja, és ez a hüllőktől az emlősállatokig fejlődött ki. Az agy harmadik rétege a *neokortex* a motoros nyelvhasználat, az asszociációs képesség és a szimbolikus aktivitás területe, ez már csak az emberben alakult ki, méghozzá úgy, hogy ez a réteg alkotja az agy 85%-át. Ennek köszönhető az emberiség fejlődése, a mélyebb rétegekben viszont „ezzel összevethető fejlődés nem mutatható ki”. Bertalanffy szerint ezzel magyarázható, hogy az emberiség fejlődése „majdnem kizárólag intellektuális oldalról valósult meg... az ember morális ösztönei alig fejlettebbek, mint a csimpánzoké”.³⁴

Összehasonlításként érdemes megemlíteni Carl *Sagan* felosztását az emberi agyról. Az agy hármas felosztása nála is ugyanaz, de az egyes rétegek funkciója némileg eltérő. Az *ösagy* – amit ő R-komplexumnak, illetve *hüllő-agynak* nevez – Sagan szerint „fontos szerepet játszik az agresszív viselkedésben, a területi függőség, a szertartások és a szociális hierarchia kialakításában”. A *kortex*, amit Sagan „*limbikus rendszerként*” említ, a madarak és az emlősök életében alakult ki, az érzelmek színhelye, beleértve az altruizmust és a szexualitást. A *neokortex* nála is a látási, hallási ingerek összekapcsolásán alapuló *háromdimenziós tájékozódási képességünk és a szimbolikus nyelvhasználat területe*, valamint a *jövő előre látási képességéé, azaz a perspektivikus gondolkodásé és újításé*.³⁵

A szimbólum meghatározásához Bertalanffy szerint három kritérium kell. Az első, hogy *szabadon alkotott* legyen, a második, hogy *meghatározott tartalmat képviseljen*, a harmadik, hogy *hagyományosan közvetítsék, és tanulással legyen elsajátítható*. A szabad alkotás azt jelenti, hogy „nem áll fenn biológiailag létrehozott kapcsolat a jel és a jelölt dolog között”.³⁶ Ugyanazt a dolgot és jelenséget a különböző nyelvek más-más formában fejezik ki, a név jelentése egyezményes az egyes kultúrákban, megalkotásuk *kreatív aktussal* történik. Azt, hogy a szimbólum mennyire nem függ biológiai tényezőktől, bizonyítják az olyan ésszerűtlennek tetsző, életellenes cselekedetek, mint az öngyilkosság, vagy az élet feláldozása bizonyos eszmék érdekében. A szimbólumok világa nem természetes, messze túlmegy az ösztönökön, a hasznosságon, az alkalmazkodáson, sőt nem egyszer tagadja azokat. A biológiai lét és a szimbolikus élet elválaszthatóságát mutatja az is, hogy az állatvilágban nincsenek szimbólumok. Az említett három kritérium közül egy vagy kettő ugyan megtalálható egyes állatfajoknál, de a három együtt sohasem. Jelzéseket használhatnak, de a szabad választás és olykor a meghatározott tartalomra utalás hiányzik. A hagyományozás is többnyire genetikai, a tanulás pedig utánzásra alapuló. Van állati nyelv is, de egyik sem szimbolikus, másrészt általában létfontosságú helyzetekre korlátozódik.

Bertalanffy kétféle szimbólumot különböztet meg: felismerésszerű, *információkat adó*, diszkurzív jellegűeket, amelyeket logikusan értelmezünk, valamint *értékszimbólumokat*, amelyeket inkább érzelmileg, élményszerűen fogunk fel. (Idetartoznak az állami, vallási jelképek és a státusszimbólumok.) Az emberiség fejlődésének történetét a hagyományozott szimbólumok változása jellemzi, ezek gyorsabban változnak, mint a biológiai sajátosságok. Ez annak is tulajdonítható, hogy az ember testi próbálkozás helyett sokszor szellemi próbálkozással igyekszik megoldani problémáit, vagyis nem a dolgokkal, hanem szimbolikus helyettesítőikkel próbálkozunk. A szimbólumok teszik lehetővé a *célszerűséget*, a dolgok és állapotok tudatos megváltoztathatóságát. A történelem során a szimbólumok annyira sokasod-

tak, hogy a fizikai és a biológiai világ fölött ma már önálló szférát alkotnak. Autonóm életük van, sajátos törvényekkel, amelyek alapján szimbolikus rendszerek fejlődtek ki. (Bizonyosság erre a nyelv, amely nyelvtani törvények szerint változik, és elemei kölcsönhatásban állnak egymással. Említhető még a tízes számrendszer, amely algoritmusok szerint rendezett műveletek alapján szerveződött szimbolikus rendszerré.)

A szimbolikus gondolkodás eredetét – Bertalanffy szerint – még nem tudták kétséget kizáróan megfejtetni. Ő feltételeken a szómágiára és a varázslásra vezeti vissza. A bennük kifejeződő szándék a természeti erők fölötti hatalom megszerzését jelentette. Ez azonban nemcsak a természeti meghatározottságtól való eltávolodás, hanem az emberiség „bűnbe esése” is. Bertalanffy úgy véli, a szimbolikus világ felfedezése „az emberiség legnemesebb tetteinek és összes örültségeinek alapja”.³⁷ A szimbólum persze nemcsak lehetőség, de kötöttség is: ha egy társadalom szimbólum-világa szétesik, ha az emberek elvesztik a bennük kifejeződő értékeket, akkor ez neurotikus hatást válthat ki, sőt hozzájárulhat a közösség teljes széteséséhez. A szimbólum tehát a sajátos emberi természetnek és egyúttal az ember fejlődésének, de minden bajának is az alapja. Vezérli az emberi életet, átfogja a múlt, a jelen, a jövő egymásba kapcsolódó folyamatát.

A kultúra információ-elméleti értelmezése

Bár az ide tartozó tanulmányok szimbólumok helyett információkról szólnak, lényegében ugyanazt a jelenséget tárgyalják, csak a jelképek tájékoztató funkcióját állítják előtérbe. Rokonságukat az a megállapítás is jelzi, amely szerint „az információ éppen olyan főszerepet játszik... mint az anyag és az energia”.³⁸ Ez összhangban van Bertalanffy megállapításával, mely szerint a fizikai és a biológiai szférán túl önálló szférát alkotnak a szimbólumok. Az emberi lét és az információk elválaszthatatlan kapcsolatát fogalmazza meg Fülöp Géza: „Az agy csak úgy őrizheti meg normális egészségi állapotát, ha állandóan új információkkal táplálkozik. A társadalom fennállása, fejlődése sem képzelhető el információs kapcsolatok nélkül”.³⁹ Az információ azonban nem pusztán ismeret a környezet állapotáról, alakulásáról, hanem annak rendszerbe szerveződése is. Ugyanis „a rendezettség teszi az információt információvá”. „Az információ – mint a rendszerek szervezési elve – növeli a világ összetettségét, rendet visz a rendezetlenségbe”.⁴⁰ Csakhogy a rendszer mindig instabil, mert állandóan kiegészül, változik, s ezzel fokozza a bonyolultságát. Ebből következik, hogy mennél kisebb egy esemény bekövetkezésének a valószínűsége, a róla szóló hírnél annál nagyobb az informatív értéke. Tehát az információ jelentősége azon múlik, hogy milyen változások értelmezését segíti, illetve milyen változásokat idéz elő. Mindezeket figyelembe véve az információ így határozható meg: „az információ olyan közvetlen tapasztalat, megfigyelés, vagy olyan közvetett, mások által már felfedezett tapasztalat megértésén alapuló ismeret, amely hozzájárul a gondolatoknak valamely alkotó elv szerinti rendezéséhez, problémák megoldásához, csökkenti a döntések bizonytalanságát, kockázatának mértékét”.⁴¹

Jurij Lotman szerint minden emberi közösségnek két feladatot kell megoldania léte fenntartásáért: egyrészt az anyagi-tárgyi értékek előállítását és fogyasztásának megszervezését a biológiai szükségletek kielégítésére, másrészt az információk kidolgozását, tárolását és nyilvános használatát a természeti és a társadalmi környezetről, a társadalom tagjainak egymáshoz fűződő viszonyáról az együttélés hatékonysága és szabályozottsága érdekében. Lotman felfogásában ez utóbbi a kultúra, ezért egyetlen emberi közösség sem létezhet kultúra nélkül. A történelem tanúsítja, hogy ezt a látszólag improduktív tevékenységet „nem azok folytatták, akik semmi másra sem voltak jók, hanem a legtehetségesebbek, legaktívabbak... a társadalom javáért munkálkodó emberek”.⁴² Lotman meghatározása szerint a kultúra „vala-

mennyi nem örökletes információ, az információ szervezési és megőrzési módjainak összessége”. Ez azonban nem információ-raktár, hanem „rendkívül bonyolultan szervezett gépezet, amely megőrzi az információt, miközben szüntelenül a legelőnyösebb és legmegbízhatóbb eljárásokat dolgozza ki a megőrzésre, új információkat kap, sifíroz és desifíroz közleményeket, ezeket egyik jelrendszerről a másikra fordítja. A kultúra a megismerés érzékeny és bonyolultan szervezett mechanizmusa”.⁴³ Bár a kultúra az adott társadalom egészét szolgálja, a megosztott társadalomban állandó küzdelem alakul ki a birtoklásáért. Akiknek sikerül kisajátítaniuk a felette való rendelkezést, azok az információkat részben elrejtethetik, titkosíthatják hatalmuk érdekében, más részüket pedig dezinformáló (megtévesztő, a tájékozódást zavaró) szövegekké változtathatják át.

Az információk jelentőségét mutatja, hogy minden emberi közösség igyekszik *tárgyi formában rögzíteni* információit. Így könnyebb azok bevitele az emberek tudatába, és ez lehetővé teszi az információk hagyományozását. Lotman fogalmazásában: „csak a jelek valamilyen rendszerére lefordított dolgok válhatnak az emlékezet tulajdonává. Ilyen értelemben az emberiség intellektuális történelmét – az *emlékezetért vívott harc*nak tekinthetjük. Nem véletlen, hogy a 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”.⁴⁴

A kultúra információhordozó szerepéből következően Lotman szerint „jelszerű és nyelvi jellegű”. A közösségben használt természetes nyelvre épül, s újratermeli annak szerkezeti sémáját, a szerkezetének megfelelő törvényekhez igazodva. Ezért a kultúra „a szemiotikai rendszereknek (nyelveknek) történelmileg kialakult csoportja”, és „e nyelveken valaha létezett közlemények (szövegek) gyűjteményének összessége”.⁴⁵

Lényegében Lotman elméleti alapjait illusztrálja *Dolgij és Levinszon* közös tanulmánya, „*Az archaikus kultúra és a város*”. Abból indulnak ki, hogy az emberiség már a történelem korai szakaszaiban is igyekezett rendszerezett képet adni a világról, és ebbe építette bele a követendő magatartási szabályokat és életmód-mintákat. A világkép így egyszerre szolgált tájékoztatásul és szabályozta az emberek magatartását. Arra a szemléleti sajátosságra épült, amely ellentétpárokat osztja a környezetet. Megkülönbözteti a térben a jobb és bal oldalt, a fenti és a lenti világot. Ennek megfelelően alakulhat ki a világkép szerkezete. Hasonló ellentétpár a „mi” és az „ők” különbsége, vagyis a saját csoport és a rajta kívül levők megkülönböztetése. Ehhez kapcsolódik a *kozmosz és a káosz* fogalma, amelyben az első jelenti a meghatározott rend szerint élő (a törvényekkel szabályozott) világot, a második pedig a rendezetlenséget. A szabályozottság a fennmaradást biztosítja, általánosítva a létfenntartás már bevált eljárásait. Ez a világ is kettéhasad azonban a *profán* (az emberi, a köznapi) és a *szakrális* (a mitikus, a természetfeletti, a szentnek hitt) világra. Az utóbbihoz tartozik az elhalt ősök világa is, valamint a félistenné vált egykori hősöké és az isteneké. Az ősi közösség feltételezése volt, hogy a földi élet innen kapja az irányítását, az éle követendő mintáit, példáit, parancsait. *Dolgij és Levinszon* szerint ez a hit akkor alakult ki, amikor a profán világban elvált egymástól a fizikai és a szellemi munka, illetve a társadalmi gyakorlat és a hatalom. A szakrális világot teremtő képzelettel a társadalom – mintegy ideális világmodellként – tulajdonképp *önmaga fölé emelte a rendszabályait*, megerősítve ezzel a földi hatalom jogosultságát.

A két szféra között azonban szükségesnek mutatkozott az összeköttetés, ezért az emberek közösségei kialakították a *közvetítés* (mediáció) sajátos pontjait. Az ősi mitikus gondolkodásban források, barlangok, kiemelkedő fák, útkereszteződések adták a liturgikus események színhelyeit. Később a terület kiemelkedő pontjain templomok épültek. A kapcsolatot *mediatív kellékek* (szertartások, kegytárgyak) és *személyek* (sámánok, varázslók, papok, szentek)

segítették. Az egymástól még elkülönülten élő közösségeken belül a kapcsolat fenntartása sajátos jelek rendszerével helyi szentélyekben történt. Amikor az egymás közelében élő közösségek közt állandósultak a kapcsolatok, a kommunikációban szimbólumok jelentek meg, s központtá a templom vált. A mediátor-együttesek eközben kozmosz-modellekké váltak, és a földi élet irányítása, szabályozása is feladat lett. Szükségesnek mutatkozott a társadalmi gyakorlat elkülönülő területeinek intézményes összefogása. A papi hatalom mellett ezért kiépült az adminisztratív hatalom és a dolgok cseréjét biztosító piac. A vallási, közigazgatási, politikai és gazdasági kapcsolatok szervezett színtereként megszületett a *város*, ami egyúttal „a kulturális információ leghatalmasabb tárolója és továbbadója”.⁴⁶ A város ebből a szempontból nézve „*a jelek szervezett láncolata*” lett. Rendszerének alkotó elemei az épületek, azok együttese és a város alaprajza. Mindez feltárja az ott élők életmódját, társadalmi szerkezetét, a társadalom belső rendjét. A város térbeli elosztása meghatározott kulturális modellt tükröz, s biztosítja annak továbbélését. A város tehát „könyv” azoknak is, akik az írást nem ismerik. Az ősi városok szerkezete egyúttal tükrözi lakóinak világképét. A várost sokáig a világ közepének tekintették, ahogyan – az ott lakók szerint – „a világ teremtése is a világ közepén kezdődött meg”. Ily módon a város építésével az emberek – hitük eredményeként – „*reprodukálták a teremtést*”. A városban kialakult rend bizonyítja, hogy „*kultúrával áthatott antropomorfizált (emberi célokra átalakított) tér*”,⁴⁷ ami szemben áll a rajta kívül eső káosszal, a rendezetlenséggel. Ezért kell a várost védelemként fallal körülvenni.

Összefoglalásként a tanulmány írói megállapítják, hogy a kultúra különböző jelrendszerek funkcionális együtteseként hat, és „a társadalmi élet irányításának egyik rendszere. Átörökíti az emberiség által felhalmozott tapasztalatokat, ugyanakkor biztosítja az emberek élettevékenységét befolyásoló példák újratermelését, és rögzíti a társadalmi viszonyok struktúráját, egyszóval megőrzi a társadalmi szervezet teljességét. Tehát a kultúra... azoknak a módszereknek az összessége, amelyek az emberi közösség élettevékenységének *ön szabályozóiként* funkcionálnak”.⁴⁸ Fejlődésében az irányítás differenciálódása és a szervezethez való viszonyulás emelkedése a legjellemzőbb mozzanat. Eleinte az élettevékenység és a szabályozás még egybeesik. Későbbi elkülönülésük közben a program különválik a tevékenységtől, és a kultúra új szintje (az önálló irányítás formájában) ráépül a gyakorlatra. E változással együtt a közösségekben terjedő információk is mind erősebben szimbolikussá válnak, a szóbeliség mellett kialakul a képi ábrázolás, az épületekkel és a tájalakítással rögzített közlési mód. „Minél bonyolultabb egy társadalom élettevékenysége, annál tágasabbaknak kell lenniük a társadalmi információ külső tárolóinak”.⁴⁹

Sok vonatkozásban rokon ezzel a gondolatmenettel Mircea Eliade „*A szent és a profán*” c. könyve. Itt is megtalálható a kozmosz és a káosz ellentéte, az emberi tettek igazodása a világegyetem teremtéséhez. Eliade is utal arra, hogy az *ősi közösségek térben megkettőztek a világot*. „A hagyományos társadalmak embere csak olyan térben volt képes élni, amely fölfelé ‘nyitott’, amelyben a szimbólumok biztosították a síkok áttörését, s ezáltal lehetséges volt az érintkezés a másikkal, a földöntúli világgal”.⁵⁰ Új elem viszont Eliade gondolatmenetében a szakrális világhoz kapcsolódó időfogalom. „A szent idő paradox módon körkörös, visszafordítható, újból elnyerhető időnek mutatkozik”. Minthogy a teremtés ideje a mitikus gondolkodásban a kezdeti állapot tökéletessége, „ezért az ember azon fáradozik, hogy újból és újból belépjen ebbe az őseredeti időbe”.⁵¹ A létezés újbóli elkezdése „szimbolikus újjászületés”. Az eredeti állapothoz történő visszatérés legjobb eszköze a víz. „A lehetőségek összességét szimbolizálja, forrás és kezdet, a létezés valamennyi lehetőségének tárháza”.⁵²

Eliade számot vet a vallástalan, modern ember helyzetével is, aki tagadja a transzcendenciát, és csak önmagára számíthat. Önmegvalósítására, szabadságára csak az ad lehetőséget, ha megszabadul mindenféle mítosztól. Könyvek és filmek kiemelhetik ugyan a személyes idejéből, de kérdéses, hogy ez a kilépés az időből mennyire hoz számára megújulást.

Feltehető, hogy csak akkor történhet meg, ha ez nem „az unalmas idő agyoncsapása”, hanem az embernek önmagára vonatkoztatása, önkritikus elhatározása. Csakhogy ehhez intenzív elmélyülés kell a művek világában. Márpedig ezt a „rohanó idő” világában kevesen vállalják, a sokféle tennivalóval elfoglalt ember inkább a felületességet választja.

Esztétikai kommunikáció

Umberto Eco a művészeti alkotásokat információ-elméleti alapról értelmezi, de Norbert Wiener álláspontjával ellentétben kijelenti, az *információ* és a *jelentés* nem mindig azonosítható.⁵³ Az információ közlése *menyiségi* eredménnyel jár: az új ismeret csatlakozik a már meglevőkhöz, és megnöveli annak tudástartalmát. Ezért az információ adásának célja az egyértelműség, a könnyű azonosíthatóság. A művészetben azonban ez azt jelentené, hogy az alkotásoknak a mindennapiság szintjén kell maradniuk, mert így lehetnek közérthetőek. Ez viszont azt jelentené, hogy semmi újat sem közölhetnének, mondanivalójuk banális maradna.⁵⁴ A művészet sajátos helyzetére jellemző, hogy *kommunikatív viszony* az alkotó és a befogadó között, amelyben „a szerző befejezendő művet kínál a használónak. Nem tudja pontosan, hogyan fejezik majd be, de azt igen, hogy a befejezett mű továbbra is az ő műve és nem más”, ő csak „lehetőségeket javasolt, amelyekben megvolt a szerves fejlődés igénye”.⁵⁵ A befogadók hozzájárulásában az adott mű elsajátítása több mint az alkotás tudomásul vétele, „a befogadás aktusába minden műhasználó beleviszi konkrét egzisztenciális helyzetét, egyedien kondicionált érzékenységet, műveltségét, ízlését, preferenciáit és személyes előítéleteit, és ily módon egyéni nézőpontja szerint érti meg az eredeti formát”.⁵⁶ Eco hangsúlyozza, „a kortárs poétikák olyan művészi struktúrákat kínálnak, amelyek a műélvezőtől rendkívüli önállóságot követelnek, sőt sok esetben a felkínált anyag minden alkalommal változó újrastrukturálását igénylik... amelyekben az események egyértelmű és szükségszerű sorozata helyett valószínűség-mező, többértelmű szituáció jön létre”.⁵⁷ Az ilyen nyitottság persze csak a modern irodalomra és művészetre jellemző; Eco többek közt Brecht drámáit említi, amelyek általában „többértelmű szituációval végződnek (leginkább és legtipikusabban a *Galilei élete*, ez „az a konkrét többértelműség, amely magából a társadalmi létből, mint a megoldatlan, de megoldást igénylő problémák ütközéséből fakad”.⁵⁸

Tény, hogy a műalkotások nyitottsága látszólagos rendezetlenséget takar, amely megzavarhatja a művek befogadóit. Ha azonban felismerik, hogy ez meghatározott nyelvi kódra és annak szerkezeti elrendezettségére épül, akkor az is érthető lesz, hogy az értelmezés szabadsága csak ezen belül érvényesülhet. Vagyis a látszólagos rendezetlenség „valamely megelőző rendhez viszonyított rendezetlenség”,⁵⁹ ezért a számukra adódó interpretáció is ehhez a rendhez visszatérő formában jöhet létre, még ha attól eltérő jelentésben is. Minthogy az ilyen befogadói aktivitás lényegében *alkotó* jellegű, fölmerülhet a kérdés, hogy a modern művészettel együtt létre jött-e már széles körben a modern műélvezők köre is? Eco válasza inkább nemleges, sőt a fogalmazása inkább lehangelő: „A mai polgári 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. Minden fajta homályos nézet... a politikától a kereskedelmi reklámgig a jó formák békés és passzív elsajátításának irányába hat, s ebben a redundanciában az átlagember erőfeszítés nélkül elhever”.⁶⁰

A művészeti alkotások elsajátításáról Hans Georg Gadamer mond figyelemre méltó megállapításokat „*A szép aktualitása*” c. könyvében. Írásának alcíme: „A művészet, mint *játék, szimbólum és ünnep*”. Ezzel jelzi, hogy e három feltétel teszi lehetővé a modern művekkel való azonosulást. Az ilyen alkotások befogadása kétségtelenül nehezebb, mint a régi művészethez tartozó műveké. Azok többé-kevésbé érthetők voltak a legtöbb ember számára, mert céljuk a valóság ábrázolása volt. Még akkor is erre törekedtek, ha az ideális világot jelenítették meg, a valóság elemeiből alkotott művek nem szakadtak el az ismert világtól. Szimbólumaik lassan változtak, jelentésük közérthető volt. A 19. században azonban a művész levált a társadalmi közegétől, önállósult, s ettől kezdve a saját érzéseit fejezte ki a valóságról. A művek megértését ekkor már nemcsak az alkotás fokozott individualitása nehezítette meg, hanem az is, hogy a művek lényege az érzékelhető látszat mögé került, ott volt elrejtve. A művek „*igazságát*” a velük ismerkedőknek kellett feltárniuk, hogy megértsék, ami a felszín mögött csak sejthető. Ehhez Gadamer szerint *játékos spontaneitás* kell, ami nem meghatározott célra irányul, a művész által megfogalmazott jelentés felfedezésére. „A modern művészet épp az utalás meghatározatlanságával szólít meg bennünket, s ez tölt el bennünket a látottak jelentőségének és kitüntetett jelentésének tudatával”.⁶¹ S minthogy *a mű megszólítja a befogadót*, ő a művet csak akkor „érheti meg”, ha belevetíti saját érzéseit és képzelete eredményeit. Ez nem lehet önkényes, *a mű keretét szab* tudati aktivitásának, és ez bizonyos fokig korlátozza a szellemi tevékenységét. De minden mű – legalább is az esztétikai értékeket képviselő – *elegendő játékeret* hagy a személyes átéléshez. S mennél értékesebb egy alkotás, annál több értelmezési lehetőséget kínál. A szimbólum annyiban segíti, amennyiben a mű lényegét „*jelenlevővé*” teszi. Nem a téma illusztrálásával. Gadamer figyelmeztet arra, hogy a szimbólum eredeti jelentése olyan egységre utal, amit teljessé kell tenni, ki kell egészíteni. Ezért a mű „*együttjátszást*” igényel.⁶² Át kell hidalni a művész és a művet befogadó közti távolságot. Ez csak úgy sikerülhet, ha a befogadó részese lesz az alkotásnak. Nem fizikai értelemben, hanem az átélésben. Így hozzájárulhat a mű igazságának feltárásához. Nem azzal, hogy reprodukálja, amit az alkotó érzett és gondolt, hanem úgy, hogy *produktív módon egészíti ki* saját érzéseivel és gondolataival. Fel kell ismernie, hogy „a művészetben a szimbólumszerű, s kiváltképp a szimbolikus a ráutalás és az elrejtés meggyőzőhetetlen ellenjátékán alapul”.⁶³ Másképpen: „a művészetből hozzánk szóló létbőséget vagy igazságot egyfelől a feledés, a feltárás, a megnyilvánulás, másfelől pedig az elrejtettség, a rejtőzködés kettősségében tudjuk felfogni”.⁶⁴ Az ellentétek elszakíthatatlan egységéből következik, hogy a szimbólum lényege nem értelmileg érhető el, az nem is allegorikus hasonlat, hanem „önmagában tartalmazza a jelentését”.⁶⁵ Ez a jelentés a művészi formákból olvasható ki, hozzá nyitottság és a művészet nyelvének értő használata kell.

A harmadik kulcsfogalom az *ünnep*. Ez ugyanúgy társas kapcsolatokat feltételez, mint a játék és a szimbólum. Kérdés azonban, más rokon vonás is van-e közöttük? Gadamer erre igennel felel. Megemlíti, hogy a régebbi korok és a kezdetlegesebb kultúrák még művészi módon tudtak ünnepelni. Ez a képesség a modern társadalomban már eltűnt, bár az ünnepek szokásos formái megmaradtak. Bennük – ha már nem is nyilvánosan – ott rejlenek az ünnep lényegi sajátosságai, amelyek elsősorban az ünnep időszerkezetében találhatók meg. Az ünnepnek ugyanis „*saját ideje*” van, ezt az élettapasztalatokból ismerjük. Ideje abban különbözik a köznapok idejétől, hogy „az ünnepélyessége révén időt ír elő, s ezzel időt állít meg, és *elidőzésre készít* bennünket”.⁶⁶ Átéléséhez kell az „*elidőzés*”. Az ünnepet fokról fokra „be kell járni”, részeiben tudatosítani, és ugyanez kell a műalkotásokhoz is. A velük történő találkozás nem szorítkozhat futó pillanatokra. S minthogy a műalkotás szerves egység, minden részlete, minden mozzanata egy *központ körül* rendeződik el. A mű megértése ezért *állandó viszonyítást* igényel, a részek egymásra és a mű egészére történő vonatkoztatását. A reflektáló gondolkodás itt abban az értelemben lép túl a reprodukción, hogy a mű életre

keltéséhez érzéseink és képzelő erőink szükségesek. Az így kialakuló élményben részt vesz az is, amit a mű „saját életérzésünk számára tartogat, s amivel életérzésünket fokozni tudja”.⁶⁷

Gadamer jelzi, hogy a műalkotás átélésében „egymástól távolodó, egymással feszülten szembenálló tényezőket kell közelebb hozni egymáshoz”, a múltbelit és a jelenben érvényben lévő. Kapcsolásuk eredményeként a mű „új, sajátos tartósságot kap” Az új felismerésében ugyanis mélyebb, valódibb kép jön létre, a befogadó „*meglátja a mulandóban a maradandót*”.⁶⁸ Így a szimbólum „a felépítés feladatára” vállalkozik, arra a szintézisre, amelyben semmi sem marad változatlanul. A régít „új módon kell kimondani és megérteni”, s az új sem marad érintetlen a hagyományostól.⁶⁹

Végül Gadamer elhatárolja magát a művészet kommersziális lealacsonyításától, hangsúlyozva, hogy a művészet tömeghatást célzó kiárúsítása csak kábulatot kelt, esztétikai élményt nem ad. A giccs és az antiművészet „nem forgat fel, hanem a maga lagymatag módján igazol bennünket”.⁷⁰ Tartósítja a meglevőt, és csak passzív tudomásul vételt igényel. Az aktív és önálló befogadás hiányzik a kommersz műveknél és a művészet iránti felszínes, sznob érdeklődésnél egyaránt. Gadamer e jelenség bírálatát azzal egészíti ki, hogy „az emberi civilizációra roppant veszélyt jelent az a *passzivitás*, amelyhez a kultúra túl kényelmes, sokszorosító eljárásainak az alkalmazása vezet”, és ez a veszély „főleg a tömegműediumokra érvényes”.⁷¹

Egy példán jól világítható meg, hogyan is történik az alkotói befogadás, ami feltétele a műalkotások átélésének és megértésének. Martin Heidegger elemzi egyik könyvében Van Gogh „*A parasztasszony cipője*” c. festményét. „Mitől lett ez műalkotás?” – kérdi – hiszen egy közönséges tárgyat ábrázol, amelynek csak az eszköz-létét ismerhetjük fel az első látásra. Azt, hogy mire alkalmas, mire használhatták? Ám a művészet ennél többet mond róla. Nem egyszerűen azt közli, hogy mi az, amit látunk, hanem azt is, ami eszköz-létének lényege, mélyebben rejlő „igazsága”. Ezt felismerni, megérteni csak az átélés közben feltáruló „*el nem rejtettség*” révén lehetséges. Úgy, hogy az a befogadó tudatában „*működésbe lép*”, mert ez a művészet lényege. Az ugyanis nemcsak megjelenít egy dolgot, nem marad meg a hasznosságának érzékeltetésénél sem, hanem megragadja azt, ami e használatban a tárgyat megeleveníti. Ekképpen: „A lábbeli kitaposott belsejének tátongó sötétjéből a munkásléptek fáradsága lép elénk. Az otromba lábbeli megszokott súlyosságában benne sűrűsödik a lassú járás szívóssága a szántóföld messze nyúló, örök egyforma barázdái között, amelyek felett ott süvít a zord szél. Bőrébe beívódott a föld zsíros nyírka. A cipőtálpak a mezei út elhagyatottságát láttatják az ereszkedő alkonyatban. A lábbeliben 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 szóltan 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 nyugvó az eszköz”.⁷²

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 a műben került napvilágra az eszköz eszközléte”.⁷³ E megállapítás megértését segíti, ha figyelembe vesszük, hogy Heidegger három fogalmat állít szembe egymással: a „*dolgot*”, az „*eszközt*”, 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 alkalmazhatóságát jelenti, hanem azt is, ami használat közben társul

hozzá. Erről Heidegger így ír: „Valahányszor a parasztasszony késő este elnehezült, de egészséges mozdulattal félreterzi 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 csak akkor elevenedhet meg, ha a művet nézők tudata aktivizálódik.

Jegyzetek

- ¹ Jung, C. G.: Az ember és szimbólumai. Göncöl Kiadó, 1993. 19.
- ² Boas, F.: Népek, nyelvek, kultúrák. Gondolat Kiadó, 1975. 178. 184-185.
- ³ Sapir, E.: Ember és nyelv. Gondolat Kiadó, 1971. 141-142.
- ⁴ Geertz, C.: Az értelmezés hatalma. Századvég Kiadó, 1994. 180.
- ⁵ Uo. 182.
- ⁶ Abrahams, R. D. előszava Turner, V.: „A rituális folyamat” c. könyvéhez. Osiris Kiadó, 2002. 13.
- ⁷ Turner, V.: A rituális folyamat. Id. kiadás, 31
- ⁸ Uo.
- ⁹ Uo. 183.
- ¹⁰ Uo. 108.
- ¹¹ Uo. 110.
- ¹² Uo. 117.
- ¹³ Uo. 190.
- ¹⁴ Jelképek – Kommunikáció – Társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 1983. 74.
- ¹⁵ Tomasello, M. : Gondolkodás és kultúra. Osiris Kiadó, 2002, 100.
- ¹⁶ Csányi V.: Gondolkodás, gondolkodás szimbólumokban. In: Jelbeszéd az életünk. A szimbolizáció története és kutatásának módszerei. Szerk.: Kapitány Á. – Kapitány G. Osiris Kiadó, 1995. 32.
- ¹⁷ Uo. 34.
- ¹⁸ Uo.
- ¹⁹ Uo. 35.
- ²⁰ Uo. 39.
- ²¹ Jelképek – Kommunikáció – Társadalmi gyakorlat. Id. kiadás, 63.
- ²² Piaget, J.: Az értelem pszichológiája. Gondolat Kiadó, 1993. 175-178.
- ²³ Uo. 175.
- ²⁴ Tomasello, M.. Id. kiadás 100. és 116.
- ²⁵ Uo. 105.
- ²⁶ Uo. 104.
- ²⁷ Uo. 132.
- ²⁸ Jelképek – Kommunikáció – Társadalmi gyakorlat. Id. kiadás 7.
- ²⁹ Cassirer, E.: Was ist der Mensch? Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960. 40.
- ³⁰ Cassirer, E.: Philosophie der symbolischen Formen. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1953.
- ³¹ Uo. II. 286.
- ³² Cassirer, E.: Was ist der Mensch? Id. kiadás 206.
- ³³ Bertalanffy, L.v.: ... ám az emberről semmit sem tudunk. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1991. 30.

- ³⁴ Uo. 32.
- ³⁵ Sagan, C.: Az éden sárkányai. Európa Könyvkiadó, 1990. 78-100.
- ³⁶ Bertalanffy, L. v.: Id. kiadás 32.
- ³⁷ Uo. 40.
- ³⁸ Fülöp G.: Ember és információ. Múzsák Közművelődési Kiadó, 1985. 5.
- ³⁹ Uo. 6.
- ⁴⁰ Uo. 7.
- ⁴¹ Uo. 20.
- ⁴² Lotman, J.: Szöveg, modell, típus. Gondolat Kiadó, 1973. 270.
- ⁴³ Uo. 273.
- ⁴⁴ Uo. 276-277.
- ⁴⁵ Uo. 276.
- ⁴⁶ Történelem és filozófia. Szerk.: Huszár T. Gondolat Kiadó, 1974. 18.
- ⁴⁷ Uo. 24.
- ⁴⁸ Uo. 8.
- ⁴⁹ Uo. 15.
- ⁵⁰ Eliade, M.: A szent és a profán. Európa Könyvkiadó, 1987. 38.
- ⁵¹ Uo. 73.
- ⁵² Uo. 121.
- ⁵³ Eco, U.: A nyitott mű. Európai Könyvkiadó, 1998. 150-151.
- ⁵⁴ Uo. 139.
- ⁵⁵ Uo. 101.
- ⁵⁶ Uo. 74.
- ⁵⁷ Uo. 138.
- ⁵⁸ Uo. 86.
- ⁵⁹ Uo. 169.
- ⁶⁰ Uo. 195.
- ⁶¹ Gadamer, H. G.: A szép aktualitása. T-Twins Kiadó, 1994. 50.
- ⁶² Uo. 40.
- ⁶³ Uo. 53.
- ⁶⁴ Uo. 54-55.
- ⁶⁵ Uo. 59.
- ⁶⁶ Uo. 66.
- ⁶⁷ Uo. 70.
- ⁶⁸ Uo. 73.
- ⁶⁹ Uo. 75.
- ⁷⁰ Uo. 80.
- ⁷¹ Uo. 79.
- ⁷² Heidegger, M.: A műalkotás eredete. Európa Könyvkiadó, 1988. 57-58.
- ⁷³ Uo. 58-60.

Lételmélet és filozófiai antropológia

Már a neokantiánus Rickertnél és az életfilozófia egyes követőinél is erősödött az igény arra, hogy antropológiai alapon tisztázzák a kultúra szerepét az emberi életben. Rickert lételméleti fejtegetéseiben az ember „az értelmileg felfogható (intelligibilis) világ része, és ez azt jelenti, hogy a világról alkotott kép nagymértékben függvénye az ember tudatának. Ennek következtében a világot *értékviszonyok* hálózák be, az értékmentes lét érdektelenné válik. Az értékekkel teli világ csak az emberi létben található meg, és arra irányul, hogy a benne lehetséges világnézetek rendezője legyen. Az értékekhez való viszonyulás azonban feltételezi a szubjektivitást, mégpedig a szabad szubjektum formájában, amely képes az érzékileg felfogható világban a tér és idő korlátaival túl levő, egyetemes értékeszményeket felfogni. Ezek Rickert szerint nem társadalmi eredetűek, noha a társadalom hordozza őket, ahogy az egyén élete is társadalmi keretek közt zajlik le. Az értékek mégis túllépnek a társadalmi lét konkrét időegységhez kötött határain, és az emberiség történelmében fokozatosan realizálódnak az értékekre érzékeny individuumok tetteinek eredményeként. Ezért csak a tárgyiasult értékek válhatnak kultúrává, amelyek végül is történelemfelettiek, tehát attól függetlenül hatnak értékként, hogy „egy vagy több ember akarja-e, és ezzel tételezi-e őket vagy sem”.¹ Ebben a gondolatmenetben az érték megszabadul relativitásától, és az ember értéke is az ilyen értékekhez fűződő kapcsolatán múlik. Rickert ezt úgy fogalmazza meg, hogy az ember szabadsága „az én-szubjektumnak egy érték általi meghatározottsága”. Másképpen: az érték norma, „amely előtt az autonóm ember szabad elhatározásból hajlik meg”.²

Az életfilozófia antropológiai felfogása

Az életfilozófia antropológiáját talán leghatározottabban Max Scheler dolgozta ki „*Az ember helye a kozmoszban*” c. írásában. Szerinte az, ami az embert emberré teszi, nem lehet sem az intelligencia, sem a fantázia, sem az emlékezet, vagy a választás képessége és a szerszámok használata, mert ezek a tulajdonságok az állatoknál is megvannak, ha kevésbé fejlett formában is. Ezért az állat és az ember között csupán *fokozati különbség* van, és nem elvi. Az egyetlen lényeges különbség, ami kizárólag az ember sajátja, ellentétes a biológiai értelemben vett étellel, és ez nem más, mint a *szellem*. E fogalom nem azonos a lélekkel, amely szerves egységben van a testtel. A szellem a „*leválás lehetősége*” a biológiai szféráról, valamint az a képesség, amellyel az ember a környezetét a tárgyiasság szintjére tudja emelni, és így *távolságot teremt* maga és a környezet között. Ez végeredményben „a belülről jövő szabadság”, függetlenül attól, hogy biológiai érdekből történik-e ez a folyamat vagy sem. A szellem ezen aktivitásából következik, hogy az ember „világra tárulkozó, a világgal szemben fogékony”, s mert nemcsak a természetet, hanem önmagát is el tudja tárgyiasítani, van *öntudata*, de önmagának, ösztönének is ellent tud mondani. A biológiai létnek e tagadása teszi az embert erkölcsössé, és a szellem is az ilyen önmehtagadásból nyeri energiáját. Ezt a mozzanatot Scheler azzal bizonyítja, hogy amíg az állat egészen benne él a konkrét valóságban, az ember képes „nem mondani” erre. Bár valóságélménye megelőzi az elképzeléseit, az ember ösztönös benyomásait mehtagadva viszonyul a rajta kívül levő világhoz, és képes arra, hogy ösztönös energiáit szellemi tevékenységgé szublimálja.³ Az ösztönkésztetésekből fakadó törekvés és a szellem áthatja egymást, a szellem az ösztönök elé *követendő eszméket* állít, az akarat pedig képzeteket ad, amelyek az eszmék megvalósítását lehetővé teszik. Így a létformák és az eszmék találkozásában egység jön létre, a fiziológiai elemek oksági kapcsolatának

és az eszmeiség célkitűző jellegének szintézise, és ez végeredményben nem más, mint az ember önmegvalósítása.

Scheler megállapításait vitatva alakult ki Arnold Gehlen antropológiája. „Az ember. Természete és helye a világban” c. könyve először 1940-ben jelent meg, de az akkor kifejtett nézeteket a szerző később átdolgozta, tovább fejlesztette. Annak ellenére, hogy Gehlen elfogadta a Scheler művében megfogalmazott alapokat, néhány ponton mégis szembefordult velük. Scheler az embert öntudatával jellemezte, Gehlen viszont a *tevékenységével*. Az embert „cselekvő lénynek” nevezte.⁴ A hangsúly áthelyezése döntő, egyrészt azért, mert a Schelernél meglévő dualizmus kiküszöbölését célozta, másrészt pedig azért, mert így Gehlen markánsabban határozhatta meg az állat és az ember különbségét. Etológusok és anatómusok álláspontját felhasználva az embert „fogyatékos lénynek” mondta, aki koraszülöttként, önálló életre képtelenül jön a világra. Születése után érése folytatódik ugyan a környezet hatására, az embernek azonban *nincsenek speciális szervei* a környezethez szükséges alkalmazkodásra. Tájékozódási képessége is csak egyéves kora körül alakul ki. A csecsemő ezért *tanulással* válik emberré, és ez a folyamat azért lesz rá jellemző, mert nincs meg benne az ösztönmozdulatok szűk, veleszületett helyessége. Ezért azután „az ember döntő tulajdonsága... az ösztönök leépülése lesz”.⁵ Az ember viselkedésére a *plasztikusság és tágasság* jellemző, ez teszi lehetővé a fejlődését, de a tévedését is, ami azt jelenti, hogy „alkatában foglaltatik a kudarckapcsolat”.⁶

Az állatok tanulása mindig az aktuális helyzethez van kötve. Az ember viszont akkor is tanul, amikor a helyzet nem készíti erre. Gehlen szerint ez nemcsak az intelligencia következménye. A szimbólumhasználat lényege éppen az, hogy „valami olyasmire utal, ami nincs adva”,⁷ ami levált az aktuális helyzetről. Ezért képes az ember *előre látni* a jövőbeli lehetőségeket, és képes lehet azok megvalósításáért tenni valamit. Ennek legfőbb ösztönzője: az ember pótolni akarja szerveinek hiányát, s a természet átalakításával, egy mesterséges környezet kialakításával teremti meg léte kedvező feltételeit. És ez nem más, mint a *kultúra*. „A kultúra világa az emberi világ... az ember saját tevékenysége által megmunkált természet, az egyedüli természet, amelyben az ember élni tud... Ezért pontosan azon a helyen, ahol az állatnál a *környezet* áll, az embernél a *kultúra világa* található, vagyis a természetnek meghódított és az élet szolgálatára alkalmassá tett szelete”.⁸ Az ember környezete mesterséges, és ez teszi lehetővé, hogy „képes mindenütt a világon megélni”. Az emberi élet feltétele tehát a kultúra, ezért is téves „kultúremberről” és „természeti emberről” beszélni. Még a legkezdetlegesebb körülmények közt élő ember is kulturális környezetben él, eszközöket használ. Ezért helytelen a kultúra és a civilizáció megkülönböztetése is, mert az emberi tevékenység termékei a külső környezetben és az emberi képességekben egyazon folyamat elemei.

Az a tény, hogy az ember képes a világban mindenütt megélni, az ember legfontosabb tulajdonságából, „*nyitottságából*” ered. E pozitívum azonban hátránnyal is jár. A benyomások sokasága zavart kelthet, ha valaki nem képes közöttük rendet teremteni, és kiválasztani azt, amire szüksége lehet. Meg kell birkózni az információk feléje áramló sokaságával. „*Tehermentesíteni*” kell magát, válogatva a benyomások, szükségletek, lehetőségek között. „*Funkcionális hierarchiát*” kell teremtenie közöttük, értékelni a dolgokat fontosságuk szerint. Az információk személyes szükségletekre való vonatkoztatása egyrészt tapasztalattá tételükben mutatkozik meg, másrészt gyakorlati alkalmazásukban. Mindez nem más, mint a „benyomások gazdagsága fölötti uralom”.⁹ Gehlen itt utal arra, hogy a benyomások értelmezése szimbólumokkal lehetséges. Ezek tárják fel a dolgok jelentését, használati értékét, manipulatív tulajdonságait, közben a dolgok jelentése „*kommunikatív mozgásokat*” is lehetővé tesz.¹⁰ Gehlen azonban kommunikáción elsősorban a világra vonatkozó benyomások kifejezését érti, s a nyelv információ-közvetítő, az emberek közti érintkezést segítő szerepét csak későbbi fejleménynek tartja, mintha az emberi fejlődés az egyéniből tartana a kollektív felé.

A társadalmi vonatkozások mellékes felfogásának és a biológiai-pszichológiai tényezők előtérbe állításának tulajdonítható az is, hogy Gehlen különös figyelmet fordít *Herder antropológiájára*, abban a meggyőződésben, hogy „a filozófiai antropológia egy lépést sem tett előre Herder óta”.¹¹ Gehlen hosszan idézi Herder megállapításait, többek közt azt, amely az állatok érzékeinek és a környezethez kapcsolódó „tudásának” fordított arányú összefüggéséről szól. Ezen az alapon jut el arra a következtetésre, hogy a kultúra „antropo-biológiai” fogalom, ezért az ember „természettől fogva” kultúrlény.¹² Gehlen nem feledkezik meg az ember társadalmiságáról sem, néhány példával azonban bizonyítható, hogy ez mégis mellékes marad számára. Találón említi például azt, hogy a szokás is tehermentesíti az embert a benyomások feldolgozása közben. Jól látja, hogy amikor automatikusan reagálunk dolgokra, a viselkedés „kisiklik a tudat beavatkozása alól, és leülepszik, egyben stabilizálódik is, ellenállóvá lesz a kritikával, immúnissá az ellenvetésekkel szemben, és így alapjává lesz egy fölötte emelkedő magasabb, változékony viselkedésnek”.¹³ Gehlen azonban nem szól arról, hogy az ember szokásait rendszerint társadalmi minták utánzásával alakítja ki.

Herderhez hasonlóan Gehlen is részletesen ír a nyelvről. Szükségességét a világban való eligazodásban határozza meg. Minthogy „az ember áttöri a közvetlenség bűvkörét... tevékenységével ‘üres teret’ hoz létre maga körül, amelyben „bevonja tapasztalatába a dolgokat, kommunikatív értelmezést és helyet ad nekik”.¹⁴ A dolgok megnevezésével válik áttekinthetővé a környezet, amiről az ember egyre több tudást szerez, és amit cselekedetével alakítani is képes”. A nyelvi kifejezéssel párosuló gondolkodást Gehlen „önmagát észlelő, érzékileg reflektált tevékenységnek” és „csökkentett terjedelmű tehermentesített kontaktusnak” mondja az ember és a világ között. Igaz, itt az ember fogalma nem az egyént, hanem az általában vett embert jelenti, mégis hiányérzetet kelt, hogy a dolgok megnevezésében Gehlen nem utal a tapasztalatok és vélemények cseréjére, és a dolgok megnevezéséhez szükséges konszenzus megteremtésére sem. Ezért nála a kommunikáció *az ember és a világ érintkezésére* vonatkozik, és nem az emberek közti viszonyulásra. Így kap e kapcsolat értelmezésében nyomatókat a dolgok látványával párosuló hangszimbólum (fogalom) ami segít abban, hogy az ember túllépjen a tényleges helyzeten, és olyan valóság felé forduljon, ami számára közvetlenül nincs is adva. Schopenhauert idézve Gehlen megállapítja, hogy e folyamat eredményeként „az ember áttekintést nyer a múlt és a jövő felett, miként a távollevő dolgok felett is”.¹⁵ Szerinte, ha az ember pusztán a jelenbeli helyzetre lenne utalva, „életképtelen volna”. Ezért képesnek kell lennie arra, hogy „a jövőbeni és a távollevő dolgok felé forduljon, és velük kapcsolatban cselekedjen”, s így „előrelátó és tevékeny lény” legyen. Gehlen következtetése, hogy e távlatok vállalásával az ember arra is képes lesz, hogy „a többiek élményvilága alapján cselekedjék”.¹⁶

A társadalmi tapasztalatok felhasználása itt az egyénileg kialakult képesség eredménye, és nem az egyéni képesség kifejlődésének előfeltétele. Gehlen szerint „a közlés funkcióját” a nyelv később veszi át. Felfogása szerint a nyelv gyökere a környezetből származó ingerekre adott válaszban keresendő. Mégpedig abban a távolságban, ami a külvilágból érkező impulzusok és a cselekvés között van, és amit a gondolkodás és a nyelv tud átkötni. Úgy, hogy az impulzusokra adott reakció „hangmozgások irányítása alatt következik be”.¹⁷ A dolgokkal folytatott kommunikáció „változatlanul hagyja a tényszerű, dologi világot, s ezért lehetővé teszi a valóságra vonatkozó elméleti gondolkodást. Egyúttal lehetőséget ad a világ „bensőségessé válására”, a gondolatok objektiválására, ami azután az ember érdeklődését „nyilvánossá teszi”, vagyis másoknak is hozzáférhetővé. Itt Gehlen elismeri, hogy a gondolatmenete szükségképp elvonatkoztat az ember történetiségétől és attól a tulajdonságától, hogy „meghatározott történeti közösségekhez kapcsolódik”. E korlátozást azzal menti, hogy az ember biológiailag is kötődik valamilyen közösséghez, például a hosszantartó gyermekkori fejlődésénél, s ezért a biológiai mechanizmusok felmutatása érdekében erre az összefüggésre

kellett a figyelmét összpontosítania. „Természetesen tudom – írja – hogy ezek mindig külső ösztönzésre lépnek működésbe, ahogy a gyermek éppen a környezettől tanul meg beszélni”, de a súlypont – szerinte – „áttolódik az utánzó műveletekről a ‘találékony’ műveletekre”.¹⁸ Tehát a gondolkodás fejlődése is személyes, ellentétben az utánzást kiváltó társas hatásoktól.

Figyelmet érdemel, hogy Gehlen *összefüggést lát a nyelv és a játék között*. A gyermekek játékára utalva „a mozgások iskolázását” tekinti a játék elsődleges funkciójának. „Ebben fedezzük fel, és dolgozzuk ki saját mozgásképesységünk sokrétűségét és plaszticitását”.¹⁹ Ez segíti az önérzékelést, és fejleszti a mozgáshoz kapcsolódó fantáziát, ami „új távlatokat nyit az ember előtt”. A játék második funkciójának Gehlen „a dolgokkal való ismerkedést” mondja, ami nem más, mint „*a világ kommunikatív birtokba vétele, és saját képességeink feltárása*”.²⁰ E két funkció jelenti szerinte a játék komoly részét. Ezen túl van valami, ami csak az emberre jellemző: „*a fantázia tehermentesített érdeklődése*”, ami szükséglet nélküli, tetszőleges, változékony és ebből adódóan instabil. Az instabilitás adja Gehlen gondolatmenetében a játék lényeges tartalmát, és ennek tulajdonítható a játék öröme is. A játékban „rábukkanunk az impulzusok egyedülállóan emberi, világra nyitott struktúrájára”,²¹ amelynek átélésével az ember önmagát is átéli. Az impulzusok felé szabadon feltárulkozó ember örömet érez, élvezetet talál a változó lehetőségeinek megvalósításában, és ezért a „többszólamú” játékok a legérdekesebbek,²² amelyekben többféle feladat van, és többféle képesség gyakorolható. Annak ellenére, hogy a játékot szabályok határolják be, a szabadság mégsem korlátozott: a szabályokat a résztvevők önként fogadják el, és ha van lehetőség a szabályok összeállítására, akkor ez a szerepek egymásra utaltságának átélését is előidézi.

Gehlen szerint a nyelv kialakulásában ugyanez a folyamat játszódik le a hangképzéstől és a kiáltástól kezdve. Ezek a külvilág impulzusaival együtt hozzájárulnak a belső élet kialakulásához és a képzelet aktivizálódásához. Innen vezet az út „a változékony szempontokat követő magasabb mozgásszintézisekig”, a tervszerű cselekvésekig. A nyelv „a speciálisan emberi tevékenységstruktúra része”.²³ E struktúra fő mozzanatai: az ember mozgásával érzékeli önmagát, ez lehetővé teszi vonatkozásainak áthelyezését, szándékosan kapcsolja össze egy mozgásszakasszal a következőt. A mozgások „olyan tehermentesített kommunikációt jelentenek, amely meghatározza önmagát, és önmagából merít ösztönzést a további folytatódására, valamint mozgási és manipulációs fantáziaképződmények ‘holdudvarában’ mennek végbe, s a beléjük szövődött tárgyak csak ez által érvényesülnek feltárható, egyértelmű, azaz objektív vonatkozásaik sokaságával együtt”.²⁴ Ezek alapján fogalmazza meg Gehlen az emberi viselkedés kommunikatív természetét, ami azt jelenti, hogy az ember „túllép önmagán, és valami másra vonatkozik, s ebből a másból kiindulva határozza meg önmagát”.²⁵

A keresztény vallás emberfelfogásán alapuló kultúrákép

Gehlen biológiai alapállásából következik, hogy ideológiai vonatkozásban semleges, nincs ilyen megnyilatkozása. Ezt azért érdemes megemlíteni, mert a lételméleti és filozófiai antropológiai fejtegetések többsége ideológiailag elkötelezett. A keresztény vallásos világnézet is ilyen művekben fogalmazza meg az emberről és a kultúráról szóló nézeteit. Nyíri Tamás „*Az ember a világban*” c. könyvében kiindulási alapnak tekinti Gehlen megállapítását az ember „*világra nyitottságáról*”. Egyetért azzal, hogy az ember nincs bezárva a tér-idő korlátai közé, és mindenütt képes megteremtteni létfeltételeit azzal, hogy tárgyasítja tevékenysége eredményeit, azokat hagyományozza, és ezzel a múlt eredményeit beépíti jelenébe és a jövője formálásába. Gehlennel abban is egyetért, hogy ez a mesterséges környezet képezi az ember sajátos környezetét, a kultúrát, amely egyben *vonatkozási és tájékozódási rendszere* is.²⁶ Nyíri azonban hangsúlyozza, az ember nemcsak a tudatától független valóságot kutatja, „önmagára

visszahajló, fürkésző tekintetével elsősorban saját létét vizsgálja”.²⁷ E reflektáló képességében viszont a világ és önmaga megismerésének és megértésének lehetőségén túl „*transzcendentális tapasztalata*” is van. Ez nem más, mint hogy túl tud mutatni önmagán, valami általánosabb, egyetemesebb felé, és ez végső soron az *istenhitben* fejeződik ki. Nyíri szerint a valóság nem is érthető meg igazán Isten léte nélkül, a dolgok miéértjére egyedül ő adhat választ.

A „világra nyitottság” tehát egyrészt a valóság teljességére irányul, másrészt önmagunkra, de az ember sohasem elégszik meg szerzett tapasztalataival, fölébe magasodik léthelyzeteinek, távolságot teremt maga és a dolgok között, és ez a távolságot teremtő gondolkodás valami „parttalanra” utal a létező világon túl.²⁸ Ez a véges világon túl levő *végtelenség*, másképp a „szemközti valóság”, maga Isten. Nyíri megemlíti, hogy a klasszikus filozófiai antropológia nem jut el idáig, ezért nem is tud választ adni arra, valójában mi az ember. Csak leírni tudja a tulajdonságait, de nélkülözi azt a mércét, amin mérhető lenne az ember viselkedése. Csak a vallásos antropológia tárja föl ezt azzal, hogy a vizsgálatait a szentírásban gyökerezteti. Így a világra nyitottság nem más, mint az *ember ráutaltsága Istenre*, továbbá az embernek az a képessége, hogy a kérdései túlterjedjenek a világról szerzett tapasztalatain. Az embernek tehát ki kell egészítenie kultúráját, mert az csak a biológiai létet és a maga által teremtett világot magyarázza meg. Az ember a kultúra lényegét csak úgy ismeri fel, ha olyan „keresés, kutatás megnyilvánulásának tekintjük, amely nemcsak a természetben kérdez túl, hanem magán a kultúrán is”.²⁹ Az ember természete megkívánja, hogy egy nem természetes világban éljen, és ezért végső nyugalomát és rendeltetését csak Isten közelségében találja meg. Erre már az is készíti, hogy a kultúra újabb távlatok felé viszi, amelyek túlterjednek az érzékelhető, tapasztalatilag átfogható anyagi világon. Az is mutatja, hogy az emberekben van erre igény, hogy az élményeiket szimbólumokkal fejezik ki, ez pedig azt jelenti, hogy az emberi szellem képes túlemelkedni az „itt és most” korlátain a lehetőségek meglátásával. Erre az embert a nyelv teszi képessé. A nyelvnek köszönhetjük, hogy „rendezett tér- és időbeli világban élünk, hogy a múltbeli és a térben távoli dolgok, a valahol és a valamikor bármikor megjeleníthető és felhasználható”.³⁰ A kultúra szerkezete szoros rokonságban van a nyelvvel, amely ugyan nem változtatja meg a világot, de lehetővé teszi, hogy „átmenetileg visszavonuljunk a világtól”.³¹

A tapasztalatokat átfogó és összegező szimbolikus gondolkodás a tudományban, a művészetben és a vallásban tudja csak igazán érthetővé tenni a világot, kreatív képzeletünk segítségével. A tudomány eltekint az egyediségtől, ezért nem ad választ az egyén kérdéseire, nem ad irányítást az erkölcsi problémákban, és „nem tud megbirkózni az egyéni életre leselkedő veszélyekkel”.³² Erre csak a vallás alkalmas, az segíti az embert. A valóság sohasem érthető meg teljesen, gyakran nem tudjuk, a véletlen vagy a szigorú okság határozza-e meg az eseményeket. Ezért bízunk kell egy magasabb értelemben, amely meghaladja az emberi értelmet, és választ ad a megoldatlan kérdéseinkre. Ez csak egy végtelen személy lehet, Isten, akit nem korlátoz az idő és a tér viszonylagossága. Csak az iránta megnyilvánuló bizalommal lehet önmagunkat és környezetünket meghaladni, látókörünket a végtelen felé kitéríteni. Az ember élete „szünni nem akaró, a világon át feltartóztatlanul Istenre irányuló mozgás”.³³

Mégis gyakran megfélemledik Istenről, kényelme, lustasága miatt vagy fogékonyságának hiánya miatt. Önmagával van elfoglalva önérdéke és az önmagáról való gondoskodás szükségessége miatt. Magára irányítottsága azonban „feloldhatatlan ellentétben áll világra nyitottságával”.³⁴ Ezért kell megértenie, hogy a természetével ellenkezik, ha csak a jelennek él. Nem fojthatja el magában a jövőre irányuló érdeklődést, számításba kell vennie, hogy a jelenlegi helyzete hová fogja vezetni. A távlatokban gondolkodó embernek szüksége van a kultúrára, s ezen túl arra, ami az életén túl mutat.

Az ember élete véges, ezért reméli a halál utáni életet, vagyis azt, hogy a feltámadással részesül a végtelen életben. Így az élete kiteljesedik, még ha más formában, másféle világban folytatódik is. Az élet értelmét épp ez a kitárulkozás adja meg, ezért a magába zárkózó Én bünt követ el. A tudatos elzárkózás Isten elől rendszerint elzárkózás az emberek elől is, vagyis az *önzés*, amely az individualitás eltorzulása. Az ember élete akkor teljes, ha állandó kapcsolata van más emberekkel és Istennel, létének transzcendens lényegével. Állandóan ki kell lépnie önmagából, megértve, hogy akkor van igazán magánál, ha egyúttal „másnál is van”.³⁵ Csak az ilyen kapcsolatokban lehet egészséges és ép életet élni. Az egyénnek két vonatkozásban kell kilépnie önmagából: szívével, hogy szeretetével mások felé forduljon, valamint nyelvével, beszédével, a gondolkodás és emberi érintkezés eszközével. E „kilépés” akkor értékes, ha az *egyetemességre* is irányul, és az egész életre kiterjed. Az ilyen kapcsolatban lesz határos az ember titka Istennével. Az ember szelleme segítségével fejezheti ki transzcendens élményeit, és túllépve önmagán eljuthat teljes azonosságához. Ez az ember „transzcendenciája” és „immanenciája”. A megismerésben, megértésben, belátásban, ítéletalkotásban és reflexióban kifejeződő szimbolikus gondolkodás felszabadít és önállóságot ad. Képesse tesz a jelenségek fölötti eszmei lényeg megragadására, kifejezésére. Az ember szintézis: „a végesség és végtelenség, az időbeliség és örökkévalóság, a szabadság és szükség-szerűség magasabb fokon való egyesítése”.³⁶ Az Istenre irányuló szellemi aktivitáshoz azonban Isten kegyelme is kell, nélküle az igazság felismerése aligha lehetséges. Ez egyúttal az ember lényegének megvalósulása is, hiszen végességének átélése és szellemi horizontjának a végtelen felé kitárulása nélkül képtelen lenne átélni önmagát, mint az egyetemesség részét, egyik alkotó elemét. Ez a transzcendencia nem azonos a semmivel, vagy a létező dolgok totalitásával. A transzcendencia korlátlan horizont, amelyhez az ember kérdéseivel viszonyulhat, vizsgálva, átélve a végtelenre irányuló élményeit. Ez tulajdonképp „párbeszéd Istennel”, ezért az antropológia – vallásos értelemben véve – szükségszerűen egészül ki a teológiával, az Istenről szóló tudománnyal.

Nyíri Tamás megállapításaival összhangban van az, amit Pierre Teilhard de Chardin, francia jezsuita írt „Az emberi jelenség” c. könyvében. Írása mégis eredeti, újszerű, elsősorban azért, mert a természet anyagelvű és evolucionista magyarázatát egyeztetette össze a világ isteni teremtésével és a fejlődés isteni irányításával. Világképe átfogó természettudományi alapra épül, amelynek kezdetén ott van a teremtő Isten, akit a görög ABC első betűjével, az Alfával jelöl. És ott van a világtörténelem végén is az ABC utolsó betűjeként, az Ómega formájában. (Tehát ő a kezdet és a vég, a fejlődés elindítója és lezárója.) A fejlődést szerinte az *energia* viszi előre, ami benne van az anyagban és az emberek együttélésében is. Teilhard de Chardin értelmezésében az energia szellemi természetű, és kétféle: a „*tangenciális*” energia összetartja az anyag részeit, a „*radiális*” energia pedig sugárzó erejével dinamikus mozgásokat indít el. Az első integrál, a második differenciál, és nemcsak mozgást vált ki, de az anyag osztódását is. Ezek az energiák kölcsönhatásban vannak egymással, ezért az összetettség egyúttal bonyolultabbá válás is. Ehhez azonban az energia növekedése kell.

A kétféle energia az emberi életben is megtalálható: a test és a szellem energiája minden tétben összekapcsolódik egymással, de a szellemi magasabb rendű, mert „általa történik meg a dolgoknak és viszonyoknak tudatos és átélt birtokba vétele”. Az energiák közti különbségek kiegyenlítődése egyrészt a *fokozódó stabilitás* irányában hat, másrészt a bonyolultabbá válás következtében a *kevésbé valószínű állapotok felé*.³⁷ Minthogy a világmindenségben az utóbbi hatás erősödik, a fejlődés felgyorsul. Ez mégsem vezet az egység széteséséhez, mert a fejlődés „*központosulás*” is, a bonyolultságot egyre erősebb energia tartja össze. A radiális energiában ható szellemi erő kitárulása egy *magasabb szintű szellemi központ*, Isten felé tart, aki a fejlődés beteljesülése, mert minden energiát magához vonz, magában egyesít.³⁸

A világ fejlődése fokozatos: előbb a szervetlen természet jön létre, majd fizikai-kémiai hatásokra a vizekben mikroorganizmusok, parányi sejtek alakulnak ki, sokaságuk azután molekuláris állapotokat hoz létre, és megkezdődik a szerves természet kifejlődése. Arra a kérdésre, hogy miért nem keletkezik ma élet hasonló módon, Teilhard de Chardin úgy válaszol, hogy a bioszféra megjelenése szétzilálta a világ korábbi állapotát, ezért nem ismétlődhet meg ez a jelenség. A sejtek megjelenése egyszeri esemény volt. Ezzel magyarázható az élőlények testi felépítésének nagy hasonlósága. Teilhard de Chardin megjegyzi, minden dolog kezdete hozzáférhetetlen számunkra, mert kibújjik az érzéki tapasztalatból, a *minőségi változás* mindig hosszabb folyamatban játszódik le. A fejlődés azonban nemcsak testi, hanem tudati is: az emlősállatok idegrendszerének átalakulása adja az alapot, s ez válik az emberben reflektáló, a környezetet aktívan tükröző, s *önmagára is visszaható, önmagát birtokba vevő* tudattá. A kezdet itt is megragadhatatlan: a két lábra állással, a kéz felszabadulásával, a fej átalakulásával, a szemek közelségével, az agy térfogatának növekedésével ugyan megfogalmazhatók a gondolkodás és a nyelv kialakulásának előfeltételei, de magát a változást tapasztalatilag már nem tudjuk leírni. Csak azt tudjuk, hogy az emberi psziché a személyllyé válásban csúcsosodott ki.³⁹ A gondolat megjelenését Teilhard de Chardin ógörög-eredetű szóval, a noosz-szféra fogalmával jelöli meg. Szerinte ez az élet megjelenéséhez hasonló jelentőségű. Az előember már használt pattintott kőeszközöket, csiszolt tüzet, tudott valamennyire beszélni és gondolkodni, bár a testének formája és a pszichikuma még különbözött a Homo Sapiensétől. Az utóbbi jellemző vonása, felismerte, hogy a tevékenysége tudatosan irányítható, az a környező világ és az ő kölcsönhatásából alakul ki, és azt is megértette, hogy a tevékenységében társaira van utalva. A társas tevékenység a fejlődés során fokozódott, egyre magasabb szinten valósult meg, és ez fokozta az emberek szintetizáló képességét. Így megnőtt a tudás szerepe, a fejlődés túllépett a biológiai evolúción, és bekövetkezett a *Föld szellemi megújulása*.

Teilhard de Chardin szerint az emberiség halad egy *új kristályosodási pont* felé. A mozgást már a noosz-szféra határozza meg, és a csúcspont, ami felé tart az emberi szellem, nem más, mint az egyetemes szellem, Isten. Az emberi alkotás is ennek a szellemi központnak köszönhető, annak a tudati energiának, ami alkotásra, újításra serkent, és aminek forrása Isten. Ezért az ember szellemi fejlődése is az Istennel való szellemi kapcsolattól függ. E kapcsolatot azonban tagadja az én-központúság, az elszigetelődés a világ isteni lényegétől. Hasonlóképpen hat a többi embertől való elzárkózás is: önmagunkat megtalálni, kifejezni csak közösségben lehet. Ha a szellemi energia lényege az *erők szintetizálása*, akkor az életnek az emberhez méltó formája sem más, mint a közösségben történő egyesülés a szeretet jegyében. A tudat e nélkül lealacsonyodik, visszasüllyed az anyagiságba. Az egyesülés a világmindenség törvénye, még az anyag molekuláiban is megvan rá a hajlam. A világ részecskéi keresik egymást, a testek gravitációja, az akarat pszichés összpontosulása mind ezt bizonyítja.

A *személyesség* nem ellentéte az emberi közösségnek, ahogy nem ellentéte annak sem, hogy elfogadja, elismerje a világmindenséget irányító és fejlődését meghatározó szellemi erő, Isten létét. Az egyén kiteljesedését az a képesség határozza meg, hogy tud-e „együtt rezegni a világmindenséggel”, képes-e átélni azt a kozmikus érzést, amely kiragadja őt egyéni léte korlátaiból.⁴⁰ A személyiség kitárulása az Ómega-pont vonzásában lehetséges. Ez indítja be és tartja sugárzásban a világ szellemi részének teljességét. Ezt úgy tudja megtenni, hogy benne van minden létezésben és minden pillanatban. Isten tulajdonképp a *természet szellemi lényege*, annak *fő energiaforrása*. Sajátosságai: *abszolút* (független tértől és időtől), *aktuális* (mindig mindenütt jelenlévő), *visszafordíthatatlan* (állandóan fejlődő és a fejlődést meghatározó), *transzcendens* (a világmindenség fölött álló). Noha a világ állandóan differenciálódik, mégis halad az őt vonzó, egységesítő szellemi központ felé. Ez úgy is felfogható, hogy a földi

lét megszűnése az emberiség számára nem leépülés, hanem magasabb szintre lépés, kiteljesedés az Istennel való egyesülés formájában.

Az energia-fogalom alkalmazásával Teilhard de Chardin elkerüli az anyag és szellem, test és lélek különállását, az ellentétpárok kölcsönhatásának hangsúlyozásával álláspontja monista. Ennek ellenére világképének sarkpontjain mégis megjelenik a dualizmus: Isten független az anyagi természettől, amikor elindítja és lezárja a világmindenség fejlődését. Az utóbbihoz azonban szerinte *a Föld szellemi megújulása* kell, a noosz-szféra kiteljesedése. Csak ezután történhet meg „a világmindenség személyivé válása”.⁴¹

Hasonló a helyzet az emberi léttel. Természetbe ágyazottsága végső soron a természet teremtésére vezethető vissza, szellemi fejlődésének jövője pedig a csúcspontjára juttatott Egyetemes Energiához igazodik. Energiájának megszervezése és változása e folyamatban három fokozatú: *személyiségének kialakítása, a közös emberi lelkiséggel való azonosulás és a kozmikus Ómega-pont megtalálása*. E folyamatot Teilhard de Chardin „új humanizmusnak” nevezi, s ebben a világ megismerése, a rá irányuló tudatos tevékenység a gondolkodásnak csak alsóbb fokát jelenti, míg a világban a szellemi szintézis szükségességének felismerése, az embereket összekötő szeretet vállalása, a végtelenben az Istent megfelelő miszticizmus gyakorlása a meghatározó.

Jacques Maritain a humanizmus történelmi átalakulását és kulturális összefüggéseit vizsgálva idézi Arisztotelészt, aki szerint „az embernek csak emberit nyújtani annyi, mint elárulni az embert, boldogtalanságát akarni, mivel az ember önmaga legfontosabb alkotó részével, a szellemével többre hivatott a pusztán emberi életcélnál”.⁴² Maritain fölveti, van-e az emberben valami, ami az idő fölé emeli, van-e olyan személyisége, amelynek szüksége, hogy túllépjen az univerzum határain? Erre szerinte a humanizmus ad választ, amely elválaszthatatlan a civilizációtól, illetve a kultúrától. „A humanizmus egyszerre követeli meg az embertől, hogy fejlessze a benne rejlő képességeket, alkotó erejét és értelmi életét, és azon igyekezzék, hogy a fizikai világ erejét saját szabadságának eszközévé alakítsa”.⁴³ Ennek a humanizmusnak *vallási és transzcendens gyökerei vannak*, mert az ember szelleme nem korlátozódik az evilági életre.

Erkölcének központjában a vallási hit áll, amely kapcsolatba hozza Istennel. A középkori kereszténység megértette, hogy benső életének „spirituális rendje” ettől függ. Az isteni kegyelem segítségével az ember „csak a rosszra és a tévedésre képes”.⁴⁴

Ezt a meggyőződést bontotta meg a reneszánsz és a reformáció. A bennük megjelenő humanizmus ugyan hitt Istenben, de azt hirdette, hogy az ember „saját kezébe veszi földi életének és boldogságának irányítását”, és elutasította, hogy az ember jót csak isteni kezdeményezésre tehet. Az emberi szabadság megmentésére törekedve feladta az isteni okság elvét, ezzel az ember önmagába fordult, és elszakadt transzcendens éltető elvétől. Ennek következtében „a középkor egész embere megosztott lett”,⁴⁵ és ez hozzájárult a humanitás lerombolásához. Az emberi lét naturalizálása tovább folytatódott a materializmussal, az evolúciós elmélettel, a freudizmussal és a személyi szabadságot mellőző kollektívizmussal. Ezek nem értették meg, hogy a kultúra rendeltetése az emberi természet tökéletesítése, ehelyett eredményeit arra használták, hogy a külső természetet gyakorolható uralmat szolgálják. Ezzel az anyagiság fokozatosan visszaszorította a szellemi, az ember technikai szükségszerűségek alá rendelte magát. Ha megértette volna, hogy a fejlődése elsősorban erkölcsétől függ, akkor magától értetődően vált volna kultúrája vallási alapúvá. A keresztény ember számára kultúrájának forrása természetfeletti. Bár a kultúra és a civilizáció földi célokra rendeltetett, ha elveszíti kapcsolatát Istennel, akkor ez erkölcsi alapjának elvesztésével jár. Maritain hangsúlyozza, „a kereszténység szerint a kultúrát és a civilizációt... az örök élethez, a vallás céljához kell igazítani, attól kell függővé tenni... oly módon, hogy az

emberek számára megkönnyítsük a végső, természetfeletti céljához való eljutást”.⁴⁶ Egyúttal a kereszténység célja a földi élet átalakítása „szeretettől áthatott világgá”, amelyben az igazságosság, az emberi személy méltósága és a testvéri szeretet szolgál mértékül. Az emberi kapcsolatok romlását ezzel szemben egyrészt „a fékevesztett kapitalizmus” okozza, amelyben a meggazdagodás kultusza válik az élet céljává. A szegény benne csak *hasznos hozó tevékenység eszközeként* és nem személyként létezik”.⁴⁷ A gazdag sem válhat személyiséggé, ő csak *fogyasztó*. Ezzel szemben az új keresztény társadalom megvalósulását nem a gazdagodástól, hanem „az emberibb és mélyebb kulturális szempontoktól és mindenekelőtt a spirituálisnak és a világinak a kultúrában játszott szerepétől várjuk”.⁴⁸ Az új humanizmus a totális államfelfogásoktól eltérően a pluralista társadalomban valósulhat meg, amely biztosítja a személyi szabadságot, az „alulról fölfelé építkező” demokráciát, amelyben az emberek aktívan vesznek részt. Ebben az etika uralkodik a technika fölött, a mennyiségi elvet a minőség igénye váltja fel és a politika morálisan megalapozott tevékenységgé válik. Mert „a közjó szolgálatához erényes élet kell”.⁴⁹ Csak ebben az összefüggésben ismerhető fel, hogy „nem az állam fejleszti az egyént, hanem a személyes szabadság”,⁵⁰ mely az anyagi meghatározottságon felülemelkedve az Istenben való hittel, vallással párosulva elfogadja az alkotó szabadság kockázatát, és teremti meg a teljes humanizmus társadalmát.

Figyelmet érdemel az előbbiekhöz hasonlóan Ervin Gábor „*Kultúra és emberiség*” c. könyve, már csak azért is, mert 1943-as megjelenése óta nem volt újabb kiadása, a hazai könyvkiadás elfeledkezett róla. Ervin kiinduló pontja, hogy az ember igyekszik szabadulni a tér és idő kötöttségétől, és az *általánosság felé fordul* szellemiségével. Ebben a kultúra hivatott feloldani az anyagi és szellemi lét ellentétét, s a mennyiség és minőség közti különbséget. A kultúra adja meg a lehetőséget, hogy haladjunk *emberi mivoltunk létesülése* felé. Felszólít az egyedi lét határainak túllépésére, *énünk kitágítására*, személyiségünk megvalósítására. Az emberi élet feladat az önmegvalósításra, ennek lehetősége mindenkiben megvan. A fejlődés mégsem igénye mindenkinek, egyesek megmaradnak befejezetlenségükben, és nem töreksezenek 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 ez a cselekvés teszi az embert szabaddá, mert benne az ember kötöttségei az egyetemes élet eszközeivé válnak, s az egyén szellemi értékekhez integrálódik. 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 légüres térben lebegő eszményekhez történő felemelkedés. Útja a közösségi célokon keresztül vezet az egyetemesség felé. Tehát az egyén társadalmi elkötelezettségéből és annak gyakorlati 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. Ez erkölcsi kötelezettséggel párosul, ezért a hivatás megtagadása bűn. A szellemi fejlődés megtagadása ugyancsak az. Aki befejezetlenségében akar befejezett lenni, azaz önelégült meglevő állapotával, az tagadja az anyagi-testi létezés átszellemesítésének szükségességét, és elfordul Istentől.

Az emberi élet lényeges része a *munka*. Általa vesszük birtokba a világot, s közben egymásra is hatunk, egymást is alakítjuk. A munka azonban csak akkor emberi, ha *egyúttal szellemi* is, azaz „formáló tevékenységgel lelkünket leheljük a dolgokba”.⁵¹ A munkának célja lehet a fizikai lét fenntartása, s lehet célja a végtelennel való érintkezés, a szemlélődés. Meg kell értenünk, nem azért élünk, hogy dolgozzunk, hanem azért dolgozunk, hogy éljünk. Az élet pedig a világ rejtett titkainak megértésében válik gazdaggá. A munka tehát *csak eszköz* e cél elérésében. A munkát mindig közösségben végezzük, s mennél inkább érintkezzünk a világ

szellemi lényegével, annál tágabb közösséget érint a tevékenységünk. A munka az ember öntudatra ébredésének eszköze, ezért végső soron a szemlélődésért van, azaz a bekapcsolódásért „Isten játékaiba”.⁵² A végső cél tehát önmagáért való, nincs külső haszna.

Egyesek az élet értelmét az *értékek* elismerésében, tiszteletében látják, s négyféle alapértékről beszélnek: az igazságról, a jóságról, a szépségről és a szentségről. Ezeket autonóm szféráknak tekintik, olyan tudatformáknak, amelyek egymástól függetlenek. Ervin itt a neokantiánusok felfogására utal, véleménye szerint azonban ez a felosztás nem teljesen fogadható el. A vallás (a szentség megvalósítója) és az erkölcs (a jóság megtestesítője) az élet teljességére vonatkozik, tehát nem részterület. A tudomány (az igazság keresője) és a művészet (a szépség kifejezője) része ugyan az emberi gondolkodásnak és cselekvésnek, de egyik sem öncélú, mert az emberek szolgálatára hivatott, és az élet teljességét készíti elő. Közös alapjuk Ervin szerint a *humánium*. A humanitás nem más, mint az egyén szellemi fejlődése és az emberek szellemi egysége. A közösség ugyanis nem halmaz, hanem kapcsolati rendszer, ez szellemi természetű. Az egyének intencionális egysége, amit az ismeretek, érzelmek és eszmék fognak össze. Község többféle is van: a nyílt község pozitív erő, fejlődni akar, felülemelkedni a tér-idő korlátain, keresni a transzcendens szférában lévő abszolútumot, ami nem viszonylagos érték. Énünk ez által fejlődik, s így válik lehetővé, hogy kristályosodási pont legyen, ami köré a világ fölépül. (Vagyis az egyén, mint a világmindenség része mutatkozzék meg.) Mennél gazdagabbak lesznek az ismereteink és érzéseink, annál inkább erősödik bennünk az Isten eszméivel való azonosulás szándéka. *A humanitás létesülésének folyamata ezért a kultúra.* Ervin szerint azonban ez a nagy emberek gondolatainak és érzéseinek kifejezése és átvétele; a nagyság itt olyan kultúrateremtést jelent, ami maradandó és egyetemes érvényű.

A kultúra eszközei a *jelek*, de ezek anyagi természetűek. Ezekkel közvetítjük a szellemi tartalmakat. A jeleknek önmagukban nincsenek jelentéseik, azok az alkotókban és az átvevőkben világosodnak meg. Ahogy a másféle (tárgyi) eszközök térben hosszabbítják meg létünket, a jelek az időben teszik meg ugyanezt. Így a régi időkben létrejött alkotások ma is hathatnak, mert a szellemi tartalmuk tülelmelkedik a tér-idő korlátain. Sok ember kevésbé tudja felfogni ezek jelentését, ezért művelteknek csak azokat mondhatjuk, akik képesek társadalmuk jeleit és jelrendszereit használni. A műveltség mindig relatív, mert egy meghatározott társadalom kifejező eszközeinek és elfogadott jeleinek felel meg. A helyi jelek nem ismerete helyileg teszi műveletlenné az egyént. Az azonban nem mondható meg, hogy melyik helyi műveltség ér többet, de annyi mégis megállapítható, hogy az, amelyikben a humanitás élménye mélyebb, és amelyik többet közvetít az általános humánumból. A kultúra valamely jelrendszere tehát annál értékesebb, mennél inkább egységesíti az emberiséget, és adja meg a humanitást az egyetemesség értelmében.

Kérdés, van-e olyan *jelrendszer*, amely nincs kötve kisebb közösséghez, hanem *egyetemes*? Ervin szerint ilyen a tudomány és a művészet. Az előbbi fogalmakkal, az utóbbi élményekkel fejezi ki az egyetemességet. Az igazi tudomány a végső egységre törekszik, ha viszont a végső létfogalmat alárendeli az érdekeknek, akkor ez utilitarizmus, amelyben a tudomány az anyagi hasznot szolgálja, és megfosztja önmagát legfőbb céljától, az *igazság feltárásától*. Persze a tudomány csak megközelíteni tudja ezt a célt, azaz sohasem lehet befejezett. Ennek ellenére az igazi tudós a részkérdéseket is az egészben szemléli, e nélkül értéktelenek az eredményei. Így a tudomány adja meg a jelenségek megértéséhez a „közös nevezőt”, ezért a tudománynak ki kell egészülnie a *bölcselettel*, mert ez adja meg a tudás rendszerezettségét. Ervin megjegyzi, a zsarnokok nem kedvelik a bölcseletet, mert a hatalmukkal akarnak egységet teremteni, tehát ugyanazt akarják erőszakkal elérni, amit a bölcselek érveléssel, érvekkel. Tehát az intellektualitás gyűlölete a zsarnokság egyik ismertető jele. A tudós erénye viszont az, hogy a fogalomrendszerből eltávolítja azokat a fogalmakat, amelyek akadályozzák a lét végső egységének kialakítását, és újakat talál helyettük a közös nevező érdekében. A

tudós feladata ezért a fogalmi egység kidolgozása, anélkül, hogy azt állítaná, neki mindig igaza van.

A művészetben az élmény mélyebb és közvetlenebb. Benne a külvilág az én sajátjává lesz. Az *élmény* nem más, mint az *Én kitágítása*. Az Én ugyanis vonatkozásba hozza magát a külvilággal, átadja magát ennek az élménynek, lebontja a korlátait, átéli a kozmoszt, a benne működő erőt, a Logoszt. A művésztől távol kell, hogy álljon a célzatosság. Ha cselekvésre buzdítana, akkor a művészetből propaganda lenne. A művészet nem azonos a szórakoztatással, a mágiával, az érzelmek szándékos dagasztásával, és a tette késztetéssel sem. A szemlélődés a lényege, de nem a külső megfigyelés formájában. A szemlélődésben az őszinteségnek kell érvényesülnie, miközben az örökkévalót tudjuk megsejteni a múlandókon keresztül.

Az *erkölcs* Ervin felfogásában nem külön ága a kultúrának, mert minden tettnek van erkölcsi vonatkozása. Az erkölcs a helyes cselekvés törvényeit adja meg, ezt a tudomány segít felismerni, a művészet pedig a cselekvés végső célját tárja fel. Az erkölcs maga nem kultúra, de a kultúra által valósul meg a közös belátás és szemlélet révén. Mégsem mondhatjuk, hogy az erkölcs hozza létre a kultúrát. Az erkölcs – Ervin szerint – mindig magánügy, a lelkiismeret szabályozza. A kulturált ember azonban mindig erkölcsös, igyekszik megvalósítani a követelményeit. Ezért az erkölcs egyúttal a kultúra megvalósítására irányuló követelmény, s így megelőzi a kultúrát.

A kultúra *mindig befejezetlen*. Nem válik minden értéke közkinccsé. Elmarad a valóságtól, nem tudja azt teljességében kifejezni. A végső egységre ezért csak törekedni lehet, a teljes megvalósulás földi reménye nélkül. „Így a kultúra inkább látszik ábrándnak, mint valóságnak. Szép álmom, mely soha be nem teljesül”.⁵³ Az emberek intenzív egysége az istenhitben valósulhat meg. Ezért *a vallás magasabb szintű, mint a kultúra*. Nem ágazata tehát a kultúrának, s nem is elsődleges célja a kultúra ápolása. Mégis, ha egy közösség ellensége a kultúrának, akkor az megtagadja a vallás lényegét is, az emberiség végső egységébe, az Abszolútum megismerésébe és szeretetébe vetett hitet. A kultúra és a vallás közt azért harmonikus kapcsolatnak kell kialakulnia, úgy, hogy a vallás a kultúra eszközeit természetfölötti célok szolgálatába állítsa.

Joós Ernő a kultúrát egyetlen szempontból vizsgálja: az *erkölcs* felől értelmezi, azt tartja a kultúra lényegének. Ezt így határozza meg: „ami értelmet ad minden emberi tevékenységnek”.⁵⁴

S minthogy szerinte a dolgok jelentése az értékelésünktől elválaszthatatlan, a kultúra jelentősége is csak az etika szempontjából ismerhető fel. Ennek bizonyossága a *család* vonatkozásában fogalmazható meg. A családi élet értelme a gyermek vállalása. Ezt azonban a „józan ész” a modern társadalomban elutasítja, arra hivatkozva, hogy a gyerek akadály a „szülők szabad mozgásának, anyagi létük magasabb szintre emelésének”, és korlátozza az anyák „karrierlehetőségét”.⁵⁵ Okfejtéséből következik, hogy a személyes érdek bomlasztja a család egységét, amelyben a házastársak együttélése szükségszerűen a szexualitásra korlátozódik, ami azután az erkölcs gyengülését idézi elő.

A munka vállalása persze szolgálhatja egy társadalom érdekét. A tettek értéke azonban nemcsak gazdasági vonatkozásban állapítható meg. Ennél fontosabb a közösség világnézeti mércéje, amely alapjában véve etikai, hiszen az erkölcs tart össze egy közösséget. Ez nem határozható meg kizárólag észérvekkel. Az ész ugyan megkönnyíti az életet, de „mindig részletkérdéseket tud csak megoldani... önmagában nem képes világrendet teremteni”. Ezért „a végcélról mindig hallgat, mivel azt elérhetetlennek, ésszel felfoghatatlannak tartja”.⁵⁶ Az ész egyoldalú használata nemcsak az ismeretek szintézisére képtelen, de az egyéni és közösségi élet válságára, a családi élet bomlására és a munkaerkölcs romlására sem tud választ és megoldást adni. „Ahhoz, hogy összkép létezzen, szükség van egy mindent átfogó

princípiumra, amely a részeket harmonikus egységbe olvasztja”.⁵⁷ Az egységet nem a technikai civilizáció, hanem a kultúra adhatja meg, ha a világképében „Isten és a szentség fogalma szolgálnak mértékül”.⁵⁸ Ez abban fejeződik ki, hogy az emberi életet a halálra vonatkoztatva fogjuk fel. A halál ebben az összefüggésben nem az élet vége, hanem folytatása, az élet másik oldala. Ezért az erkölcsös magatartás is megköveteli, hogy a halált „életünk egyik mértékévé” tegyük.⁵⁹

Joós Ernőnek a kultúráról és az erkölcsről írott sorait meghatározza *filozófiai hitvallása*. Az egyre inkább terjedő relativizmussal szemben hangsúlyozza: „a filozófiának olyan erőfeszítésnek kell lennie, amely a világgal, mint életünket felölelő totalitással szemben, és ennek a totalitásnak az értelmével küszködik”.⁶⁰ A teljesség megértésének igénye azonban az emberből kell, hogy kiinduljon, ezért „racionális eszközökkel” kell keresnie az emberi élet értelmét. Gyakorlatilag ez azt jelenti, hogy az állításokat alapelvekre kell építeni. Az élet értelmét vizsgáló filozófiai gondolkodás alapelve azonban nem lehet más, mint annak elfogadása, hogy „minden részlet értelmét az összértelemről nyeri”. Ez pedig nem más, mint *a világmindenség isteni rendje*. Felismeréséhez kultúra kell, hiszen a kultúra nem más, mint *a világról alkotott összkép*, amelyben tükröződik egy közösség világnézete, ami egyúttal az életmódját is meghatározza. Ebből feltételezhető, hogy Isten és a valóság lényegét kifejező Lét azonos egymással. Ezt a középkori teológia magától értetődőnek tartotta, a modern filozófiában azonban a Lét – például Heideggernél – a Semmivel lesz azonos. Kérdéses tehát, hogy ez a meghatározás átvihető-e Istenre, vagy el kell vetni a két fogalom azonosítását? Heideggert értelmezve Joós utal arra, hogy a Létben semmi sincs abból, ami érzékelhető, s ami véges és mulandó. A Lét tehát nem is szorítható logikai fogalmakba, az csak *érzésekkel élhető át*. Joós meggyőződése, hogy ugyanez érvényes az ember és Isten kapcsolatára is. „Az úgynevezett istenbizonyítékok pusztán logikai használata nem vezet el Isten ismeretéhez... belőlük hitélet nem fakad”. Ezt csak a lelki találkozás élménye adja meg.⁶¹ E megállapításból kiindulva válik érthetővé, miért fogadta el Joós a kultúra és civilizáció szembeállítását, átvéve az életfilozófia sajátos nézőpontját.

A kultúra a marxista antropológiában

Összehasonlíthatósága miatt érdemes megismerni a keresztény vallási szemlélettel ellentétes marxista felfogást a kultúráról. Eleinte általános volt az a meggyőződés, hogy ez a filozófia a kultúrát *értékek összességéként* fogja fel, és ebben is inkább a szellemi javakat sorolja a kultúra fogalma alá.⁶² Ezzel szemben megállapítható, hogy a kultúrával foglalkozó marxista irodalom többsége inkább *antropológiai* indíttatású, és jóval kevésbé kidolgozott az értékelméleti felfogása.

Az emberi lét és a kultúra kapcsolatát vizsgáló fejtegetések általában Karl Marx fiatalkori írását, a „*Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*” c. könyvet tekintik alapvetőnek. Elsősorban azt a megállapítást, hogy „a tárgyi világ megmunkálásában bizonyul az ember... valóban nembeli lénynek”.⁶³ Olyan lénynek, aki magában hordozza társadalmiságát és az emberiség történetiségét. A *nembeli lét* elsajátítása azért lényeges az egyén fejlődésében, mert ezzel telítődik az élete valóságos emberi tartalommal, és ezért lesz képes meghaladni egyéni léte korlátozott lehetőségeit. A *tárgyasulás* azonban, mint az emberek életének „külsővé-idegen-né” válása, kétféle viszonyt tesz lehetővé. Minthogy a tevékenység termékében társadalmi kapcsolatok, viszonyok, valamint történelmileg felhalmozott tapasztalatok tárgyasulnak, ezeknek az eredményeknek az elsajátítása fejleszti az érzékeket, és teszi képesé azokat elvonatkoztatásra, általánosításra és a művészet jelképeinek átélésére. Marx szerint az *érzések* ilyen értelemben vett „*emberiesítése*” a világtörténelem munkája, s „a természet emberré

levésének valóságos része”.⁶⁴ Ha azonban ez a kapcsolat leszűkül a dolgok fizikai birtoklására és használatára, akkor ez eltünteti a dolgok társadalmiságát és történetiségét, ami azután az ember *elidegenedését* idézi elő nembeli lététől. E folyamatban az a meggyőződés alakul ki, hogy „egy tárgy csak akkor a miénk, ha bírjuk, ha tehát tőkeként exisztál számunkra, illetve, ha közvetlenül birtokoljuk, megesszük, megisszuk, testünkön viseljük, lakjuk stb., egyszóval használjuk”. Ennek következménye, hogy „az összes fizikai és szellemi érzék helyébe... a *bírási érzéke* lép”.⁶⁵

Annak bizonyítására, hogy a birtoklási vágy mennyire megtartja az embert természeti állapotában, Marx a férfinak a nőhöz való viszonyát hozza fel példának. Ez eredetileg közvetlen természeti viszony volt, de az átalakulása megmutatja, hogy mennyire lett ez a kapcsolat *emberivé*, azaz mennyire lett két ember társa egymásnak. Marx szerint „ebből a viszonyból meg lehet ítélni az ember egész művelődési fokát”.⁶⁶ Marx ebben a művében azt is hangsúlyozza, hogy a gazdagságnak nemcsak tárgyban, hanem az emberekben is meg kell mutatkoznia. Fogalmazásában az nevezhető gazdagnak, „aki az emberi életnyilvánítás teljességét” igényli, s „akiben saját megvalósulása, mint belső szükségyszerűség, mint szükség exisztál”.⁶⁷ Az egyén azonosulása társadalmi-történelmi léteével tehát nem jelenti önállóságának feladását. Ez található meg Marxnak a „*nyers kommunizmusról*” szóló bírálatában, amelyben elveti a magántulajdonnak köztulajdonba vételét, mert ebben „a fizikai birtoklás számít az élet és a létezés egyetlen céljának”.⁶⁸ S hogy itt a magántulajdonnak ez a megszüntetése mennyire nem valóságos elsajátítása az ember nembeli lényegének, „azt éppen a művelődés és a civilizáció egész világának elvont tagadása, a szegény és szükséglet nélküli ember természetellenes egyszerűségéhez való visszatérés bizonyítja, aki nemcsak, hogy nem jutott túl a magántulajdonon, hanem még csak el sem jutott hozzá”. Ezért a *kommunizmusnak ez a naiv felfogása* „erőszakos módon el akar vonatkoztatni a tehetségtől”, és „tagadja az ember személyiségét”.⁶⁹

Az egyén társadalmi meghatározottságát és ezzel összefüggésben a személyiség kiteljesedését fogalmazta meg Antonio Gramsci is: „Úgy kell tekintenünk az embert, mint aktív viszonyok sorozatát... amelyben az individualitás, bár óriási jelentőségű, de mégsem az egyetlen figyelembe veendő mozzanat”.⁷⁰ Az ember háromféle viszonyt alakít ki: a természettel, a többi emberrel és önmagával szemben. E viszonyok tudatosak, azaz „megfelelnek az egyes ember róluk alkotott alacsonyabb vagy magasabb megértési fokának”. A döntő azonban az, hogy e viszonyok összefüggnek egymással, tehát „mindenki oly mértékben módosítja és változtatja meg magát, amilyen mértékben módosítja és változtatja mindazon viszonyok egészét, amelyeknek ő maga az összecsomósodási pontja... Ha a saját individualitás ezen viszonyok összessége, akkor saját személyiséget teremteni annyi, mint tudatosítani e viszonyokat, a személyiséget alakítani pedig annyi, mint megváltoztatni e viszonyok összességét”.⁷¹

Gramsci azt is hangsúlyozza, hogy ehhez a változáshoz nem elég ismerni a meglevő viszonyokat egy adott időpontban. Mindazoknak, akik a történelmi események láncolatához „újabb szemet” akarnak hozzáfűzni, a *viszonyokat keletkezésükben és mozgásukban* is ismerniük kell.⁷² Ez az utalás a marxista antropológia egyik lényeges vonatkozását tartalmazza: az emberek maguk hozzák létre történelmüket, de ez csak akkor válhat számukra fejlődéssé, ha tudatos tevékenységgel párosul, mégpedig olyan tudatossággal, amelyben megértik valóságos életviszonyaikat, életfeltételeiket, lehetőségeiket, s a környezetükben ható törvényszerűségeket. Ezzel szemben a mechanikus materializmus úgy véli, a tudat csak tükrözheti a létet, csak követi a változásokat, nincs tehát jelentősége a társadalmi gyakorlatban. Marx szerint ennek a felfogásnak az a fő fogyatéka, hogy a tárgyat, a valóságot, az érzékiséget csak az objektum vagy a szemlélet formájában fogja fel, nem pedig mint érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot, nem szubjektíven”.⁷³

A kultúra antropológiai értelmezésének a filozófián kívül lényeges eleme a *pszichológia*, ezért érdemes figyelembe venni az itt született megállapításokat is. A. Ny. *Leontyev* szerint a történelem során az emberi tevékenység termékei külső jelenségek alakjában szilárdultak meg, és ez tette lehetővé az eredmények átadását az egymást váltó nemzedékekben. *Leontyev* ezeket az eredményeket azonosítja a kultúrával, megkülönböztetve egymástól az anyagi és szellemi javakat. Hangsúlyozza azonban, hogy az eszközként használt tárgyak tökéletesítésével az emberek motoros képességei is fejlődtek, együttműködésük pedig hozzájárult a nyelv kialakulásához. A munka eredményeinek hagyományozásával „minden újabb nemzedék tagjai az előző nemzedék által létrehozott tárgyak és jelenségek világában kezdik meg életüket”.⁷⁴ Elsajátítják az emberektől alkotott világ felhalmozott gazdagságát, kifejlesztik magukban azokat a képességeket, amelyek a kultúrában kikristályosodtak. Az egyén e nélkül képtelen lenne csak élményei, tapasztalatai alapján az elvont logikai gondolkodásra, a fogalomrendszer használatára. „A sajátos emberi képességek és tulajdonságok egyáltalán nem a biológiai átöröklés eredményei”, hanem az egyéni élet folyamatában alakulnak ki a kulturális környezet hatására. Elmondható tehát, hogy „minden egyes ember megtanul embernek lenni”.⁷⁵ A tanulás képessége minden normálisan született emberben megvan (*Leontyev* szerint ez az egyetlen képesség, ami velünk születik), de hogy életútja során ki mivé válik, azt a környezetével folytatott aktív viszonyok döntenek el. Csak így képes az ember reprodukálni „a tárgyban megtestesült tevékenység lényegi vonásait”.⁷⁶

Leontyev a *szerszám* példáján illusztrálja az ember és az állat különbségét. Az állatok szerszámai nem töltönek be akkumulációs funkciót, nem halmozzák fel a létrejöttükhöz szükséges képességeket, és a használatuk közben nem alakulhatnak ki új motoros műveletek. Velük ellentétben „az ember keze abba a társadalmilag-történelmileg kidolgozott műveletrendszerbe illeszkedik bele, amely a szóban forgó szerszámban megtestesül, és ennek a rendszernek rendelődik alá. Emiatt a szerszám birtokba vétele átstrukturálja az ember természetes, ösztönös mozgását, és életre szólóan új, magasabb rendű motoros képességeket fejleszt ki nála”.⁷⁷ Közben új képességek születnek: az úgynevezett *pszichomotoros funkciók*, amelyek humanizálják az ember motoros képességeit. A nyelv használata ugyancsak a gyakorlat közben fejlődik ki. „Ebben a folyamatban alakulnak ki a hangképző és beszédhalló funkciók, továbbá az a központi agyi tevékenység, amelyet a fiziológusok ‘a második jelzőrendszer’ működésének neveznek.”. Az állatok tanulása hozzáidomítja az egyed faji viselkedését a változó létfeltételekhez, az emberi elsajátítás következtében viszont ‘reprodukálódnak’ az egyén tulajdonságaiban „az emberi nem történelmileg kialakult tulajdonságai”. Így az ember tevékenysége közben „kiépíti a maga természetét”.⁷⁸

Problémát jelent azonban annak a magyarázata, hogy ha a szerzett képességek nem öröklődnek, akkor hogyan képes az egyén mégis reprodukálni az elődök által kimunkált képességeket. *Leontyev* utal a pszichológiának arra az eredményére, amely szerint az idegrendszerben és az agyban az egyéni fejlődés folyamán „fiziológiai”, más néven „*funkcionális*” szervek képződnek. Ezek az érzékszervek kombinációi és „nem egyebek, mint azoknak a sajátos képességeknek és funkcióknak az anyagi alaptényezői, amelyek akkor keletkeznek, amikor az ember elsajátítja az emberiség által létrehozott tárgyak és jelenségek világát, a kultúra alkotásait”.⁷⁹ Az *emberi agy humanizációja* tehát nem más, mint az, hogy a kultúra segítségével az agykéreg „a maga 13 milliárd agysejtjével” képessé válik funkcionális szervek létrehozására.

A kultúra elsajátítása azonban nem egyszerűen a tárgyak és jelenségek hatására történik. A hozzájuk fűződő kapcsolatot a *társadalmi kommunikáció* közvetíti, ami a nyelven át lényegében a többi emberrel kialakítható kapcsolatot is áthatja. *Leontyev* szerint az emberi képességek történeti fejlődésének eredményei „nincsenek adva” az egyén számára, csupán „ki vannak jelölve” a kultúrában. Az elsajátításhoz társadalmi kapcsolatok szükségesek. Ezekben

valósul meg a *nevelés*, ami nélkül a kultúra eredményeinek átvétele sem következne be. „Ha bolygónkon katasztrófa következne be, amelynek hatására csak kisgyermek maradnának életben, s az egész felnőtt lakosság kipusztulna, az emberi faj nem halna ki ugyan, de az emberiség története mindenképpen megszakadna... Az emberiség történetének előlről kellene kezdődnie”.⁸⁰ A történelmi fejlődés és a kultúra feltételezi egymást. Ezért „a társadalom történeti fejlettségének színvonalából... következtetni tudunk a nevelés fejlettségének színvonalára, és megfordítva: a nevelés fejlettségi színvonalából meg tudjuk ítélni a társadalom általános gazdasági és kulturális fejlettségének színvonalát”.⁸¹

A képességekben és a tevékenység eredményeiben észlelhető különbségek is ezzel az összefüggéssel magyarázhatók. Minthogy „a történelmi fejlődés vívmányai elkülönülhetnek maguktól az emberektől”, a hozzájuk fűződő kapcsolat mértéke is meghatározza az eredmények elsajátítását. A nevelésen kívül a *munkamegosztás* is ilyen meghatározó tényező, mert az egyoldalú munkavégzés csak egyoldalúan fejleszti a képességeket. Tanúi vagyunk annak – írja Leontyev – hogy míg az emberek összetevékenysége „egyre gazdagabb és sokoldalúbb, az egyes emberekre jutó tevékenység viszont egyoldalú lesz, és elszegényedik”.⁸² A kulturális fejlettség egyenlőtlensége még szembetűnőbb, ha az egész emberiség helyzetét nézzük. E különbségekre hivatkozva szoktak beszélni „alsóbbrendű” és „felsőbbrendű” társadalmi rétegekről és fajokról. A társadalmon belüli szintkülönbségek a termelő eszközök magántulajdonából és a munkamegosztásból származó „elidegenedéssel” magyarázhatók. A fajok kulturális különbségeit egyesek tévesen próbálják igazolni morfológiai és genetikai jellegű érvekkel. Az első felfogás anatómiai különbségeket lát az egyes fajok között, például abban, hogy a feketék agykérgének homloklebenyei viszonylag kisebbek, mint a fehéreké. Ebből arra következtetnek, hogy a szellemi képességeik is csekélyebbek. Csakhogy ezekről a vizsgálatokról bebizonyosodott, hogy a kutatók olyan különbségeket mutattak ki, amelyek a valóságban nem léteznek. A másodikként említett elmélet pedig azzal igyekszik a fajok közti értékkülönbséget igazolni, hogy feltételezi, az emberiség egyes fajtái különböző elődöktől származnak. Ezzel szemben Leontyev az *emberiség biológiai egységét* és közös eredetét vallja. A különböző népek közt kétségtelenül meglévő kulturális szintkülönbségek oka szerinte az, hogy „az országok közötti kapcsolatok nem az egyenjogúság, az együttműködés és a kölcsönös segítség alapján, hanem az erősnek a gyengébb feletti uralmát hirdető elv szerint fejlődtek”.⁸³

Leontyev előítéletnek tartja azt a feltételezést, hogy „az ember szellemi fejlődése belső forrásoktól függ”, amelyek személyes adottságoknak tulajdoníthatók. Szerinte „ilyenkor még csak föl sem vetik azt a kérdést, hogy mi ezeknek a képességeknek a forrása, s minthogy elsődleges megjelenési formájukban rendszerint spontán jellegűek, ezt vele született voltuk bizonyítékának tekintik”.⁸⁴ A folyamat éppenséggel fordított. *A képességek a kultúra elsajátításával alakulnak ki*, ezért a probléma lényege az, hogy „minden ember és minden nép gyakorlati lehetőséget kapjon arra, hogy a semmitől sem korlátozott fejlődés útjára lépjen”.⁸⁵

Ágh Attila igazi fordulatnak tartja Leontyev tanulmányát a marxista kultúra-elméletben. Az addig általánosan elfogadott értékelméleti felfogással ellentétben Leontyev visszatért a marxi antropológiához, kiindulópontként fogva fel az ember tárgyiasító tevékenységét és az ennek következtében kialakult „humanizált tárgyak rendszerét”. Ágh szerint „az embernek ezt az ezoterikus objektívációs rendszerét tekinti Marx nyomán Leontyev kultúrának, s kulturális viszonynak azt a sokoldalú viszonyt, amelyben az ember ezzel az objektívációs rendszerrel, humanizált világgal szemben áll”. Ebből következik, hogy „az ember lényege tehát a kultúrában, annak történeti dinamikájában van”.⁸⁶

Ágh azonban túl is jut Leontyev kultúra-fogalmán. A kultúrának anyagi és szellemi javakra osztása helyett a kultúra három fő területét jelöli meg: a *tárgyi kultúrát*, vagyis a bennünket

körülvevő humanizált természetet, amit Marxszal szólva az ember „szervetlen testének” nevez; a *társadalmi kultúrát*, vagyis a társadalmi viszonyok, viszony-objektívációk rendszerét, amelyben e viszonyok „épp annyira objektívek, mint maguk a társadalmi tárgyak”; s végül az *ember kultúráját*, vagyis a szubjektum kultúráját és annak szerkezeti tagolódását.⁸⁷ Ha ezt a felosztást szembe állítjuk a Leontyevnél található kétpólusú fogalommal, akkor felismerhetjük, hogy Ágh Attila eltüntette a kultúra anyagi és szellemi szférára történő felosztását, rámutatva, hogy ezek egymással kölcsönhatásban az általa megjelölt három szféra mindegyikében jelen vannak, fölösleges tehát elkülöníteni őket. Már csak azért is, mert az „anyagi” kultúra fogalma hibás, hiszen az anyag önmagában nem kultúra, csak átalakított, tárgyasult formájában, az „anyagi” és a „tárgyi” azonosítása pedig vulgarizált materializmus. Egyébként a kultúra mindegyik formájában van anyagság, ettől független kultúra nem létezik, így nincs az anyagtól elváló, tisztán szellemi kultúra sem.

A termelés és művelődés viszonyát Ágh az „eltárgyasítás” és „elsajátítás” fogalmaival azonosítja. Az elsőt úgy mutatja be, mint „a belső tartalmak külsővé változtatását” (az exteriorizációt), a másodikat pedig mint „külső tartalmak belsővé változtatását” (az interiorizációt).⁸⁸ Mindkettőben hangsúlyozza a szubjektum és objektum kölcsönhatását. Viszonylagos önállóságuk megmutatkozik a munka termékében (mint objektumban) és a felhasznált eszközben (amit a szubjektumnak el kell sajátítania). Természetesen ez is objektum eredetileg, de a munka folyamatában a szubjektum részévé válik, amikor a benne tárgyilag rögzített munkaformák reprodukálódnak. Ágh szerint „ez a termelés és művelődés, az emberi világ és az ember kölcsönös kiképződésének legelemibb meghatározása is”.⁸⁹ Itt érzékelhető, hogy az ember tárgyi lény, létezése csak a tárgyi tevékenységen át érvényesül. Ebből fakad a megismerés, és ehhez kapcsolódik az egyén érintkezése másokkal. A munkában kialakuló együttműködés ugyanis a társadalom modellje. E viszonyrendszert is el kell sajátítani, és csak a társadalmi tartalmak révén fejlődhet ki – a viszonyulás eredményeként – az individuum. Az egyén öntudata reflexiók hatására alakul ki, és lesz társadalmi objektumával szemben a szubjektum megnyilatkozása. A társadalmi egyének kitermelése hozza létre azután a művelődési viszonyokat.

Marx korai írásában, a Gazdasági-filozófiai kéziratok-ban Ágh szerint nemcsak az ember elmélete található meg, hanem a *művelődés elmélete* is, hiszen az ember külső világa mellett megjelenik a belső világa is. A külső gazdagságnak az ember belső gazdagságává tétele az ember társadalmi-történelmi voltától elidegenedett állapotának megszüntetése, vagyis az emberi lényeg valóságos elsajátítása. Ágh kiemeli a birtoklásnak, mint a tárgyi világ kisajátításának és vele szemben az elsajátításnak, mint a tárgyi világ emberi tartalmára irányuló belsővé tételnek a különbségét. Ebben a gondolatban megfogalmazódik a marxi művelődéselmélet alaptétele, mely szerint az ember személyisége társadalmi-történelmi folyamat eredménye, a külsővé vált és objektívált emberi lényeg elsajátításával. Ez található meg abban a marxi megállapításban, mely szerint az emberi érzékek átalakulása „az emberi műveknek az ember számára és az ember által való érzéki elsajátítása”.⁹⁰

Ágh értelmezi a „mindenoldalúság” fogalmát is, amely Marxnál úgy jelenik meg, mint „az emberi lényeg mindenoldalú elsajátítása”. Felfogása szerint itt arról van szó, hogy „az egyén elsajátítja valamennyi kibontakozott társadalmi szférát, nemcsak a termelést, illetve a tudományt, hanem a közeletet, a művészeteket is, és bevonja azokat mindennapi életébe”.⁹¹ Ez nem elvont humanista eszmény, hanem a valóságos történelmi folyamat eredménye. Ágh művelődéselméleti vonatkozásokat talál Marx és Engels közös munkájában, „A német ideológia” c. írásukban. Amikor e mű szerzői „a termelési szerszámok totalitásának elsajátításával” összefüggésben „a képességek totalitásának kifejlődéséről” írtak, Ágh a kulturális forradalom előrejelzését látja. A termelőerők teljességének s az egyetemes érintkezésnek az elsajátítása ugyanis az új társadalmi viszonyok megteremtésének a feltétele. Az idézett mű fogalma-

zásában: „Csak ezen a fokon esik egybe az öntevékenység az anyagi étellel, ami megfelel az egyének teljes egyénekké való kifejlődésének és minden természetadta jelleg levetkezésének.”⁹² Ezen az alapon mondja Ágh, hogy a marxi értelemben vett művelődés „nem tudatformák terméke, a szellemi termelés eredménye, hanem magában a termelés fejlettségében, a termelési eszközökben felhalmozott emberi tudásban és képességekben adott”.⁹³

A marxi művelődéstudomány alapjait Ágh Attila három tételben foglalja össze: a/ „A *mindenoldalú ember kibontakozásának elve* csak az anyagi termelésből származó követelményként, és nem elvont humanista-filantrop előírásaként érvényesülhet; b/ a termelésnek a tőkés ipari társadalmat meghaladó rendszerében realizálódik történelmileg ‘*az ember a legfőbb termelőerő*’ elve, mivel az ember fejlődése, kiművelése válik a termelés fejlesztésének optimális formájává, a legfontosabb beruházássá és felhalmozássá; c/ ebben a rendszerben megszűnik a termelés és művelődés korábbi antagonizmusa, a termelés túllép önmagán, mivel az ember egész életmódja ‘termelő’ jelleget nyer, vagyis minden lényeges tevékenysége közvetlenül kihat a termelés fejlődésére. Az embernek, mint *mindenoldalú személyiségnek a ‘termelése’* válik a termelés központi területévé, azaz a ‘termelés a termelésért’ ricardói univerzumát felváltja ‘az ember lényegi erőinek fejlesztése, mint *öncél*’ marxi univerzuma, amely utópiából tudománnyá, elvont eszményből valóságos követelménnyé válik”.⁹⁴ Ez a felfogás szemben áll a művelődés hagyományos értelmezésével, amely a művelődést ismeretek és művészeti élmények fogyasztásának tekinti, és az emberre tett hatásait egymástól elszigetelten veszi figyelembe. Ez lényegében párhuzamos azzal a felfogással, amelyben a művelődés „az egyén veleszületett, készen kapott, történelmileg invariáns képességeinek egyszerű kiművelése”. Ezzel szemben Ágh hangsúlyozza, hogy a képességeket a társadalom termeli az emberek társadalmi tevékenységében a történelmileg adott körülmények között. Ezért a művelődés csak *aktív* lehet, és „nem a ‘tudat-doboz’ ismeretekkel való megtöltése”.⁹⁵

Ágh szerint mindazok a kultúraelméleti felfogások, amelyek a tevékenységtől elválasztott kultúrában gondolkodnak, ennek a történelmileg ellentmondásossá vált és a kultúrától elidegenedő állapotot kitermelő helyzetnek a rabjai. Ezért nem is ismerhetik fel, hogy a művelődést csak az anyagi tevékenység alapján, a hozzá való viszonyban lehet megérteni. Ehhez az is kell, hogy a *munka kultúrája* fejlődjék, gyakorlata intellektualizálódjék, és a művelődés kiváltságos alkalomból általános lehetőséggé szélesedjék. Gondolatmenetének tanulságait összegezve a *műveltség* fogalmát így határozza meg: „Az emberi világ totalitásának, mint objektív kultúrának az eszmei visszatükröződése a társadalom szellemi életében, illetve az egyén személyiséggé szervezett szubjektív struktúráiban, amelyek maguk is az osztálytársadalmi tevékenység objektívációi”. A *művelődés* viszont „az elsajátítás aktív folyamata, amelynek során az alapvető cselekvéstípusok egyfelől az egyénben kialakulnak, társadalmi ismeretek és értékek hordozóivá válnak, másfelől az osztálytársadalmiság szintjén tudatformákká objektíválódnak. A *művelődési viszonyok* pedig „megszabják az egyén társadalmi kiképződését és funkcionálását, egész életmódját, illetve a társadalom szellemi életének módját”.⁹⁶ E meghatározásokban többször is megjelenik a „szellemi élet” fogalma, mintha mégis ez lenne a kultúra lényeges területe. Ágh azonban leszögezi, hogy „a kultúra fogalmát nem szűkíthetjük le sem az egyén, sem a társadalom szellemi életére, sem viselkedésformák együttesére, társadalmi viszonyrendszerekre, vagy az emberi tevékenység specifikus funkciójára, mert a kultúrát az emberi világot egészében kifejező, általános terminusnak kell tekintenünk. A kultúra így *rendszeralkotó fogalom*, amely összefoglalja az emberi világ különböző szféráit a maguk kölcsönhatásában, s közvetíti viszonyaikat, átmeneteiket”.⁹⁷

A rendszerelméleti gondolkodás jó példáját adja E. Sz. Markarjan, aki marxista szemléletű könyvében nagymértékben épít az amerikai kulturális antropológia megállapításaira, elsősorban annak funkcionális irányzatára. Az emberi létet *szocio-kulturális rendszerként* fogja fel, amelynek alapja „az élet megőrzésére és fenntartására irányuló tevékenység”. Ez

feltételezi az emberek együttműködését, ezért *a tevékenység struktúráját a társadalom, funkcióját pedig a kultúra adja meg*. A kultúra az emberek „alkotóan alkalmazkodó” magatartása, és egyúttal azt az erőt jelenti, amely „programozza, szabályozza és koordinálja” az emberi célokért folytatott tevékenységet”.⁹⁸ A társadalom és a kultúra tehát a létfenntartásért és a rendszer stabilitásáért szervezett tevékenység két lényeges összetevője. Markarjan szerint a kultúra „az emberi célokért folytatott tevékenység módja, eredménye és eszköze”, ezért technológiai jellegű. Gyakorlatilag ez azt jelenti, hogy a kultúra az anyagi és szellemi termelés szférájában, valamint az emberi együttélés koordinálását célzó normák kialakításában, érvényességük betartatásában minőségileg változtatja meg a környezethez kapcsolódó közvetlen alkalmazkodás biológiai törvényszerűségeit és az élőlények társulásában érvényesülő ösztönmechanizmust. A kultúra világában megtestesülő „nem biológiailag kidolgozott eszközrendszer” háromféle funkciót tölt be: a természethez fűződő viszonyban *mechanikai (technikai) szerepe* van, az emberek társadalmi kapcsolataiban *szocio-normatív szabályozó szerepe*, érintkezésükben pedig *szignális (jelszerű) szimbolikus jellege* érvényesül”.⁹⁹ E felosztás egyszersmind utal a rendszert működtető tevékenységekre: a gazdasági, a közigazgatási, politikai és a szellemi kultúrára kiterjedő tevékenységekre.

Markarjan fejtegetéseiben lényeges hangsúlyt kap *a tevékenységek viszonya*. Ha csak kölcsönhatásként említjük, a köztük lévő kapcsolat leíró jellegű marad, a koordináltságukat fejezi ki. Ha viszont a rendszer dinamikáját akarjuk felismerni, akkor utalni kell *szubordinációs* (alárendeltségi) viszonyukra, kiemelve azt a meghatározó tényezőt, amelynek a változásától az egész rendszer alakulása függ. Ezt Markarjan az anyagi termelésben jelöli meg, ami megfelel a marxista ideológia általánosan elfogadott álláspontjának. A kapcsolat szokásos értelmezésétől eltérően azonban Markarjan nem választja el az anyagi termelést, vagyis a munkát a kultúrától, hanem hangsúlyozza, hogy az csak a kultúrával válik emberivé. Igaz, itt a kultúra sem marad tisztán „szellemi természetű”. Az eszközök, munkamódszerek egyaránt a természettől különböző kultúra részei, a szelleminek tekinthető szimbolikus kultúra pedig része lesz az anyagi termelő tevékenységnek, amikor a kommunikációs funkcióját vesszük számításba. A szocio-kulturális rendszer elemeinek dialektikus összefüggése miatt tekinthető Markarjan elmélete alaposan kidolgozottnak, bár kétségtelen, hogy az individualitás kimarad belőle. Csak egyetlen helyen utal rá, ahol az embereknek a természethez fűződő és egymás közti viszonyai mellett megemlíti „az ember szubjektív viszonyát a környező valósághoz”.¹⁰⁰ Ez az utalás azonban mégsem kap helyet rendszere egészében. Feltehetően ezzel függ össze az is, hogy Markarjan *elhatárolja magát a kultúra értékelméleti felfogásától*, mondván, hogy az – bár igyekszik meghatározni az emberi lét sajátos minőségét – „elkerülhetetlenül bevezeti a kultúra fogalmának meghatározásába az értékelő mozzanatot. Ennek a meghatározásnak alapján azt hihetnénk, hogy az emberi tevékenységnek csak a pozitív eredményei tartoznak a kultúra szférájához. Azonban a ‘pozitív’ és a ‘negatív’ közötti különbségtétel a szubjektum értékorientációjától függ.”¹⁰¹ És ez – Markarjan szerint – elvezethet ahhoz, hogy az emberi létezés „valamely kiválasztott módját mintának, más történelmileg kialakult kultúrák vonatkoztatási és osztályozási alapjának” tekintsük, és a kultúrák hierarchikus rendszerében gondolkodva eljussunk az Európa-centrikus felfogáshoz, miszerint az magasabb rendű az összes többi kultúrához képest”¹⁰²

Felismerhető, hogy az értékelméleti szempont elutasításával Markarjan azonosul a kulturális antropológia relativista felfogásával. Ez azonban csak részben igaz. A kultúrák megítélésében ugyanis *fenntartja a történelmi fejlődés nézőpontját* is. A kultúrák egyenértékűsége és a történelmi fejlődés közti kapcsolatot azután úgy magyarázza, hogy az előbbit az egyetemes emberi kultúra *helyi formáinak*, az utóbbit pedig a kultúra *általános érvényű tartalmának* nevezi.¹⁰³ Azaz megkülönbözteti a kultúra két dimenzióját: a térbelit és az időbelit, hangsúlyozva, hogy e kettő nem zárja ki egymást, csupán a kultúra szemléletének két oldalát

adják. Noha részletesen elemzi a kultúra történeti vizsgálatának lehetséges módjait, kritikusan utasítva el néhány felfogást, végül is nyitva hagyja azt, hogy mi is tekinthető fejlődésnek, mihez képest mondható egy kulturális állapot fejlettebbnek a másiknál. Azt a lehetőséget minden esetre elutasítja, hogy a gazdasági tevékenységnek döntő szerepe van a történelmi fejlődésben. Véleménye az, hogy a szociális és a kulturális szférának ugyanolyan jelentősége van, mert ezek egymásban vannak: az anyagi termelésnek is van szervezete és kultúrája. Markarjan rendszeréből persze kikövetkeztethető lenne a fejlődésnek az a meghatározása, amely a környezetre irányuló *alkotó alkalmazkodás* kiteljesedésében, általánossá válásában látja a fejlődés lényegét. Ezt azonban ő nem fogalmazza meg, mintha megelégedne azzal, hogy összeegyeztette a kultúra relatív felfogását a történelmi fejlődésre utalással.

A marxista értékelméleti felfogás

Az értékek marxista értelmezésében sokáig megoldatlan maradt, hogy a kultúrában mitől lesz valami értékessé. Az nyilvánvalónak látszott, hogy a gazdaság használati értéke és csereértéke nem vihető át a kultúrára, ha ezt a szellemi szférára szűkítjük. A kulturális értékek eszmei forrása, ami a neokantiánusok szerint az egyetlen lehetséges magyarázat, idealizmusa miatt tűnt elfogadhatatlannak. A leginkább kézenfekvő megoldásnak az látszott, hogy az értékeket meghatározó eszmét vezetik vissza anyagi alapjukra, kijelentve, hogy a társadalom ideológiai „felépítménye” a termelő munkában megtestesülő gazdasági alaptól függ, annak következménye, tükröződése. Ezzel azonban továbbra is megválaszolatlan maradt, hogy mi dönti el egy szellemi termék értékességét vagy értéktelenségét, illetve értékességük fokát. Jól példázza ezt a bizonytalanságot V. P. *Tugarinov*, aki a kultúra értékeit ugyan kiterjeszti az emberi élet egészére, megkülönböztetve az anyagi termelés, a társadalmi-politikai tevékenység és a szellemi élet területét, megelégszik azonban azzal, hogy hangsúlyozza, az utóbbi értékei – a természettudomány kivételével – osztályjellegűek, azaz valamely társadalmi réteg érdekeit fejezik ki.¹⁰⁴

Tugarinovval vitázva O. G. *Drobnyickij* nem fogadja el azt, hogy az érték megelőzi és irányítja az emberi tevékenységet. Szerinte ez a mozzanat *értékelés* és nem maga az érték, ami nem más, mint a korábbi tapasztalatokban észlelt hasznos tulajdonsága a felhasznált tárgyaknak, tevékenységformáknak. A hasznosság felismerése azonban jellemzően fogyasztói szemléletet takar, a sajátosan emberi viszonyulás viszont a környezet átalakításához kapcsolódó lehetőségek feltárása és gyakorlati megvalósítása. Eredményeként a környezet rendezetté és folyamatában irányítottá válik. A szükségletek szerint cselekvő és közben értékelő ember tehát fogyasztásra orientált, a fejlődés lehetőségeit kiaknázó és értékelés helyett elméletileg gondolkodó ember viszont alkotó beállítottságú. Felelősséggel cselekszik, mert számol tevékenysége következményeivel, és az emberiség közös ügyét tartja szem előtt.

Drobnyickij azért hangsúlyozza e kétféle szemlélet különbségét, hogy bizonyítsa, a valóság összefüggéseinek magyarázatában felesleges az értékelméleti problémafelvetés. Felfogásában az érték a valóságnak csak emocionális észleléséből fakad, ezért tudományos nézőponttal kell felváltani. A történelem sem a „jobb jövő” felé haladás folyamata, hanem olyan irreverzibilis folyamat, amelynek mozgását az okozza, hogy az emberek képesek megoldani a történelem által eléjük állított, s így időszerűvé vált problémákat. Drobnyickij szerint „a marxista történelemfelfogás... megköveteli, hogy a jövőre vonatkozó következtetéseket ne értékekre (eszményekre, a ‘kellő’ vagy a ‘legjobb’ fogalmára) alapozzuk, hanem csakis a tényekre, az objektív szükségszerűségekre, a megingathatatlan törvényekre. A marxizmus ellenez minden naiv moralizálást, amely a valóság hiteles elemzését felcseréli a kedvező, a kívánatos megválasztásával, a ‘jobb’ és ‘rosszabb’ mérlegelésével.”¹⁰⁵ Drobnyickij e mellett sem állítja,

hogy az értékelés felesleges a dolgok megítélésében, csak azt mondja, hogy ehhez nem kell értékelméletet konstruálnunk, értéképzetünket a tudománnyal kell megalapozni. Az érték szerinte az etikai és az esztétikai gondolkodás eredménye, és ez nem kerülhet a társadalmi-történelmi valóság megítélésében a tudományos nézőpont elé. A társadalmi élet egy sor kérdését csak azért sorolták egyesek az értékelmélet (az axiológia) körébe, mert úgy vélték, mintha ezek a kérdések tudományosan megválaszolhatatlanok lennének. Ugyanez történt a hagyománnyal is, noha a benne lévő tárgyakat és eszményeket nem valamilyen transzcendens eredetű érték emeli ki a tárgyak és gondolatok köréből, hanem társadalmi természetű, amit éppúgy nem lehet érzékelni, mintha természetfölöttiek lennének. A dolgokat társadalmi *jellegük teszi értékévé*, még akkor is, ha a társadalmiság az elsajátítás közben eltűnik az emberek szeme elől. Az értékek szemléletének különleges intuitív képessége sem más, mint „felhalmozott társadalmi tapasztalat”, „az érzékek nevelésének eredménye”.¹⁰⁶

Ha el is fogadható, hogy az érték az ember társadalmiságának eredménye, akkor arra is választ kell adni, hogy miért vált mégis lehetségessé az érték irracionális megítélése, és hogyan szorult háttérbe a társadalmi jellege. Erre Murányi Mihály válaszol az értékek születésének történelmi eredetét vizsgálva. Az emberi tevékenység célra irányuló jellegzetességéből kiindulva állapítja meg, hogy a célok „a tevékenység eredményét tükrözik vissza a tevékenység kezdetekor”.¹⁰⁷ A *célképzetek* azonban mindig a társadalmi tapasztalatok figyelembe vételével alakulnak ki az ősi közösségekben, s valójában „*társadalmi teljesítményátlagokat* tükröznék vissza”.¹⁰⁸ Ezek látszanak követendő mintáknak, és ezekkel magyarázható a tevékenység nagyfokú standardizáltsága. Ebben a folyamatban azonban nemcsak az elérendő cél és a megvalósítását lehetővé tevő cselekvési mód és eszköz válik értékévé, hanem a hozzájuk fűződő gondolkodás is a tevékenységet befolyásoló körülmények megismerésében, megértésében, az együttműködés eredményes módjának felismerésében is. Murányi utal arra, hogy az értéktudat kialakulásában döntő szerepe van a „*rend-rendetlenség*”, a „*jó-rossz*”, az „*igaz-hamis*” *értékpolaritásnak*, amely jelzi, hogy a kialakult standardok felszólító ereje ellenére is megmarad a választás lehetősége és a döntés kényszere az ember számára. Ezzel magyarázható, hogy a döntéssel mindig együtt jár az *értéktelen* (illetve a *kevésbé értékes*), és ez kifejezi, hogy „a kötelezőnek vélt cselekvési norma”, noha döntési sablonossága miatt látszólag biztonságot ígér, rejtve tartalmazza a tévedés lehetőségét is, ami veszélyezteti a problémák optimális megoldását. Ennek tulajdonítható Murányi szerint az az igény, hogy transzcendens erők segítségével egészítsék ki a normaként működő cselekvési szabályokat. Minthogy a szokások és előírások betartása nem mindig biztosítja a kudarc elkerülését, a gyakorlat rászorul a *tapasztalatok mágikus, vallásos kompenzálására*, a „világi” tevékenységnek a vallási tudattal történő megerősítésére. Ez egyúttal arra is magyarázatot ad, hogy *miért válik el a történelemben az anyagi tevékenységtől a szellemi*, s miért alakul ki később a közvetlen hasznosságtól elkülönülő értéktartomány.

Murányi lényegében ugyanazt mondja az értékről, mint Drobnyickij: az érték a társadalmi tevékenység eredménye. Hozzáteszi azonban, hogy a *társadalmi* „már legkezdetibb szinten is” *eszmeként tételeződik*, mert az egyéni tevékenységek eredményei csak megközelíthetik az átlagként létrejövő normát.¹⁰⁹ És bármekkora is a standardizáltság egy közösségben, a kudarc mindig fenyegethet, ezért szükséges a *szabályozó rendszer illuzórikus kiegészítése*, megerősítése. Ebben a mozzanatban a közösség a felelősséget a szabályozó rendszerről az egyének hibás magatartására háríthatja. Így a normák értéke mindinkább transzcendens eredetűvé és kétségsbe vonhatatlanná válik. A normák transzcendenssé válásával együtt be kell következnie a közösség életére kiható döntések vezetői kisajátításának, a hatalom szakrális mezbe öltöztetésének. Ez egyúttal azt hozza magával, hogy az egyéneknek nincs többé áttekintésük az együttműködés mechanizmusáról, annak lényeges összetevőiről. Murányi szerint ennek ellenére a *döntési szféra „elidegenedése”* mozgásba hozza a fejlődés dinamizmusát. A

társadalmi hatalom kisajátítása és szellemivé válása mögött ugyanis munkamegosztás alakul ki, a közösségi lét strukturáltságának fokozódása csökkenti a társadalmi rendszer kiegyenlítetttségét, „entrópiáját”. Csökkenti a korábbi tagolatlanabb struktúra tehetetlenségét, aktívabbá teszi a környezethez kapcsolódó viszonyt. Más szóval: a munkamegosztás fokozza a programcserét a közösség egyedei és csoportjai között, a magasabb szintű programcsere pedig *a hagyományos homeosztatisz (kiegyenlítődsre törekvő) szabályozás helyébe a negentrópiikus (az entrópiát tagadó, a kiegyenlítetttséget csökkentő) szabályozást kezdi állítani*.¹¹⁰ Ez oly mértékben érvényesül, ahogy az emberiség át mer térni a körülmények megváltoztatásával a stabilitás rendszeres megbontására, létének állandó fejlesztésére, ügyelve azonban arra is, hogy a stabilitás megtörése sohase jelentse a kiegyenlítetttség teljes elvetését, csak annak átrendezését. E probléma egyszersmind a történelmi fejlődés folyamatában a kontinuitás és diszkontinuitás ellentétének problémája is.

Murányi gondolatmenetének ez a része bizonyítja, hogy a döntési szféra elidegenedése és vele együtt az értéktudat kifejlődése történelmileg szükségszerű volt. Lényegében ez olvasható ki Lukács György fejtegetéseiből is. *„Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai mozzanatai”* c. tanulmányában hangsúlyozza, hogy a munka és az értéktételezés szükségszerűen együtt jár. Az emberi tudat ugyanis „szükségleteit, kielégítésük lehetőségeit kérdésekké általánosítja, és a kérdéseket kiváltó szükségletre adott válaszában tevékenységét közvetítésekkel alapozza meg és gazdagítja”.¹¹¹ A ‘közvetítések’ a munkában alkalmazott eszközök, kapcsolatok, módszerek, vagyis olyan mozzanatok, amelyek megmutatják, hogy az emberek csak segítségükkel tudnak válaszolni szükségleteikre. Ezek mind történelmi-társadalmi tapasztalatokat testesítenek meg, és ezért az ember képes meghaladni egyéni léte korlátait.

Az érték vonatkozásában Lukácsnak az a megállapítása, hogy „a munka teleologikus tételezésekből áll, amelyek mindenkor oksági sorokat hoznak működésbe”.¹¹² Egyszerűbben: a munka célkitűzések sorát tartalmazza, de ezeknek a megvalósítása mindig a dolgok közti oksági kapcsolatoktól függ. Nem lehet tehát a cél meghatározása és a célt követő cselekvés módja önkényes. Ha meg is fogalmazzuk az elérendő eszményi állapotot, a valóság ezt az elképzelést korrigálni fogja. Lukács nyomatékosan mutat rá arra, hogy ha a célra irányuló tételezést elszakítják a társadalmi létől, akkor „szükségessé válik” egy transzcendens szubjektum feltételezése, másrészt a természeti és a társadalmi mozgások célszerű fejlődésként való értelmezése. A munka célkitűző jellegével jár, hogy az embernek *alternatívák közt kell választania*, és úgy kell ezt megtennie, hogy elkerülje a téves döntést és a sikertelen cselekvést. Ez csak akkor lehetséges, ha megismeri tevékenysége feltételeit, előre látja a következményeit. Így válhat a munka terméke reálisan létező tulajdonságok összességévé, és így töltheti be a társadalmi szerepét. Lukács erre a gondolatmenetre építi, hogy „a számunkra valóság igazi tárgyivá válása az egyedüli folyamat, amelyben reális értékek keletkezhetnek”.¹¹³ Az értékek eszerint a cél megvalósításának folyamatában a szubjektív elképzelés és az objektív természeti és társadalmi elem egysége. A követelmény pedig ebben az átalakulásban és egységesülésben a társadalmi célok által meghatározott magatartásmódot jelenti. Ám azt is el kell ismerni, hogy soha senki sem képes tevékenysége valamennyi feltételét és következményét áttekinteni és megérteni. Ebből következik, hogy állandóan tökéletesíteni kell a munkát és a hozzá kapcsolódó megismerést, ami azonban csak a tapasztalatokat követően, *utólagos* lehet. (Ezt nevezi Lukács „post festum” jellegűnek.) Másrészt e tökéletesedési folyamat végtelensége felébreszti egy transzcendens valóság élményét is, amelynek ismeretlen hatalmait „az ember megkísérli valamiképpen magára nézve kedvezően hangolni”.¹¹⁴ Így a munka nemcsak mindenféle emberi tevékenység modellje, de a valóság isteni (szellemi) teremtésének mintaképe is. Ez egyrészt a teljesség megismerhetetlenségéből fakadó és a kiegyenlített kereső emberi magatartás eredménye, másrészt annak a következménye, hogy a munkához tapadó megismerés differenciálódó és specializált tevékenységet kiváltó

szellemi formái a fejlődés során önállósulnak, és azt a látszatot keltik, mintha semmi közük sem lenne a gyakorlati munkatevékenységhez, tisztán a szellemi aktivitásból származnának.

Lukács az ideológia eredeti funkcióját abban látja, hogy a munka megosztásában elkülönülő embereket együttműködésre készítse, ennek érdekében a társadalmat átfogó célokat megfogalmazza, és azokat indokolja. S minthogy a célok és oksági következményeik a fejlődés közben mindinkább eltérnek egymástól, megnő az ideológia szerepe a társadalmi koordinációban és a történelmi-társadalmi eredményeket őrző „nembeliség” fenntartásában és fejlesztésében. Itt Lukács az ideológia és általában a szellemi kultúra létszerű alapjait és társadalmi szerepét határozza meg. E példa azonban mindegyik értékre átvihető: az érték szerinte a természetinek a tudatossággal társadalmivá és emberi szükségletek szolgálatára alkalmassá tett mása. Ám annak ellenére, hogy ez Lukácsnál a szellemi objektivációkra is érvényes, megállapítható, hogy az érték lényegében a munkatevékenység és a társadalmi együttélés szabályozásának körén belül marad. Nem táruul fel tehát teljességében az érték és a kultúra kapcsolata.

Közvetlenebbül jelenik meg ez a kapcsolat Heller Ágnes 1970-es tanulmányában, noha itt ő sem használja a kultúra fogalmát. Az értékek közt azonban jelentős helyet ad a „nembeliséget” hordozó szellemi objektivációknak. Megállapítja, hogy az érték az emberiség történelmében *alapvető társadalomontológiai kategória*, más fogalmakból (az érdekből, a szükségletekből) le nem vezethető. Szerinte az érték a gazdagsággal azonosítható, mégpedig abban az értelemben, hogy *a gazdagság „a nembeli lényegi erők sokoldalú kibontakozása”*, és ez az egyének számára elsajátítható.¹¹⁵ Az emberek ebben a folyamatban (az elsajátításban és az alkalmazásban) saját lehetőségeiket bontakoztathatják ki.

Heller az értékválasztásban jelöli meg az individualizálódás legjellemzőbb feltételét. Ebben az egyén viszonyul a nembeli objektivációkhoz, saját helyzetéből értelmezi, értékeli ezeket, úgy, hogy a viszonyulásban ellentétek csapnak össze. „A civilizáció kialakulása előtt a szokás-normák feltétlenül szabályozták az egyedek viselkedését, és ezen belül értékválasztásaikat is. A közösség normáin túllépő, privát értékválasztás nem létezett. Az osztálytársadalmak kialakulása... megváltoztatta ezt a szituációt”.¹¹⁶ Kialakult az értékek hierarchiája, a mindennapi gyakorlat már nem közvetítette egyértelműen a kíváncs magatartást és tevékenységformákat. Az egyének választania kellett a lehetséges változatok közül, és ebben a korra jellemző és az adott közösségben uralkodóvá vált értékpreferenciák segíthették, amelyek általában az ideálisnak tartott objektivációk felé mutattak. A ‘nembeliséget’ ugyan a ‘*magánvaló nembeli objektivációk*’ (a tárgyak, a szokások, a nyelv) hordozzák, de ezek nembeli volta gyakran nem tudatosul, míg a ‘*magáértvaló nembeli objektivációk*’ (a művészet, a filozófia, a tudomány) csak közvetve tudnak útmutatást adni a mindennapi élet problémáihoz. A partikularitás (a mindennapiság közvetlenségében megrekedt életforma) és a nembeliség elkülönülésével nélkülözhetetlenné válik az értékorientáció, mert ez vezeti az embernek a világban való tájékozódását „a természeti korlátok visszaszorításával háttérbe kerülő biológiai ösztönök” helyett.

Itt Heller azt tekinti értéknek, „amire orientációs kategóriáinkat a társadalmi szabályozottságra, normákra vonatkoztatva általánosítással alkalmazhatjuk”.¹¹⁷ E vonatkozásban két integrációnak van általános érvénye: a *közösségnek*, de csak akkor, ha annak az értékét „magát a nembeli lényegét konstituálják”. A másik az *emberiség* és annak a történelmi fejlődése. Egyébként „minden létezőnek lehet értéktartalma”, de csak „akkor funkcionál értékkeppen, ha olyan választás irányul rá, amely általánosítható (általánosított) s vagy társadalmilag szabályozott, normatív, vagy pedig ilyen társadalmi szabályozottsághoz, normához való viszonyt fejez ki. Ezekre a dolgokra, viszonyokra, cselekedetekre, intézményekre

stb. alkalmazzuk az értékorientációs kategóriákat... s így értékviszonyba lépnek, speciális jelentést nyernek az emberi praxis szempontjából; ugyanis azt, hogy preferálandók”.¹¹⁸

Heller háromféle értéket különböztet meg: a *javak* értékét, a *tiszta* értéket (ilyen az erkölcs) és a *személyiségérték*et. A javaknál alapvető értéknek számít, ami az életfolyamat fenntartására irányul. Innen nézve „a magáértvaló nembeli objektívációk” kevésbé jelentősnek látszanak, ezért kifejezik az emberek nembeli létének elidegenedését. Mennél inkább közelednek azonban az alapvető értékek és a magáértvaló nembeli objektívációk egymáshoz, annál inkább lesz az elidegenedettség csökkenő mértékű.¹¹⁹ Ehhez viszont szükség van a tiszta érték és a személyiségérték preferálására, a létfenntartáshoz képest magasabbra értékelésére. A személyiségérték akkor teljesedik ki, ha *tudatos* (képes felülemelkedni partikularitásán), *társadalmasodott* („képes közvetlenül a magáértvaló nembeliséget intencionálni”), *univerzális* (szükségletei, érzelmei, tevékenységtípusai, képességei vonatkozásában) és *szabad* (képes az önmegvalósításra).¹²⁰

Józsa Péter ugyancsak hangsúlyozza az értékek orientációs szerepét. Ennek bizonyosságául fogalmazza meg, hogy „az emberek viselkedését... nem közvetlenül határozzák meg létfeltételeik, érdekeik, hanem kultúrájuk közvetítésével”. A kultúra ebben az összefüggésben „jelenti mindazon ismeretek, értékek, reflexek, szellemi és érzelmi beidegződések, viselkedési modellek és sémák, szokások és hiedelmek összességét, amelyeket a személyiség az őt felnevelő közegben, a szocializáció folyamán... magába szív”.¹²¹ Az, hogy egy társadalom tagjai hogyan reagálnak a körülményeikben lezajló változásokra, nagymértékben függ a kultúrájuktól. A hagyományoktól vezérelt régebbi társadalmakban az egyének ismerték a viselkedésüket szabályozó előírásokat, a modern társadalmakban a normák gyakori változása miatt ez sokkal nehezebb. Ezért a kultúra már azt a képességet is jelenti, amely lehetővé teszi az alakuló viszonyok közti eligazodást és hatékony cselekvést. A képesség megszerzéséhez az *értékek bensővé tétele* (interiorizációja) szükséges. Ebből következik, hogy az egyén kulturáltságának feltétele az aktív viszonyulás a társadalomban működő kultúrához.

Józsa részletesen fejti ki a kultúra szerkezeti tagolódását. Elsőként megemlíti „*konstitutív dimenzióját*” (a szerkezetét alkotó kiterjedését), amit négy részre oszt. Az első tartalmazza az adott társadalom tárgyi tudását, tapasztalatát, a dolgokkal bántni tudását, környezetének megértését. A másodikhoz sorolja a gyakorlati tudás átadását a kommunikációval. A harmadiknál említi e tudás alkalmazását a szokások, hagyományok keretei között, a hozzájuk kapcsolódó ismereteket és eszméket. A negyedikben található az, hogy a kultúra felsorolt elemeinek mi a jelentése, azaz mire valók.

A kultúra Józsa szerint az *aktivitás* szempontjából is tagolható. Elkülöníthetők a különböző tevékenységformák, a hozzájuk kapcsolódó ismeretek és állásfoglalások. E rétegek mindegyikében megtalálhatók a konstitutív dimenzió elemei. Végül Józsa értelmezi a kultúrát *fenomenológiai* (a jelenségeket sajátosságaikkal leíró) szempontból is. Eszerint a kultúra megjelenik a társadalom anyagi termelő munkájában, társadalmi szervezetében és ideologikus szférájában (szellemi kultúrájában). Az első alapján fejlődik ki az emberek szakmai képzettsége, a másik kettő alapozza meg „a társadalom általános műveltségét”.¹²² E három réteg azonban a munkamegosztással meghatározott mértékben van jelen az egyének kultúrájában.

A kultúra fogalmát Józsa tágran értelmezi, az emberi élet egészére kiterjesztve. *Vitányi* Iván hasonlóképp jár el, amikor megállapítja, hogy „a kultúra részben dolgokból... részben e dolgokkal kapcsolatos tevékenységekből áll, mindig egyszerre mindkettőből”. A kultúra „az ember azon társadalmi (‘nembeli’) tevékenységének eredménye, amelynek során a természet elemberiesíti, önmagát pedig eltárgyasítja; kialakítja tehát a maga sajátos emberi világát”.¹²³ A tevékenység tárgyiasult eredményei képezik azután az anyagi kultúrát, a társas

érintkezés kultúráját és a szellemi kultúrát. Kérdéses azonban a társadalom és a kultúra kapcsolata. Ha a természet emberivé tételét nézzük, a kultúra tág fogalmához jutunk, s az a látszat, mintha e két fogalom azonos lenne. Ha viszont a kultúrát szokásosan a szellemi tevékenységre szűkítjük, a kultúra a társadalmi gyakorlat részeként jelenik meg. Vitányi erről a következő magyarázatot adja: „A kulturális és társadalmi jelenségek egyedi szétválasztása valóban nem is lehetséges, minden társadalmi jelenségnek és tevékenységnek van egy kulturális vonatkozása, de nem minden társadalmi jelenség tartozik egyben bele a kultúra fogalmába. *A kultúra tehát a társadalom egy aspektusa*, de nem egyenlő a társadalommal... Társadalomról beszélünk, ha az egyéneket és közösségeket egyesítő szociális rendszert a benne kialakult társadalmi viszonyok szempontjából közelítjük meg, kultúráról, ha az e viszonyokat szabályozó eszközök funkcionálását nézzük. Nem közvetlenül kulturális tevékenység tehát az anyagi javak termelése és fogyasztása... vagy a társadalmi viszonyok megtartására, illetve megváltoztatására irányuló cselekvés, de mindkettőnek van egy kulturális oldala: ahogy a cipőt készítik, ahogy a társadalmi tettet végrehajtják. A termelés és a társadalmi élet szférájában tehát nem az egyes objektivációknak a létrehozása maga a kultúra... hanem a termelés, *a cselekvés módja*, vagyis az objektivációkhoz való viszony”.¹²⁴ A társadalom és a kultúra szokásos értelmezésével szemben, amelyben a társadalmi lét az egész, a kultúra pedig része annak, itt a két fogalom azonos nagyságrendű, és összetartozó voltukban minden tevékenységnek más-más a nézőpontja.

Ennek ellenére Vitányi azt is figyelembe veszi, hogy a tág kultúra-fogalom indokoltsága mellett a köznapai szóhasználat a fogalmat következetesen mégis leszűkítve alkalmazza, néha a szellemi kultúra egészére, máskor viszont a művészetekre korlátozva. Vitányi szerint ez mégsem tévedés, mert „a kultúra működését valóban a szellemi kultúra oldaláról lehet csak helyesen értelmezni”. A szellemi termelés ugyanis a társadalmi rendszer *„legnagyobb helyzeti energiával rendelkező csúcsa”*.¹²⁵ Állításának bizonyítására megemlíti, hogy a szellemi tevékenység eredményei „az embernek a jelszerű objektivációkhoz való viszonyát fejezik ki”, és ez megjelenik az anyagi termelés eredményeiben és a társas kapcsolatokat szabályozó normákban is. Ráadásul „nemcsak a jel cseréjét foglalja magában, de a megalkotását, elsajátítását, hatását is”.¹²⁶ A szűkebb kultúra-fogalom ezért bizonyos fokig mégis teljesebb a kultúra más területeinél.

A szűkebb és teljesebb kultúra-felfogás összevetéséhez Vitányi elemzi a szellemi kultúra értékeinek viszonyát az anyagi termelésben létrejövő használati értékekkel és a gazdaságot meghatározó csereértékekkel. A *használati értékek* a javak „minémősége” alapján különülnek el egymástól, a *csereértékek* pedig a javakban megtestesülő munka „mennyisége” alapján. A *szellemi értékekben* viszont a minéműség és a mennyiség szintézisbe kerül, és ezt a „*minőség*” kategóriájával lehet kifejezni. Már ez is jelzi, hogy ezek az értékek magasabb szintűek. Ha még azt is figyelembe vesszük, hogy a minőség megjelenhet a használati értékekben és a csereértékekben is, azaz visszahat rájuk, akkor még inkább világossá válhat, hogy mivel bizonyítható a szellemi kultúra kitüntetett szerepe az emberi tevékenységek rendszerében. Az a tény viszont, hogy a történelemben e jelentőség csak fokozatosan válik nyilvánvalóvá, és a szellemi termelés értékei sokáig haszontalannak látszanak, *az emberiség nembeliségének* (történelmi-társadalmi meghatározottságának) *elidegenedésével* magyarázható. Csak az elidegenedést megszüntető társadalmi viszonyokkal válhatnak elsődleges jelentőségűvé a szellemi kultúra értékei, a csereérték mennyiséggelví igényével szemben az értékek minőségét téve általános érvényűvé. Ehhez viszont az kell, hogy a szellemi kultúra a megismerés, az erkölcs és az esztétikum vonatkozásában átjárja a társadalmi gyakorlat egészét, megszűnjék az elkülönültsége, öncélúsága. Ez nem feloldódás a praxis világában, hanem kiterjedés rája, elsősorban az *autonóm* (önálló) és *kreatív* (alkotó) tevékenység formájában.

A művészet értéké válásának folyamatát Vitányi egyrészt a gazdaság és kultúra kapcsolatának történelmi változásában, másrészt a folklorisztikus művészet és az autonóm művészet elválásában mutatja be. Ahogy a használati érték uralmát a csereérték uralma váltotta fel a gazdaságban, úgy a művészet is szakított a primitív művészre és a népművészetre jellemző rögzítetlenséggel és változtathatósággal. Ezzel együtt vált egyéni, eredeti alkotássá és szakszerűen kidolgozottá, úgy, hogy alkotója a művet már nevével láthatta el, és tulajdonaként el is adhatta. A művészet „áruvá válásához” vevők is kellettek, s kellett ehhez a munkamegosztásnak az a foka, amely lehetővé tette egy önálló művésztér kialakulását. A művészet értéké váló megjelenéséhez szükség volt továbbá az alkotó és befogadó réteg elválására, a termelés és fogyasztás elkülönülésére. Vitányi szerint ez tette lehetővé, hogy a művészeti értékben is jelen legyen a használati és csereérték, noha a lényege ezeken túl mutatkozik meg. A művészeti és a gazdasági érték közti különbség abban fogalmazható meg, hogy a művészetben az „áru”, vagyis a mű, „nem semmisül meg a fogyasztásban, éppen ellenkezőleg újra- és újratermelődik”.¹²⁷ Az újratermelődés azonban csak akkor történik meg, ha a befogadó képes átélni és újraalkotni a művet önmagában, ezért az alkotás csak potenciális érték a társadalom számára. Az alkotó jellegű befogadás nélkül a mű értéke nem válhat társadalmilag hatóerővé, és az egyénre sem fejthet ki fejlesztő hatást.

A fejlődés szintjeit konkretizálva a megismerés értékeinél Vitányi szembesíti a vélekedést és a hiedelmet a tudással és meggyőződéssel, a magasabb szintű szellemi tevékenység fokozataival. Az erkölcs vonatkozásában a közösségi törvényhez való alkalmazkodást a morál tudatos vállalásával. Az esztétikum területén pedig az úgynevezett heteronóm (idegen törvényeknek alávetett) szórakoztatást a művészi alkotás autonómiájával, öntörvényűségével. Jelzi ezzel a szellemi kultúrán belül szükséges átalakulást, megjegyezve azonban, hogy a jövőben a történelem alakulásának kell eldöntenie, felváltja-e a csereértékre épülő kultúrát a minőségelvű.

Jegyzetek

¹ Rickert, H.: A filozófia alapproblémái. Európa Könyvkiadó, 1987. 212.

² Uo. 217-218.

³ Gehlen, A.: Az ember. Természete és helye a világban. Gondolat Kiadó, 1976. 26.

⁴ Uo. 38, 41.

⁵ Uo. 32.

⁶ Uo. 41.

⁷ Uo. 38.

⁸ Uo. 49-50

⁹ Uo. 51.

¹⁰ Uo. 52-53.

¹¹ Uo. 115, 117-118.

¹² Uo. 112.

¹³ Uo. 90.

¹⁴ Uo. 62.

¹⁵ Uo. 67.

¹⁶ Uo. 68.

¹⁷ Uo. 279.

¹⁸ Uo. 287-288.

- ¹⁹ Uo. 290.
- ²⁰ Uo. 291.
- ²¹ Uo. 293.
- ²² Uo. 294.
- ²³ Uo. 336.
- ²⁴ Uo. 338-339.
- ²⁵ Uo. 338.
- ²⁶ Nyíri T.: Az ember a világban. Szt. István társulat, 1981, 8.
- ²⁷ Uo. 17.
- ²⁸ Uo. 32.
- ²⁹ Uo. 35.
- ³⁰ Uo. 45.
- ³¹ Uo. 46.
- ³² Uo. 48.
- ³³ Uo. 94.
- ³⁴ Uo. 96.
- ³⁵ Uo. 102.
- ³⁶ Uo. 109.
- ³⁷ Teilhard de Chardin, P.: Az emberi jelenség. Gondolat Kiadó, 1980. 302.
- ³⁸ Uo. 336.
- ³⁹ Uo. 215.
- ⁴⁰ Uo. 330.
- ⁴¹ Uo. 322, 331
- ⁴² Maritain, J.: Az igazi humanizmus. Szt. István Társulat, 1996. 13.
- ⁴³ Uo. 14.
- ⁴⁴ Uo. 21.
- ⁴⁵ Uo. 32.
- ⁴⁶ Uo.
- ⁴⁷ Uo.
- ⁴⁸ Uo.
- ⁴⁹ Uo.
- ⁵⁰ Uo.
- ⁵¹ Ervin G.: Kultúra és emberiség. Jelenkor kiadó, Esztergom. 1943. 41.
- ⁵² Uo. 43.
- ⁴⁴ Uo. 95.
- ⁴⁵ Joós E.: Isten és Lét. Psll/West kiadó, 1961. 51
- ⁴⁶ Uo. 52.
- ⁴⁷ Uo. 58.
- ⁴⁸ Uo. 59.
- ⁴⁹ Uo. 54.
- ⁵⁰ Uo. 61.
- ⁵¹ Uo. 9.

- ⁵² Uo. 163.
- ⁵³ Márkus Gy.: Kultúra és modernitás. T-Twins, Lukács Archívum. 1992. 143-144.
- ⁵⁴ Marx, K.: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth Könyvkiadó, 1977. 102.
- ⁵⁵ Uo. 144.
- ⁵⁶ Uo. 138.
- ⁵⁷ Uo. 131.
- ⁵⁸ Uo. 145.
- ⁵⁹ Uo. 129.
- ⁶⁰ Uo. 130.
- ⁶¹ Gramsci, A.: Marxizmus, kultúra, művészet. Kossuth Könyvkiadó, 1965. 49.
- ⁶² Uo. 50.
- ⁶³ Uo.
- ⁶⁴ Marx, K. – Engels, F.: Művei, 3. k. Kossuth Könyvkiadó, é.n. 7.
- ⁶⁵ Forrásmunkák a kultúra elméletéből. I. k. Szerk.. Maróti A. Tankönyvkiadó, 1975. 248.
- ⁶⁶ Uo. 249
- ⁶⁷ Uo. 250.
- ⁶⁸ Uo. 251.
- ⁶⁹ Uo. 252.
- ⁷⁰ Uo.
- ⁷¹ Uo. 253-254.
- ⁷² Uo. 254.
- ⁷³ Uo. 256.
- ⁷⁴ Uo. 259.
- ⁷⁵ Uo. 261.
- ⁷⁶ Uo.
- ⁷⁷ Uo. 310.
- ⁷⁸ Uo.
- ⁷⁹ Uo. 311.
- ⁸⁰ Ágh A.: Tudományos-technikai forradalom és művelődés. Magvető Kiadó, 1977. 290.
- ⁸¹ Uo. 299.
- ⁸² Uo. 300.
- ⁸³ Uo. 304-305.
- ⁸⁴ Uo. 326.
- ⁸⁵ Uo. 342-343.
- ⁸⁶ Uo. 346-347.
- ⁸⁷ Uo. 360-361.
- ⁸⁸ Uo. 391.
- ⁸⁹ Markarjan, E. Sz.: A marxista kultúraelmélet alapvonalai. Kossuth Könyvkiadó, 1971. 27-30, 57.
- ⁹⁰ Uo. 71.
- ⁹¹ Uo. 41.
- ⁹² Uo. 55-56.
- ⁹³ Uo. 11.

- ⁹⁴ Uo. 86, 95.
- ⁹⁵ Forrásmunkák a kultúra elméletéből. I. k. Id. kiadás. 263-266.
- ⁹⁶ Drobnickij, O. G. : A szellemi értékek világa. Kossuth Könyvkiadó, 1970. 160.
- ⁹⁷ Uo. 237.
- ⁹⁸ Murányi M.: Vallás és illúziók. Kossuth Könyvkiadó, 1974. 56.
- ⁹⁹ Uo. 57.
- ¹⁰⁰ Uo. 64.
- ¹⁰¹ Uo. 72.
- ¹⁰² Lukács Gy.: Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai mozzanatai. Magyar Filozófiai Szemle. 1969. 5. 733.
- ¹⁰³ Uo. 734.
- ¹⁰⁴ Uo. 735.
- ¹⁰⁵ Uo. 735-736.
- ¹⁰⁶ Heller Á.: Hipotézis egy marxista értékelméletéhez. Magyar Filozófiai Szemle. 1970. 5. 771.
- ¹⁰⁷ Uo. 777.
- ¹⁰⁸ Uo. 782.
- ¹⁰⁹ Uo. 787.
- ¹¹⁰ Uo. 790.
- ¹¹¹ Heller Á.: Hipotézis egy marxista értékelméletéhez. Magyar Filozófiai Szemle, 1970. 6. 1051.
- ¹¹² Józsa P.: Kód – kultúra – kommunikáció. Népművelési Propaganda Iroda, é.n.
- ¹¹³ Uo. 53-57.
- ¹¹⁴ Vitányi I.: Társadalom, kultúra, szociológia. Kossuth Könyvkiadó, 1981. 81.
- ¹¹⁵ Uo. 84-85.
- ¹¹⁶ Uo. 203.
- ¹¹⁷ Uo. 89.
- ¹¹⁸ Uo. 190-192.

A modern kor bírálata és a posztmodern kultúra-felfogás

Terjed az a vélemény, hogy a 17.-18. századdal kezdődő korszak a 20. század végén lezárult, és egy teljesen új korszak váltja fel. A leggyakoribb értelmezése ennek az, hogy az ipari társadalom helyébe az *információs társadalom* lép, amelyben a gazdaság átalakulása az információ-áradatban való eligazodás függvénye lesz. Ezt részben könnyíti az elektronikus technika (a számítógép), de nehezíti is, hiszen a hozzáférhetőség még nem jelenti a szükséges információk megfelelő kiválasztását, megértését és eredményes felhasználását. Ehhez újfajta tudás kell. Ezért nevezik egyesek az új korszakot *tudásalapú társadalom*nak, jelezve, hogy a munka világában fokozódik az új körülményekhez rugalmasan alkalmazkodni képes magatartás és tudás követelménye. Ezek az előrejelzések általában megmaradnak a gazdasági élet keretei között, bár hangoztatják, hogy a változás kiterjed a társadalmi gyakorlat csaknem mindegyik területére. Ezzel együtt szólnak a változásoknak az országhatárokat túllépő hatásáról, a globalizációról, ami tovább erősíti a népek közti kölcsönhatásokat, szükségessé téve a nemzetközi információcserét és együttműködést. A korszakváltás értelmezői azonban ritkán szólnak arról, hogy az átalakulás mennyiben változtatja meg a modern kor világképét, mi az, ami abból idejét múlta, s mi az, ami belőle tovább élhet, esetleg módosult formában. Így arról is viszonylag kevés megállapítás születik, hogy mi lesz a kultúra sorsa a jövőben. Erre már csak azért is válaszolni kellene, mert a modernitás magát „a kultúra társadalmának” nevezte¹, abban a szilárd meggyőződésben, hogy a kultúra a modern korral együtt válik önállóvá, a társadalmi lét autonóm szférájává. És ebben a helyzetében az a rendeltetése, hogy az emberek minél nagyobb részét tegye kulturáltabbá, életmódjában, viselkedésében és gondolkodásában egyaránt. Ahhoz, hogy ezt a várakozást és annak megvalósulását reálisan értelmezni tudjuk, fel kell idéznünk a modern kor kezdetén jelentkező elképzeléseket, és meg kell vizsgálnunk, mennyire igazolódtak ezek később, a korszak változásaiban.

A modern kultúra ellentmondásai

A modern kor hirdetői úgy vélték, a vallás nem ad kielégítő választ az emberi élet gyakorlati problémáira, ezért szükség van az értelem kiművelésére, amellyel a gyakorlati élet ésszerűen alakítható, eredményességében javítható. Az értelem fejlesztését a kötelezővé tett iskolai oktatás biztosíthatja, amely megismerteti a fiatalokkal a tudományok alapvető eredményeit. Az uralkodóvá váló racionális gondolkodásban azután a matematika és a természetelvű szemlélet válhat általánossá, ami egyrészt megalapozza a munkában szükséges gyakorlati tudást, másrészt elfogadtathatja a gazdaság nyereséget ígérő orientációját. A társadalmi lét szabadsága a gazdasági vállalkozásokban és a közélettől elváló magánéletben biztosítható. A közügyekben szükséges döntések választott képviselőkre és azok politikai pártjaira bízhatók, ez azután lehetővé teszi a többség érdekeinek érvényesítését. Emellett hivatali formában meg kell szervezni a szakosított közigazgatást, amelynek az intézményei és szervezetei a közügyek szolgálatára hivatottak. Ha a közügyek intézésében az állampolgárok nem is vesznek részt, biztosítani kell számukra a vélemények nyilvánosságát, ez egyrészt a társadalom civil szervezeteiben, másrészt a sajtótermékekben jelenhet meg. Ez egyúttal a nézetek szembesítésére is lehetőséget kínál, és kialakítja a közvéleményt. A vélemények szabad kinyilvánításának terepe lehet az irodalmi, művészeti élet is, valamint a tudományos kutatás szabadsága. A kulturális javak széleskörű terjesztése a kultúra közvetítését vállaló intézményekre hárul, s ez hozzájárulhat a műveltségi szint emelkedéséhez. E feltételeknek köszönhetően javulhat az életszínvonal, megszüntethető a szegénység és a tudatlanság, és az általános javulás az

erkölcsben is meg kell, hogy mutatkozzék, a művelt emberek társadalmában a bűnözésnek is meg kell szűnnie.

Az optimista várakozások csak részben valósultak meg, és a változások okozta új ellentmondások csalódást váltottak ki. A modern kor pozitívumaival szembeni kételkedés a 20. század elején a szellemi kultúrában már érezhetővé vált, amit tovább mélyített a két világháború és a gyűlölet éleződése a különböző népek és az ideológiai-politikai irányzatok között. A várakozásokat azonban nemcsak ezek a jelenségek cáfolták. Felismerhetővé vált, hogy a racionális gondolkodás alkalmas ugyan a jelenségek elemzésére, de sokszor képtelen értelmezni az egymással összefüggésbe hozható dolgokat, és bizonytalan azok szintézisében. Egyre többen kezdtek panaszkodni *a lét töredezettségére*, a korábbi egységtudat szétesése miatt. A racionalizmussal együtt járó mennyiségi szemlélet alkalmatlannak bizonyult a *minőség* meghatározására, és ezt azzal próbálta kiegyenlíteni, hogy elfogadta a minőség viszonylagosságát. A sokszor ellentétes értékítéletek kibékíthetetlen nézeteltéréseket szültek. A racionalizmust követő pozitívizmus csak a tényekről volt hajlandó tudomást venni, azok eszmei alapjairól nem volt mondanivalója. A pozitivista tudományos gondolkodással rokon naturalista irodalom és művészet unalmas, leltárszerű felsorolást adott a valóságról, lemondva arról, hogy megkülönböztesse a lényeges és lényegtelen elemeket. Ezzel lemondott arról is, hogy a művek jelentsenek valamit.

A társadalom életének racionális megszervezése a közigazgatásban gördülékenyebbé és szakszerűbbé tette ugyan az ügyintézkést, de túlzott mértékű bürokráciát idézett elő, s ezzel feleslegesen hosszabbította meg a hivatalos eljárások idejét, és szaporította a velük összefüggő teendőket. A „szabad” választások alapján kiépülő politikai képviseleti rendszerről bebizonyosodott, hogy gyakran képtelen az általános érdekek szolgálatára, ehelyett akarva-akaratlan érdekcsoportok befolyása alá került. A hatalmat megválasztók viszont illetéktelenek maradtak a sorsukat befolyásoló döntésekben, arról nem is szólva, hogy többnyire nem ismerték azokat, akikre szavazatukkal rábízták az ügyeik képviseletét. Ennek eredménye az lett, hogy a bizalmukkal hatalmi helyzetbe hozott képviselők sokszor éppenséggel a megbízóik érdekeivel szemben hoztak döntéseket. A szabad vállalkozásra építő gazdaság ugyan képes lett a lakosság megfelelő ellátására, de nem tudta megszüntetni az ismétlődő válságokat, a pénz romlását, értékvesztését, s a nagy vagyoni különbségeket, a szegénységet, a munkanélküliséget.

Az általánossá váló közoktatás csaknem teljesen felszámolta az írástudatlanságot, és a kötelező tanulmányi idő emelésével fokozta az iskolázottság szintjét, de paradox módon ahhoz is hozzájárult, hogy a funkcionális analfabetizmus formájában újabb műveletlenséget idézzon elő, az iskolai végzettség mennyiségi növekedése pedig a műveltség minőségének csökkenésével járt. A tömegkommunikáció eszközei és a kultúraközvetítő intézmények ugyan széles körben tették hozzáférhetővé a kultúrát, de tömeghatásukban mindinkább érvényesült az üzleti érdek, ami gyakorlatilag az alacsony műveltségi szint kritikátlan kiszolgálásával párosult. A népszerűséget kereső tömegkultúrában azután a kultúra megszabadult eredeti rendeltetésétől, hogy fokozza az emberek tájékozottságát, fejlessze képességeiket. A kommercializálódás feleslegessé tette azt is, hogy feltárja az emberi élet problémáit, és segítse e problémák megoldását. A sematikus ábrázolás, a szabványosított gondolkodás inkább tompította az érzékeket, leszoktatott a mélyebb gondolkodásról, és arra készítette az embereket, hogy megelégedjenek a valóság felületes tudomásul vételével, a közéleti problémáik megoldásában önmagukat illetéktelennek tartsák.

Nem véletlen, hogy e jelenségek hatására a kultúra filozófiájában szaporodtak azok a megállapítások, amelyek a kultúra hanyatlásáról, sőt egyesek szerint a kultúra haláláról és egy új barbárság kialakulásáról szóltak. Már a 20. század elején Georg Simmel a kultúra „tragédiá-

járól” írt. Igaz, hogy a pesszimizmusát kiváltó ellentét még a művészi tartalom és forma, az objektív és szubjektív kultúra között jelent meg. Nem sokkal később azonban Oswald Spengler már a kultúra elhalását jósolta meg a 20. század végére, az eldologiasodás okát pedig a technikai civilizáció terjedésében ismerte fel. Ortega y Gasset a demokratizálás ürügyén jólétet követelő tömegemberben jelölte meg a válság okozóját. Abban a típusban, amely beleszól a politikába és a szellemi életbe, anélkül, hogy ehhez felkészültsége lenne. „Szellemi bezárultságára” jellemző, hogy nem hajlandó másokat meghallgatni, más véleményt elfogadni. Önállóan azonban nem tud gondolkodni, önhittén mégis véleményt formál. Közhelyeket hangoztat, és meg van győződve arról, hogy neki mindig igaza van. „Halálosan gyűlöl mindent, ami rajta kívül áll”.² A „közönségesség” jogát hirdeti. Jól akar élni, de ezt munka nélkül akarja elérni, mert számára az élet célja a dolgok megszerzése. Úgy véli, a jólét jár neki, mint a levegő.

Amikor Huizinga *„A holnap árnyékában”* c. könyvében a kor kulturális bajait fogalmazza meg, a régi dolgok megvetésében és az új dolgok kritikátlan hajszolásában látja a hanyatlás tüneteit. Összefüggést fedez föl az erkölcsi alapra épülő kultúra iránti érdeklődés csökkenése és a társadalom megosztottsága között. A kultúra lényeges sajátossága integráló szerepe, a relativizmus erősödésével ennek szükségszerűen gyengülnie kell. A relativista szemlélet magával hozza a gondolkodás felületességét, az ítélőerő gyengülését, a felelősség elhárítását. Ennek következménye, hogy szaporodnak a felelőtlen tömegvállalkozások. Ez „olyan kulturális folyamat, amelyben az elért magas értékű szellemi helyzetet elburjánozza és elfojtja az alacsonyabb tartalmú elem”. Az embert „az egyeditől a tömegeshez utalják”. S ez nem más, mint barbarizálódás, a gondolkodás világossága helyett mágia és fantasztikum terjed, ahol „a mítosz kiszorítja helyéből a logoszt”.³

Mintha ugyanezt a gondolatot folytatná Hamvas Béla *„A láthatatlan történet”* c. könyvében: „Az egyén tudatos tevékenységének helyébe a tömeg tudattalan tevékenysége lépett... 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 egész emberi lét elhomályosul és elsüllyed. Az egyéni és világos gondolkodás és tevékenység elkezd a tömeg zavaros, tudattalan tevékenységétől függeni. Ami egyszerű és értelmes, az függ a vaktól és zavarostól. A magasabb függ az alacsonyabbtól. Fordított helyzet támad... S a következményei beláthatatlanok”. „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 legalsó vonalra szállítja le, a vallásból babonát csinál, az istenekből bálványt, a világos és józan gondolat helyét zavaros mítosz... foglalja el”.⁴ Ezek a panaszok a 20. század 40-es éveinek elején születtek, ezért feltételezhető, hogy a történelmi változásokkal együtt járó ellentmondások szülöttei. Ugyanez mondható el Spengler és Ortega megállapításaira is, amelyek évtizedekkel korábban jelentek meg könyvalakban. A válságtünetek magyarázatában azonban vitatható az érvelésük. Spengler a hűbéri társadalomban jelöli meg a kultúra virágzását, ezzel szemben a technika fejlesztésében, a városiasodásban, a pénzgazdálkodásban csak romlást lát. Ortega a tömegember megvetésével mintha a demokráciát is elvetné, Hamvas pedig az emberi lét általános hanyatlását fedezi fel a modern kor jelenségeiben. Kérdéses, hogy írásaikban valóban a modern kor csökkenő értéke, életképtelensége jelenik-e meg, vagy pusztán arról van szó, hogy a történelemben minden lényeges változás kiváltja egyesek aggodalmát, akik inkább a negatívumokat tartják jellemzőnek, a haladást pedig elvethetőnek?

A „frankfurti iskola” képviselőinek társadalomkritikája

A modern kor bírálói között a 20. század közepén már egyre több olyan hang található, amely a korszak egészének jogosultságát teszi kérdésessé, s a válságot mélyebb gyökereiben vizsgálja. Amikor *Horkheimer és Adorno* 1944-ben megfogalmazza, „nem kisebb célt tűztünk magunk elé, mint annak megértését, hogy miért süllyed az emberiség egy újfajta barbárságba ahelyett, hogy valóban emberi állapotba lépne”⁵ – bár utalásuk közvetlenül a német nemzeti szocializmusra vonatkozik – munkájuk a felvilágosodásig nyúlik vissza, hogy megkeresse a modernitás eltorzulásának alapjait. Utalnak arra, a felvilágosodás célja eredetileg az volt, hogy megszabadítsa az emberiséget a mítoszoktól. Ezért felszámolta a természetre vonatkozó animizmust, és hirdette, hogy az ész segítségével minden megismerhető, kiszámítható. A valóságot tehát tények alapján lehet megítélni, és gyakorlati kapcsolatba kell kerülni vele. Csakhogy ez a felfogás „a szellemet egyre súlyosabb vakságba taszítja azáltal, hogy a tényekkel és az uralkodó gondolkodásformákkal szembehelyezkedő gondolkodást, mint homályos körülményeskedést elutasítja”.⁶ Ez a felfogás nem ismeri el a kételkedés és a kritika jogosultságát, mindent „a *totális integrációnak*” rendel alá. Nem is történhet másképp, a pozitívizmus elveti a teóriát, az elmélet képző erejét és a szubjektivitást. Az embereket *konformitásba* kényszeríti, önállóságuk feladásába. Az egyén alávetettsége a gazdasági hatalmakkal és a bürokratikus apparátussal szemben általánossá válik, s amikor a szellemi termelés termékei fogyasztási javakká válnak, *a felvilágosodás önmaga ellentétébe fordul*, visszasüllyed a mitológiába.⁷ Ami egyrészt „az igazságtól való visszarettenésben”, másrészt a szellem nélküli magatartásban fejeződik ki a leghatározottabban.

Horkheimer és Adorno szerint azonban a folyamat már a felvilágosodás kezdetén tartalmazta „a hanyatlás csíráját”⁸, amikor a történelemnek eleve eldöntötték az irányát, *a javak mennyiségi szaporításában* látva a jövő racionálisan igazolható célját. Viszont ebben a partikuláris lét jutott érvényre, az egyénnel szemben ható „általános érdek” formájában.⁹ Az eredmény nem is lehetett más, mint a természet feletti uralom felváltása az uralom közvetettségével, az egyéniség önkéntes megtagadásával, az *egyformaság* vállalásával. A kritikai gondolkodás és a humanitás tehetetlensége ezzel szemben abban ismerhető fel, hogy a gondolkodás aláveti magát a létezőnek, és lemond annak átalakításáról, megnyugodva a meglevő állapot determináltságában. Ennek következtében „a civilizáció által teljesen leigázott Én feloldódik annak az embertelenségnek az elemében, amelytől a civilizáció kezdettől meg akart szabadulni... A civilizáció számára a tisztán természeti, az animális és a vegetatív létezés jelentette az abszolút veszélyt”. A mítoszok leküzdése után azonban paradox módon „*az Én visszaalakul pusztá természetté*, amelytől kimondhatatlan erőfeszítéssel sikerült elidegenülnie”, mert „*rabjává lett az önfenntartásnak*”.¹⁰

Horkheimer és Adorno az 1923-ban Frankfurtban megalakult Társadalomkutató Intézet vezető munkatársai voltak. Körükhöz tartozott Herbert *Marcuse* is, aki tanulmányaiban hozzájuk hasonlóan az ipari társadalom bírálatát fogalmazta meg. A kultúra affirmatív szerepéről írott munkájában előbb arra utalt, hogy a célszerű, hasznos tevékenység és a szép élvezetére irányuló már az ókorban, Arisztotelésznél elvált egymástól. Az első a *mindennapi élet* tartozéka volt, a második az *ideális létet* fejezte ki. Ezért csak a kiváltságosok számára volt elérhető. A polgári társadalomban eltűnt az a meggyőződés, hogy a kultúra csak az elité. A felvilágosodás programjában központi helyet kapott az a törekvés, hogy mindenkié legyen. A felvilágosodás azonban a kultúrát továbbra is a szellemi szférára szűkítette, így reprodukálta a korábbi kettősséget, *a gyakorlati élet és a szellemi lét elkülönültségét*. A meghirdetett egyenlőség ezért valójában egyenlőtlenséget takart. Nem is lehetett másként, mert ha az egyenlőség megvalósult volna, a polgárság elvesztette volna a hatalmát. Ezért meg kellett állni az elvont egyenlőségnél; a közös eszmék azonban anyagi egyenlőtlenséggel párosultak, így ezek a fennálló rendet igazolták.

A kultúra ennek megfelelően *affirmatív szerepet* tölt be, erősíti az egyenlőtlenségen alapuló társadalmat. Annak ellenére, hogy látszólag kívül áll azon. Szellemi világa önálló értékbirodalmat képez, ami elkülönül az anyagi civilizációtól, és föléje emelkedik. Amannál *jobb és értékesebb világot* feltételez, amit mindenki megvalósíthat, de csak *önmagán belül*. A szellemi kultúra a szabadság és boldogság lehetőségét ígéri az értékeinek elsajátításával, anélkül azonban, hogy a társadalmi valóságot megváltoztatná. Felszabadíthatja az egyént, de a szabadsága a gyakorlati életet nem járhatja át. Így az eredménye idealizált marad. A világot nem tudja, nem is akarja megváltoztatni, csak az egyén belső világát finomítja, gazdagítja. Hiába tiltakozik az élet eldologiasítása ellen, csak arra képes, hogy a lelket védelmezze. Eredménye: „Az egyént felemeli anélkül, hogy megmentené a tényleges lesüllyedéstől”.¹¹

Marcuse jellemzőnek tartja, hogy *a művészet uralkodik* a kultúrában. Ez azt tükrözi, hogy a polgárság eszméinek a megvalósulását csak a művészetben tűri el, mert ez semmire sem kötelez. Ha a szépség eszményi, akkor boldogságot, kapcsolódást nyújthat, de ez csak *látszatboldogság*, az életet meg nem változtatja. Ha viszont a szépség elveszti az eszményiségét, és a valóság részévé válik, akkor az értéke is csökken. A művészetben az ember ugyanis egyénileg akarja legyőzni eldologiasodását, de ezzel újratерemti az elszigeteltségét, elszegényedését. „Az affirmatív kultúra igazi csodája”, hogy az emberek ebben is boldognak érzik magukat, elfogadják, hogy a valóság szép, életükben jelenvaló. A mindennapiságba beolvadt kultúrával azonban „megkezdődik az affirmatív kultúra önfelszámolása”.¹² Az idealisztikus befelé fordulást a fennálló rendbe illeszkedés váltja fel. Az egyén „*hamis kollektivitásba* helyeződik át”, amelyben „a szellemnek megvetés jut osztályrészül”.¹³ A kultúra „affirmatív jellegének megszűnése a kultúrának, mint olyannak a megszűnéseként foghatni”.¹⁴ Felmerül ugyan az anyagi javak bőségének lehetősége (az „eldorádó” ígérete), de ez nem hozza magával a szellemi javak elterjedését. Az anyagi gazdagodás szükségszerűen párosul az igények szintjének csökkenésével. Ha ugyanis a kultúra már nemcsak a vágyat tartja ébren, hanem a beteljesülést is, akkor nem maradhat tárgyaltan, a szellemi léte megszűnik, vagy lényegtelenné válik. A *szellemi kultúra* feladja transzcendens létét, és a *jelenségvilágba süllyed*. Nem is történhet másként: „a kultúra kiemelése a civilizációból... eleve feltételezi az adott történelmi viszonyok mindenkor elismerését”.¹⁵ Ezt az ellentmondást Marcuse szerint csak az esztelen társadalmi alapnak a megszüntetése oldaná fel, ami a kultúra affirmatív szerepét is fenntartotta. Egy új társadalomban azután a kultúra is megtalálhatná igazi rendeltetését, az individuum fejlődésének szolgálatát.

„A kultúra új meghatározása” c. írásában Marcuse ismét számot vet a civilizáció és a kultúra szembeállításával. Az első a létért való harcot teszi eredményesebbé, szervezettebbé, a második az emberiség intellektuális, erkölcsi és esztétikai fejlődését adja meg. Az elsőben az ember külső feltételekhez, idegen törvényekhez igazodva cselekszik, és csak a másodikban lehet szabad, amikor az elképzeléseit megfogalmazza. Az emberi élet mégis megkívánja, hogy ezek az elképzelések átkerüljenek a valóságba. Csakhogy ennek következtében a célokat az eszközök szívják magukba. A civilizáció erősödése a haladást hozza ugyan magával, de ennek az az ára, hogy *a kultúra valóság feletti céljai eltűnnek*, a távlati célok helyébe rövidtávú célok kerülnek. Az emberi törekvések szűklátókörűen a közvetlen jelenre összpontosulnak, így a minőségi fejlődés sem lehetséges többé, a kultúra *a fennálló állapotokhoz való alkalmazkodás eszköze* lesz. A kultúra nem művelői (nem gyakorlati) dimenziójának régebben volt még a társadalmat bíráló szerepe. Transzcendens voltának bomlasztásával azonban az eszközök is elértéktelenednek, és a kultúra mind jelentéktelenebb lesz. „*Ami van*” *értékesebb, mint „ami lehetséges”, vagy „aminek lennie kellene”*.¹⁶ A társadalomtudományban az empirizmus válik elsődleges jelentőségűvé, a tények leírása értékelésük, általánosításuk nélkül. Csakhogy ebben a korlátozott egyén szűk körű tapasztalatai fejeződnek ki, aki képtelen a jelenségeken túl bármilyen lényeges összefüggést észrevenni, felfogni.

Marcuse hangsúlyozza, itt nem a kultúra romantikus felfogásáról van szó, amely áldozatul esik a technikai haladásnak. Még csak arról sem, hogy a kultúra gyakorlativá válásával megvalósul a demokratizálódás. A lényeg ebben a változásban az, hogy megszűnik az egyén önállósága és lehetséges szembenállása a valóság meglevő állapotával szemben. Az anyagi civilizáció fejlődése az emberi viszonyok minőségi javulását teszi lehetetlenné, ez leginkább *a gondolkodás beszűkülésében, a humanitás gyengülésében, a kritikus magatartás és az eredetiség eltűnésében* érzékelhető. A gyakorlatban fel nem használt kultúrát a civilizációt igénylő társadalom mindinkább fölöslegesnek tartja, a benne megjelenő célokat a már megvalósultakkal azonosítja, a meg nem valósultakat pedig meddő spekulációnak tekinti. Fokozódik a gyakorlatba be nem olvasztható kultúra elitjellege, elszigeteltsége a társadalmi lét más szféráitól. Ezért az a látszat alakul ki, mintha az élet minőségi alternatíváját csak a gyakorlattól független elmélet és a többségtől elkülönülő elit fogalmazhatná meg. Mégpedig olyan távlat keretei között, amely nem a természet leigázására, a természeti források kizsákmányolására, a termelés és a technika korlátlan fejlesztésére, a társadalom intézményesítésére és nagyfokú szabályozására és a népek közti fegyverkezési versenyre épül. Ehelyett célja „*a létért való harc lecsendesítése*”, a szükségletek növelésének megállítása, a kenyérkereső munkának képességfejlesztő tevékenységgé alakítása, a személyiség teljes függetlensége, az elméleti gondolkodás értékének helyreállítása. Mindez új létezési lehetőségeket, *új történelmi terveket* tesz szükségessé, amelyekben a kultúra új szerephez jut: az ember kiteljesedését szolgálhatja. Ebben a változásban a „*miért*” fontosabb lesz a „*hogyan*”-nál, a *minőség* a javak és ismeretek mennyiségénél, a *szubjektivitás* az objektivitásnál. Ez lehetőséget adna az általánossá vált konformitással szemben *az önállóság és a szabadság érvényesítésére*, a nem tudományos kultúra jelentőségének helyreállítására. El kellene döntenünk – mondja Marcuse – minek adunk elsőbbséget: a világűr kutatásának vagy annak, hogy „megszüntessük a földön az elviselhetetlen létfeltételeket”.¹⁷ Az a véleménye, hogy a jövő jobb társadalmának megvalósítása halaszthatatlan, és ennek érdekében, a nevelést is meg kell újítani, a szerepét meg kell erősíteni.

„*Az egydimenziós ember*” c. könyvében Marcuse a fejlett ipari társadalmat ésszerűtlennek mondja, mert mesterségesen fokozza a létért való harcot, az anyagi javak termelését. A haszon növelése érdekében álszükségleteket teremt, amelyeket reklámmal fogadtat el az emberekkel. A technikai társadalom kényelmet, jólétet, boldogságot ígér, de amit nyújt, az valójában *a vásárlás és a fogyasztás boldogsága*. A közvéleményt leghatásosabban *a tömegkommunikáció befolyásolja*, olyan szükségleteket olt az emberekbe, amelyek állandósítják a meglevő állapotokat. Azt az életformát állandósítja, amely a gürcölést, az erőszakot, a nyomort és az igazságtalanságot állandósítja. Ez a társadalom a javak bőségét és a szabad választást kínálja, de csak „az egyenértékű márkák és kacsatok közti választást” adja meg, és az igényeket úgy nivellálja, hogy mindenki „azt szeresse és utálja, amit mások”.¹⁸ Az emberek automatikusan azonosulnak ezzel az életformával, feladva személyes döntésüket, behódolnak a rendszernek. Egyéniségük eltűnését bizonyítja, hogy *önmaguk értékét a megszerzett tárgyak értékével azonosítják*; az lesz tehát az értékes ember, aki sok értékes tárgyat tart a tulajdonában, függetlenül attól, hogy a tudása, képessége fejlődik-e.

Az ipari társadalom az élet más lehetőségeit értelmetlennek állítja be, így fel sem merülhet, hogy az erőforrásokat a személyes szükségletek és képességek kifejlesztésére lehetne fordítani. Ezért ez a társadalom *represszív (elnyomó)* rendszer, a technika totális hatalomként uralja a manipulált emberek életét. A fogyasztói társadalomnak egyetlen dimenziója van: az uralkodó technikai racionalitás. Ezt szolgálja a tömegközlekedés, amelynek vállalt funkciója a hírközlés és a szórakoztatás. Termékei beprogramozzák és manipulálják az embereket, akik készségesen veszik át az előírt viselkedési formákat, szokásokat, szellemi és érzelmi reakciókat. A tömegkommunikáció a politikát, a vallást, a művészetet közös nevezőre hozza a

kereskedelemmel, és ennek eredményeként a *kultúra árucikk* lesz. Csereértéke, eladhatósága számít már egyedül, nem pedig az igazságértéke. A „magas kultúra” az anyagi kultúra részévé válik, mélyebb igazsága elvész. Eredetileg kibékíthetetlen ellensége volt az üzleti életnek, mára azonban a különállása végképp megszűnt. A művészet korábban távolságot tartott a mindennapi élettel szemben, transzcendentálta a tapasztalatokat, átélés kellett az élvezetéhez. Mára ez fölöslegessé vált, *a művészet elvesztette magasabb dimenzióját, beolvadt a közvetlenségbe*. Már nem ünnep a vele való találkozás, mindenütt és mindenkor elérhető. A könnyű megszerezhetőség azonban együtt jár színvonalának az elsekélyesítésével. A fennálló állapotok kritikus tagadása helyett az ellentmondások automatikus megoldását sugallja, és „a dolgok éppen érvényesülő állását dekorálja”.¹⁹

Eredetileg a művészet megtisztította (szublimálta) az ösztönöket. A tömegkultúrába olvadt művészet azonban *deszublimál*, az ösztönös magatartás jogosultságát hirdeti, az agresszivitást és a nyers szexualitást a „szabadság” nevében az emberi lét természetes reakciójaként állítja be. A társadalmi tabuk megtagadása, az ösztönök felszabadítása a *humanitás tagadásához* vezet az életmódban, a viselkedésben és a beszédben egyaránt. Úgy látszik, mintha a művészet természetellenességének felszámolása az ember természetességét állítaná helyre. Marcuse szerint azonban „a magas kultúra likvidálása a természet meghódításának és a szűkösség fokozódó legyőzésének mellékterméke”.²⁰ S nem véletlen, hogy emellett „az agresszivitás a mai ipari társadalomban keresztül-kasul elharapózik”. Ez a társadalom hirdeti a gondolat és szólás szabadságát, de a társadalmi folyamatok intézményesülése akadályozza, hogy ez ténylegesen érvényesülhessen. A gondolat- és szólásszabadság csak a magánéletben kaphat helyet, a társadalmi nyilvánosságba csak az kerülhet, amit az intézmények elfogadnak, átvesznek, közölnek, ami tehát alkalmazkodik a fennálló rendhez, és elfogadja azt.

Az egydimenziós kultúráról szóló fejtegetéseiben Marcuse reprodukálja a civilizáció és a kultúra ellentétét, amit korábban az életfilozófia fogalmazott meg határozottan. Marcuse szerint a technikai racionalitást a modern tudomány megadja, és az áll az ipari társadalom igazolása mögött is. A válság a művészetet érinti, ezért az „*áttörés*” csak a civilizáción kívül várható. Azoktól, akiket a civilizáció kisemmizett: a munkanélküliektől, a deklasszáltaktól, az ipari társadalom kitagadottjaitól. Ezen kívül még az elnyomott kisebbségektől, a termelésben részt nem vevő diákoktól, a művészettel foglalkozó értelmiségtől. Az ő forradalmuk ad reményt egy igazságos társadalmi rend megteremtésére, amely nem a természet elnyomására, a technika uralmára, a szükségletek mesterséges fokozására, a közélet intézményesítésére épül. Az átalakulás része lesz a művészet forradalma is. Erre Marcuse szerint a *szürrealizmus* képes, mert lehetővé teszi „a szabadság betörését a szükségszerűség birodalmába”. Ezzel szemben persze megemlíthető, hogy a szürrealizmus éppenséggel az ösztönös érzések felszabadítását vallja, így Marcuse tulajdonképp annak az erőnek a szükségességét ismeri el, amit a kultúra deszublimáló átalakulásában bírált. Igaz, a szürrealizmusban a formai szabadság lehetőségét hangsúlyozza. A hagyományos kifejező eszközök elvetése azonban a művészi szerkezet helyett szerkezetnélküliséget jelent, a képzettársítások gáttalan áradását, és egy nem esztétikai antiművészet szabadságát. Marcuse maga sem hisz az áttörés lehetőségében, mert úgy véli, a képzelet maga is rabja lett már az eldologiasodásnak. Ezért kérdéses, tudna-e élni a korlátlan szabadsággal, képes lenne-e olyan területeken megjelenni, mint amilyenek a szürrealizmus alapját adó álomban megjelennek? Valószínűbbnek látszik, hogy „a szabadjára engedés maga lenne a borzalom lerombolása”. Ezért nem marad más hátra, mint „a reménytelenek kedvéért” a remény.²¹

Az egyéniség feladását és az eltömegesedést vizsgálja Erich Fromm könyve is, a „*Menekülés a szabadság elől*”. A problémát arra vezeti vissza, hogy a másokkal való együttműködés nélkül nem élhet az ember. Alkalmazkodnia kell tehát a közösségéhez, ez az életben maradásának feltétele. Azonban nemcsak a létfeltételek közös megteremtése miatt elengedhetetlen

ez, hanem azért is, mert az ember önmagát megérteni csak a másokkal való összehasonlításban képes. A kapitalizmusban e viszonylat átalakul a korábbi korszakokhoz képest: az egyén nagyobb függetlenséget kap életkörülményeinek alakítására, de ez elszigeteli őt másoktól. Feltételezhető lenne, hogy a nagyobb önállóság hozzájárul a gondolkodás önállóságához. Ez mégsem következik be, a kapcsolatok gyengülése a bizonytalanság erősödésével jár együtt, és a gyengeség érzését váltja ki sok emberben. Fromm szerint nem véletlenül. Az ember „személyiségfeletti gazdasági célok eszközévé” válik, s amikor azt hiszi, hogy az önérdek mozgatja, közben „olyan céloknak szenteli életét, amelyek nem az övéi”.²² Az egyén ki van szolgáltatva egy anonim gazdasági hatalomnak, „valójában *csak fogaskerek egy hatalmas gépezetben*”.²³ A kereskedelmi reklámok hipnotizáló hatása csökkenti a kritikus gondolkodást, olyannyira, hogy *fokozódik a konformitás*. Ahogy Fromm fogalmazza: „készek vagyunk lemondani individuális énünkről; vagy úgy, hogy engedelmessékedünk a tekintély új formáinak, vagy úgy, hogy minden áron az általánosan elfogadott viselkedésmintákat akarjuk követni”.²⁴

Látszólag mégis van igény az önálló véleményalkotásra, de ez a szabadság félreértése. Fromm ugyanis megkülönbözteti a szabadság negatív és pozitív felfogását. Az első a „*valamitől*” való mentességet jelenti, a második a „*valamire*” való szabadságot.²⁵ A negatív szabadság tartalmát Fromm elsődlegesen abban látja, hogy az ember cselekedeteit ne az ösztönök határozzák meg, a pozitív szabadság viszont arra irányul, hogy képesek legyünk valamit megtenni. A szabadság azonban minőségi probléma is. Csak akkor van értéke, ha az egyéniség fejlesztését segíti, az egyénnek van hozzá önbizalma, és felelősen vállalja döntéseinek következményeit. Ebből következik, hogy a pozitív szabadság nem lehet önző cselekvés. Vele szemben a negatív szabadság elhárítja a társadalmi kötöttségeket és kötelezettségeket. A következménye, hogy „marad a magány, a félelem és zavarodottság, s ezt nem bírják sokáig az emberek... Ha nem sikerül eljutni a negatív szabadságból a pozitív szabadságba, meg kell kísérelnünk egyszer s mindenkorra elmenekülni a szabadság elől”.²⁶ A menekülés kétféle lehetőséget ad: behódolást *egy vezérnek* (ahogyan ezt a fasiszmus kínálta), vagy a *kényszeres konformitást* (ami a polgári demokrácia tömegeire jellemző). Az egyén identitás-vesztésének szükségszerű következménye „mások szakadatlan elismerése és helyeslése”.²⁷ 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 önálló gondolkodás azonban Fromm szerint *spontán érzéseket* feltételez, amelyek segítenek abban, hogy *önmagunkból induljunk ki*, és ne készen kapott véleményekhez igazodjunk. Fromm úgy látja, a nevelés gyakran elfojtja az egyéni spontaneitást, s vele együtt a gyermek személyes fejlődését is, ezt „az egyénre kényszerített érzelmekkel, gondolatokkal és kívánságokkal helyettesítik”.²⁸ Az egyénből fakadó érzelmek és gondolatok elfojtása hamis érzelmek megjátszásához vezet, őszintétlenséget eredményez. Még súlyosabb következménye ennek, hogy „a gyermek a világról hamis képet kap”, amely ellentétben áll a tapasztalataival. Elgondolkodtató, amit Fromm az iskolai oktatás káros hatásáról mond: „Mindmáig eleven az a fellengzős babona, hogy minél több tényről tudunk, annál jobban ismerjük a valóságot. Százával tömük 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 a tények ismerete nélkül gondolkodni üres és meddő dolog, ám a túl sok ‘információ’ éppúgy akadályozhatja a gondolkodást, mint a túl kevés. – A gondolkodástól azzal is elvehetjük a kedvet, hogy ha minden igazságot viszonylagosnak tartunk. Az igazságot ilyenkor metafizikai kategóriának tekintik, s bárki legyen is az, aki arról kezd beszélni, hogy az igazság felfedezésére törekszik, korunk ‘haladó’ gondolkodói maradinak bélyegzik. Kije-

lentik, hogy az igazság teljességgel szubjektív kérdés, sőt már-már ízlés és érdeklődés dolga”.²⁹

Ebben az idézetben két egymással ellentétes figyelmeztetést találunk. Az egyik az *önálló gondolkodás jogait* fogalmazza meg, a másik viszont ennek a veszélyét, a *szélsőséges relativizmust* mutatja fel. Valójában e kettő közös nevezőre hozható, és ezt Fromm is megfogalmazza, amikor utal arra, hogy „a kritikai gondolkodás képességét bénítja meg a strukturált világkép minden módon való szétfűzése. Ily módon a tények elveszítik azt a sajátos minőségüket, amelyet csak egy egész részeként hordoznak, és csak absztrakt, mennyiségi jelentésük marad meg. Minden egyes tény csupán egy további tény, és csak az számít, hogy többet vagy kevesebbet tudunk belőle”.³⁰ Fromm bírálata tehát egyaránt elveti az önálló gondolkodás nélkül másoktól átvett ténytudást és a teljesen önálló vélekedésekből származó megnyilatkozásokat, mert mindkettő mellőzi a *rész-egész viszonylatokat*, és ezzel együtt a részinformációk érték szerinti megkülönböztetését. Ezért tartja rendkívül károsnak a tömegközli eszközöknek azt a gyakorlatát, amelyben az emberi, társadalmi szempontból lényeges információk együtt jelennek meg a teljesen lényegtelen, pusztán szenzációt keltő, vagy üzleti érdeket szolgáló információkkal. Ez az eljárás *pusztítja az emberek kritikai ítélő képességét*, és közömbösséget alakít ki bennük a világ problémái iránt. S „a szabadság nevében az életből kivész mindenféle rend, apró darabokból áll össze, és elveszítjük minden érzékünket az egészhez. Az egyén ott ül egyedül a darabkákkal, akár egy kisgyermek az összerakós játékkal”.³¹

Noha Fromm a 20. század közepén írta meg művét, megállapításai már azokra a veszélyekre figyelmeztetnek, amelyeket a század végén kibontakozó posztmodern felfogás igyekszik elfogadtatni az emberiséggel. E veszélyekkel szemben Fromm a spontaneitás és az individualitás igényét hangsúlyozza, hozzátéve azonban, hogy ez nem jelenthet önkényességet és elszigetelődést a társadalomtól. Az érzelmi, értelmi képességek kifejtése csak „a világgal, az emberekkel, a természettel” történő egyesüléssel valósulhat meg”.³² A szabadság ebben az értelemben feloldhatja az individualitás és a kollektivitás ellentmondásait, magasabb szinten kapcsolva össze ezeket.

A posztmodern gondolkodás és a rendszerelmélet ellentéte

Az egység szükségességének és lehetőségének ez a felmutatása azonban még nem ad választ a kultúra szétesettségének megszüntetésére, amit az anyagi és szellemi értékek, a technikai civilizáció és a művészeti jellegű kultúra, a reál és a humán műveltség ellentétével és elválásával szoktak megfogalmazni. Márkus György szerint a tudat két fő területének, az észnek és a képzeletnek a szembeállítása „a kulturális modernitás” terméke.³³ A kultúra fogalmában egyrészt megtalálható „valamennyi nem biológiailag rögzült emberi magatartás”, „az emberi tevékenységek és eredményeik jelentéshordozó és jelentéstovábbító aspektusa”, „a társadalmi események szimbolikus dimenziója”. Másrészt benne van a kultúra „értékhangsúlyos fogalma” is, olyan szellemi tevékenység-formákban, amelyeket „autónómnak, önértékkűeknek” tekintünk. A kultúra két eszméjét „a felvilágosodás találta fel”, de feltételezte még e kettő egységét. Az antropológiai felfogás annak az előítéletnek a bírálatából nőtt ki, amely a másféle életmódot és vallást követő népeket alacsonyabbrendűeknek tekintette. Majd szembefordult saját múltjának irracionális nézeteivel, és a tradícióban megrekedt állásponttal szemben az életkörülményeket alakító, újjá formáló magatartást értékelte többre. Ez lett a modern kor követelményeivel lépést tartó társadalom. A hangsúlyváltásban az utánzás igényét az *újítás* elve váltotta fel. A felvilágosodás ebben bízva hirdette meg „az emberi lehetőségek példátlan kiterjesztését és szakadatlan tökéletesítését”.³⁴ Ebben a folyamatban a tevékenység

tárgyasulása és a tevékenység újjátása számított döntőnek. Ez utóbbit egyrészt az alkotó eredetiség adhatta meg, másrészt az, hogy az alkotások „ideális tárgyak, jelentések komplexumai” lettek, amelyeket kizárólag megértésükkel lehetett megfelelően elsajátítani. Az így létrejött alkotásokat az *autonóm tevékenység* eredményeinek tekintették, amelyek önmagukban értékesek, azaz önértékek. Függetlenek annyiban, hogy „nem rendelődnek alá eleve adott, külsőleg meghatározott társadalmi feladatoknak és megbízásoknak, nem kötődnek többé meghatározott, szervezett társadalmi alkalmakhoz és szituációkhoz”.³⁵ Az ilyen szellemi tevékenység minősül azután szabadnak, mert csak a saját követelményeit és logikáját követi, bár közben egyetemes emberi célokat követ. Ezért nem marad funkció nélküli, csak a kívülről kapott, alkalmi és részleges feladatok szolgálata helyett jelenít meg átfogó és távlatokat adó célokat.

Az autonóm vagy „magas” kultúra belső tagolódását először Kant határozta meg, amikor a célok tételezésében kimutatta az *értelem törvényhozói hatalmán* alapuló tudományokat és az *alkotó képzeletet* működtető művészeteket. Ellentétük a tudás objektív megalapozásában és az érzés szubjektivitásában fejeződött ki. A tudomány kollektív vállalkozás volt, mert az eredményei egymásra épültek. A művészet ezzel szemben a zseni tevékenysége, akinek a műve „követendő mintaként szolgálhat, de nem reprodukálható”.³⁶ S ez a tevékenység az értelem fogalmi egyoldalúságát képes ellensúlyozni. A kétféle tudati tevékenység egyaránt kiemeli az embert a jelenségek világából és távlatokat ad az életének. A tudás objektivitása és az érzés szubjektivitása azonban ellentétes egymással. A tudomány összefüggéseinek rendszere is más, mint a szépség mércéje szerint alkotott tárgyak sokfélesége. „A fogalmak egyértelmű és végesen meghatározott jelentése” is ellentétes „az esztétikai eszme sokértelmű és kimeríthetetlen jelentésével”.³⁷ A két terület ellentéte végül is felbomlasztotta a felvilágosodás kultúra-fogalmát. Ehhez járult, hogy a tárgyasuló kultúra nem volt képes pozitívan hatni az emberi magatartás kulturáltságára. Azaz az értelem és az ízlés fejlesztése nem hozta magával az emberek erkölcsi fejlődését. Nem véletlen, hogy a felvilágosodással szemben hamar megjelent a romantikus ellenvélemény, amely a racionalizmussal szemben a vallásos hit és a művészet egységét hirdette meg. Ez megnyitotta az utat a felvilágosodást ellenző mitologizálás irányába, ami a kultúra tárgyasításával szemben a tovatűnő esemény és a hozzá kapcsolódó élmény jelentőségét állította előtérbe. Ezzel együtt fokozatosan eltűnt az alkotás értelmi jelentése is. Így a kultúra már nem volt alkalmas arra, hogy ideálokat mutasson fel az embereknek, hogy mivé is váljanak. A művészetek megszabadultak mindenféle funkciótól: „többé már nem képviselik a képzelet és az értelem játékos harmóniáját, hanem a szó szoros értelmében *‘bonyolult játékok’* csupán, amelyek – állandóan és előre láthatatlanul változó szabályaikkal – kétségtelenül szórakoztatóak résztvevői számára, akiket egyszersmind egy elithez tartozás tudatával és társadalmi presztízsével is felruháznak”.³⁸ Ennek ellenére sok ember még ma is várja, hogy a tudomány föltárja, „milyen is a világ valójában”, a művészettől pedig annak kimondását várják, ami túlmutat a valóság jelenlegi állapotán egy harmonikus világ lehetősége felé. Ezeket az igényeket azonban a kultúra egyre kevésbé tudja kielégíteni. Posztmodern elmélete annak bevallása, hogy a képviselői nem is vállalkoznak ilyen feladatra. Márkus szerint „ez az oka rossz kulturális közérzetünknek és a saját kultúránkkal szembeni tanácsalanságunknak”.³⁹

Márkus megállapításai jó összefoglalást adnak a modern kultúra változásairól. Végső utalásai már a modernitást felváltó új korszak sajátosságait fogalmazzák meg. Azét a korszakét, amelyet az ipari társadalmat felváltó *információs társadalomnak* is neveznek. Egyesek szerint ugyan nem új korszakról van szó, hanem a modernitás megújulásáról. Vagyis arról, hogy ez az átalakulás megtisztítja az utópiáktól. Szakít a felvilágosodás optimizmusával, haladásba vetett hitével, egyoldalú tudományosságával, racionalizmusával és a technika fetisizálásával. Kimondja, többé nem várható, hogy átfogó elméletek és ideológiák igazítsanak el bennünket,

mert ezekről sorra kiderül, hogy tarthatatlanok. A valóság nem egységes, nem harmonikus. Egymástól elkülönülő részekből áll, ezek csak önmagukban ismerhetők meg, anélkül, hogy bármilyen rendszerezés segítene. Az emberi együttélést is az *életstílusok, értékek, világ-nézetek sokfélesége* jellemzi. Minden egységesítő törekvés káros, mert nem veszi tudomásul, hogy az igazságról alkotott vélemény mindig viszonylagos, az egyén helyzetétől függő. A társadalmat egységesítő szándék a totalitarizmus és a diktatúra felé visz, a másság tagadásával, üldözésével.

A posztmodern filozófia tehát elutasítja a racionalizmus rendszerező, egységet kereső gondolkodását, és kétségbe vonja, hogy a tudomány vagy a filozófia ilyesmire vállalkozhat. Vele szemben *felértékeli a személyes tapasztalatot*, és annak elbeszélését, az úgynevezett „*narratívákat*”. A valóság egységének tagadásával együtt a posztmodern felfogás nem fogadja el a *haladás* eszméjét sem. Arra hivatkozik, hogy a felvilágosodás óta volt ugyan fejlődés az életfeltételekben és a technikában, de a történelem nem igazolja, hogy az élet jobb lett, különösen abban a tekintetben nem, hogy az emberek gondolkodása, magatartása javult volna. A kétségtelenül felmutatható változások tehát sok vonatkozásban egyáltalán nem nevezhetők fejlődésnek, ezért a történelmet sem lehet úgy nézni, mint haladást egy meghatározott cél, a tökéletesedés felé. A jobb jövőbe vetett hitet valló eszméket a változások sorra megcáfolták. A felvilágosodás hitét az emberiség felemelésében, az idealizmust a szellemi kiteljesedésben, a historicizmust az értelem növekvő szerepében, a kapitalizmust a gazdagodással járó életszínvonal emelésében, s az általános boldogságban, a marxizmust a társadalmi elnyomás megszüntetésében. *Lejárt tehát a „nagy elbeszélések” kora,*⁴⁰ egyetlen reális véleményalkotás csak a sokféleség tudomásul vétele, az értelmezés sokfélesége, a vélemény-különbségek elfogadása lehet. S ha nincs átfogó, minden helyzetre érvényes tudás, és meddő az igazság keresése, akkor kérdéses, mit is tehet az ember, hogy ne vesszen el a tények sűrűjében, a valóság szétforgácsoltságában. A posztmodern gondolkodás a pillanat kihasználását, az adott helyzet megértését, a problémák megoldásának keresését javasolja, tudva, hogy nincs egyenes út, tehát választani kell a lehetőségek közül. Ebben nagy szerepe van az ötletességnek, a próbálkozásoknak, a heurisztikus (kereső, kutató) magatartásnak. Szükség van az önálló, aktív részvételre, a lehetséges partnerekkel való együttműködésre, és „az út bejárására”, a válságos helyzetekből kivezető út megtalálására.⁴¹

A posztmodern felfogás eszerint mégsem a teljes reménytelenség filozófiája, még ha le is mond arról, hogy a problémák végleges felszámolását megvalósíthatónak és a boldogság elérését reálisnak tartsa. Ehelyett – még a komolyabb helyzetekben is – a *játékosságot* ajánlja, a lehetőségek és távlatok értelmezésében a „nyelvi játékokat”,⁴² a gyakorlati megoldások kudarcát látva pedig az iróniát. A posztmodern felfogás jellemző állásfoglalása annak a hagyományos szemléletnek az elutasítása, amely megkettőzte a valóságot, felosztotta azt az érzékelhető látszatra és a mögötte meghúzódó – és ezért csak transzcendentálisan feltárható – mélyebb valóságra. Rorty szerint a valóságnak nincs ilyen belső természete, ahogy a számoknak sincs. Érvelése elárulja, hogy „anti-esszencialista” álláspontja a valóságot mennyiségi vonatkozásaiban veszi számításba, minőségi differenciáltságában nem. Ennek eredményeként jelenti ki, hogy a dolgok transzcendens lényegének feltételezése valójában nem több mint annak regisztrálása, *ami van, és amivé az emberek szeretnék tenni* ezt az állapotot. Nem több tehát, mint a cselekvés terve, egy elérendő ideális állapot feltételezése.⁴³ Ez azonban sohasem a valóság lényege, hanem egy másfajta valóság elképzelése. Amikor ezt meg akarjuk valósítani, változást akarunk elérni, egy lehetőséget akarunk realizálni, ez nem tekinthető mindig fejlettebbnek a meglevőnél. Az, hogy ténylegesen jobb-e annál, azt a dolog „hasznossága” dönti el. Abban az értelemben, hogy az ember jobban tud-e alkalmazkodni a valósághoz, jobban igazodik-e el a változások valószínűségei között.⁴⁴

A valóságnak tehát nincs mélyebb dimenziója a posztmodern felfogás szerint, ezért a tudás sem más, mint a jelenségek leírása és a dolgok kapcsolatainak, viszonylatainak a megfogalmazása. Ebben segíthet a tapasztalatok és vélemények cseréje, a *cselekvésben érdekelt* „diskurzusa”. Rorty szerint, ha elfogadjuk, hogy az emberek magatartása az állati viselkedés folytatása, akkor az emberek életvilágát empirikusan kell értelmezni, a transzcendencia feltételezése nélkül. Az ember persze leleményesebb az állatoknál, és ez a szavak kombinatív használatában, a nyelv játékaiban és a szimbolikus kifejezés képességében mutatkozik meg. Rorty fogalmazásával: „A szimbolizáló képességek fejlődése... leírható a dörzsöltség növekedésével” és „a viselkedés csak akkor lesz sajátosságosan nyelvi, amikor a szervezetek elkezdnek szemantikai metanyelvet használni, és képesek lesznek szavakat intencionális kontextusba helyezni”.⁴⁵

A tudás megváltozását Lyotard hasonlóképpen a gyakorlat vonatkozásában mutatja be. Szerinte a tudás ellentéte nem az ismerethiánnyal azonos tudatlanság, hanem az *alkalmazhatatlanság*. Az információs társadalomban *teljesítményképes tudásra* van szükség, és ennek két szintjéről beszélhetünk: „a mindennapi létfenntartás keretében cserélődő tudásegységek... és velük szemben egy program optimális teljesítésére szánt tudáskészletek”. Az elsőt Lyotard „narratív”, azaz elbeszélhető tudásnak nevezi, a másikat „tudományos tudásnak”, ami megfigyelési feltételek között megközelíthető, „ismételten elérhető, s amit szakszerű nyelven fejeznek ki”.⁴⁶ E kétféle tudás egymást egészíti ki, ezért ezek egyenlő értékűek. Az első hagyománykövető, ősi kultúrákban élt, a második a modern társadalomban, de ez nem szüntethette meg az előző érvényét. Amaz ugyanis mindig átfogó jellegű volt, míg a tudományos tudás egyoldalú, a valóságról csak rész tudást nyújt.

A narratív tudás a következőkben mutatkozhat meg: „a mondani tudás, a hallgatni tudás és a tenni tudás” formájában. E háromoldalú kompetenciában „a közösség az önmagához s a környezetéhez való kapcsolatait begyakorolja”. Ezek „az elbeszélések adják tovább a pragmatikai szabályokat, és ezek a szabályok alkotják a társadalmi kötelekeket”.⁴⁷ A tudományos tudás feltételezi, hogy igaz és bizonyítható legyen, ismertek legyenek a tárgyra vonatkozó korábbi kijelentések, s az állítás nyelvi kifejezése szabatos és a szakértők számára érthető legyen. A tudományos tudás egyaránt tartalmazza az igazolását (verifikációját) és a cáfolatát (falszifikációját). A kétféle tudás (a narratív és a tudományos) ugyan más, de nem szigetelődik el egymástól. Nem abban az értelemben, hogy a tudományos a narratívból nő ki; inkább úgy, hogy ha a tudomány egyes eredményeit érthetővé akarja tenni az adott tárgyhoz nem értő embereknek, akkor a közlőnek át kell térnie a narratív tudás nyelvére, anélkül, hogy ez a leegyszerűsítés eltorzítaná a tudományos tudás lényegét.⁴⁸

A kétféle tudás egyenjogúsítását Michel Foucault bizonyos kétkedéssel fogadja. Szerinte furcsa paradoxon, hogy „azonos kategóriába soroljuk egyfelől az aprólékos, művelt és egzakt történelmi tudás termékeit, másfelől a helyi és egyéni tudásokat, amelyek nem rendelkeznek közös jelentéssel, és amelyek bizonyos értelemben használhatatlanná válnak, mihelyt hatékonyan és kifejezetten nem gondoskodnak saját fenntartásukról”.⁴⁹ A tudás értékét azonban ő is csak azon méri, hogy mennyire alkalmas egy tudás valamely feladat megoldására, vagyis a tudás minősége kizárólag praktikus szempontból állapítható meg.

A szakértői tudás és a gyakorlati tapasztalati tudás között a *filozófia* lehetne az összekötő. A posztmodern filozófia azonban nem vállalja ezt, eleve lemond mindenféle átfogó rendszerezésről. Lyotard ki is jelenti, hogy „a rendszerelméletnek... nincs semmiféle tudományos alapja”.⁵⁰ Kim Lewin szerint a posztmodern „toleráns... az összefüggéstelenséggel szemben... elfogadja az esetlegességet”.⁵¹ Hihetnénk, hogy ez a neoliberalizmusból fakad, amely „a kibékíthetetlen ellentétek békés egymás mellett élését” hirdeti, és megbékél a jelek és idézetek tetszés szerinti összevisszaságával.⁵² Elgondolkodtató viszont Jürgen Habermas kritikája, aki

a posztmodernet *neokonzervatívnak* mondja. Szerinte inkább a múltba menekül, még akkor is, ha a hagyományokat sem tiszteli, azokat felforgatja, kérdésessé teszi.⁵³ A múlt felé fordulását viszont bizonyítja a történelmi haladás elutasítása, a 'magas kultúra' autonómiájának elvetése, az ösztönösség deszublímáló felszabadítása, a művészetnek a mindennapiság tárgyaival történő azonosítása. Ez a konzervativizmus tehát nem az értékek megőrzését jelenti, inkább az önkényességgel való felváltását és a természeti létezés rekonstruálását. Habermas úgy véli: „Mindazok a kísérletek, amelyek művészet és élet, fikció és gyakorlat, látszat és valóság között ki akarják egyenlíteni az esési magasságot, amelyek meg akarják szüntetni a különbséget műtermék és használati tárgy, a termelt dolog és a készen talált dolog, alakítás és spontán mozdulat között; azok a próbálkozások, amelyek mindent művészetnek és mindenkit művészhöz nyilvánítanak, minden mércét kivonnak a forgalomból, s az esztétikai ítéleést szubjektív élmények közzé tételéhez tennék hasonlóvá – ezek... olyan nonszensz experimentumnak tekinthetők ma már, amelyek a művészet struktúráit akarták megsebezni, de akaratuk ellenére csak annál élesebben világították meg e struktúrákat”. „A művészet megszüntetésének radikális kísérlete ironikus módon éppen azokat a kategóriákat helyezi vissza jogaiba, amelyekkel a klasszikus esztétika körülkerítette a maga tárgyát”.⁵⁴

Érdemes azt is végig gondolni, ami a posztmodern felfogás rendszerellenessége és a rendszerelmélet követői közti ellentétben található. Az első tulajdonképp végig viszi a modernitás örökségét a *tudományok elkülönítésében*, a második viszont arra hivatkozik, hogy a valóság jelenségei összetettek, ezért a vizsgálatuk is csak *interdiszciplináris* lehet. Noha az interdiszciplinaritás újabban divatos fogalommal válik, a tudományos élet még ma is gyanúsak találja, s nem egyszer dilettantizmusként bélyegzi meg a több területre kiterjedő kutatásokat, és az eredményeiket publikáló fejtegetéseket.⁵⁵ A dilettantizmustól való félelem nyilván abból fakad, hogy sokan úgy vélik, a több területre kiterjedő vizsgálódás csak felületes lehet, a szakértelem hiányáról tanúskodik, legalább is egyes területeken. R. L. Ackoff azonban már csaknem fél évszázada figyelmeztetett arra, hogy „az a tendencia, miszerint a rendszereket inkább mint egységeket, semmint részek konglomerátumát célszerű tanulmányozni, egybeesik a jelenlegi tudomány tendenciáival, vagyis nemcsak jelenségeket kell szűken behatárolt tartományokban elkülöníteni, hanem a természet egyre nagyobb részeinek kölcsönhatását kell bevonni a vizsgálódásba... Ezek fokozatosan egy olyan kooperatív kutatási programban szövődnek össze, amely a tudományos és technológiai diszciplínáknak állandóan bővülő spektrumát fogja át. Részesei vagyunk a tudományos ismeretek talán legátfogóbb szintézisének, amelyet valaha megkíséreltek”.⁵⁶

Ezzel egyetértve Ludwig von Bertalanffy hangsúlyozza, hogy a természetfilozófia nyelvén „a világ, mint káosszal” szemben kifejlődni látszik „a világ, mint organizáció” új koncepciója. – Ezt bizonyítja a kibernetika, az információelmélet, a döntés- és játék-elmélet megjelenése, amelyek ugyan „előfeltételeikben, modelljeikben, matematikai módszereikben és intencióikban különböznek egymástól... megegyeznek azonban abban, hogy „rendszer tudományok”, amelyek a sok változó, az organizáció, a szabályozás, célirányultság stb. kölcsönhatásainak eddig elhanyagolt problémáival foglalkoznak”.⁵⁷ Ellenvetésként persze ki lehet jelenteni, hogy a rendszerelméleti gondolkodás csak a matematikában és a természettudományokban érvényesülhet, a társadalomtudományokban már jóval kevésbé, a humán tudományokban pedig – az emberek nagyfokú különbsége miatt – egyáltalán nem. László Ervin azonban arra hivatkozik, hogy „az ember természetes rendszer”,⁵⁸ és a környezetével való kapcsolatát is csak rendszerként lehet megérteni. „Nyitott a környezetéből származó hatásokra, és reagál is rájuk. Azáltal, hogy kommunikál környezetével ...direkt vagy indirekt hatást fejt ki” másokra... Minden természetes rendszer... társrendszerei impulzusait fogja, és választ is ad rájuk, ezzel új impulzusokkal is szolgál. És minden rendszer szakadatlanul hat a többire, miközben az őt ért hasonló hatásokra reagál. Kölcsönös függőség áll fenn a rendszerek között,

mint az összeláncolt pontoknál: ha az egyik pont helyzete megváltozik, az összes többi pont helyzete is megváltozik, attól függően, hogy milyen a viszonya a mozgó ponthoz”.⁵⁹

Ez az érvelés ugyan látszólag csak a természeti objektumok kapcsolatára vonatkozik, László Ervin meggyőződése, hogy a rendszerekben gondolkodás a valóság egészére kiterjeszthető. Sőt, úgy véli, a 20. és 21. század találkozása valóban fordulópont az emberiség életében, de nem a lét további töredezettsége vonatkozásában, hanem *a részek közti egység felfedezésében*. A logikus, racionális gondolkodás a valóság jobb megismerése érdekében elemeire bontotta a valóságot, s a technológiák olyan állapotokat teremtettek, hogy ma már „a logoszra alapozott világkép többé nem használható. Ha a 21. század világa szilárd és tartós feltételekre törekszik, akkor egy olyan *új világképet* kell kialakítania, amely illik az élethez egy globalizált rendszerben. Ennek voltaképpen *holisztikus szemléletnek* kell lennie, amely egyetlen új és átfogó szintézisben olvasztja össze az embert és a természetet, a tudományt és a lelket, a műszaki erőket és a szellemi törekvéseket”.⁶⁰ A posztmodernnek szerint ez naiv és meghaladott utópia. László szerint viszont „a kölcsönösen összefüggő, egyetlen egész rendszernek felfogott világ látomása se nem naiv utópia, se nem képzelgés. Olyan holisztikus szemlélet, amely korunk természet- és társadalomtudományának legújabb eredményei alapján bontakozik ki”.⁶¹

Jegyzetek

¹ Márkus Gy: Kultúra és modernitás. T-Twins, Lukács Archívum. 1992. 68.

² Ortega y Gasset, J.: A tömegek lázadása. Pont Könyvkereskedés, 1995. 71.

³ Huizinga, J.: A holnap árnyékába. Egyetemi nyomda, 1938. 148, 151.

⁴ Hamvas B.: A láthatatlan történet. Akadémiai Kiadó, 1988. 1718, 21-22.

⁵ Horkheimer, M. – Adorno T. W.: A felvilágosodás dialektikája. Gondolat-Atlantisz. 1990. 11.

⁶ Uo. 14.

⁷ Uo. 16.

⁸ Uo. 13.

⁹ Uo. 39.

¹⁰ Uo. 49.

¹¹ Német kultúraelméleti tanulmányok. 2. k. Szerk.: Bujdosó D. Nemzeti Tankönyvkiadó, 1999. 241.

¹² Uo. 252-253.

¹³ Uo. 254-255.

¹⁴ Uo. 257.

¹⁵ Uo. 256.

¹⁶ Forrásmunkák a kultúra elméletéből. I. k. Szerk.. Maróti A. Tankönyvkiadó, 1975. 153.

¹⁷ Uo. 163.

¹⁸ Marcuse, H.: Az egydimenziós ember. Kossuth Könyvkiadó, 1990. 92.

¹⁹ Uo. 100.

²⁰ Uo. 269-270.

²¹ Uo. 281.

²² Fromm. E.: Menekülés a szabadság elől. Akadémiai Kiadó, 1993. 102.

²³ Uo. 108.

²⁴ Uo. 115.

²⁵ Uo. 37-40, 106.

- ²⁶ Uo. 114.
- ²⁷ Uo. 169.
- ²⁸ Uo. 197.
- ²⁹ Uo. 202.
- ³⁰ Uo. 204.
- ³¹ Uo. 205.
- ³² Uo. 211.
- ³³ Márkus Gy.: Kultúra és modernitás. Id. kiadás, 67.
- ³⁴ Uo. 71.
- ³⁵ Uo. 75-76.
- ³⁶ Uo. 78.
- ³⁷ Uo. 77.
- ³⁸ Uo. 87.
- ³⁹ Uo. 89.
- ⁴⁰ Habermas, J.- Lyotard, J. F.-Rorty, R.: A posztmodern állapot. Századvég Kiadó, 1993. 8.
- ⁴¹ Uo. 116, valamint: Andragógiai szöveggyűjtemény, II: k. Szerk.: Maróti A. Nemzeti Tankönyvkiadó, 1997. 188-189.
- ⁴² Habermas, J. – Lyotard, J. F.- Rorty, R.: A posztmodern állapot. Id. kiadás 26-27.
- ⁴³ Rorty, R.: Megismerés helyett remény. Jelenkor Kiadó, 1998. 53.
- ⁴⁴ Uo. 65.
- ⁴⁵ Uo. 58-59.
- ⁴⁶ Habermas, J.- Lyotard, J. F. – Rorty, R.: A posztmodern állapot. Id. kiadás 58.
- ⁴⁷ Uo. 51.
- ⁴⁸ Uo. 63.
- ⁴⁹ A posztmodern. Szerk.: Pethő B.: Gondolat Kiadó, 1992. 365.
- ⁵⁰ Habermas, J. – Lyotard, J. F. – Rorty, R.: A posztmodern állapot. Id. kiadás 132.
- ⁵¹ A posztmodern. Szerk.: Pethő B. Id. kiadás 107.
- ⁵² Uo. 334.
- ⁵³ Habermas, J. – Lyotard, J. F. – Rorty, R.: A posztmodern állapot. Id. kiadás 159-161, 175-177
- ⁵⁴ Uo. 169.
- ⁵⁵ Garai L.: Az interdiszciplinaritásról és halmozott hiányairól. Magyar Tudomány, 1993. 3. Huff E. B.: A multidiszciplináris tudományról és finanszírozásáról. Magyar Tudomány, 1999. 12.
- ⁵⁶ Bertalanffy, L. v.: ... ám az emberről semmit sem tudunk. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1991. 66.
- ⁵⁷ Uo. 70.
- ⁵⁸ László E.: A rendszerelmélet távlatai. Magyar Könyvklub, 2001. 32.
- ⁵⁹ Uo. 58.
- ⁶⁰ László E.: Izgalmas idők. Magyar Könyvklub, 1999. 115.
- ⁶¹ Uo. 106.

Alapvető problémák a kultúra értelmezésében

Természet és kultúra

A kultúra-fogalom történetén végig húzódik az *alapvető ellentét* a természet és a kultúra között. Időnként az a benyomásunk támadhat, mintha az emberiség a kultúrával el akart volna szakadni a természettől. Vagy úgy, hogy a civilizációs javaival fölébe kerekedhessen, és a szolgálatára kényszerítse, vagy pedig úgy, hogy a szellemi képességeivel elszakadjon tőle, mert állandóan éreznie kell, az korlátozza őt. Ma már tudjuk – bár ez a felismerés korántsem vált általánossá – a természet legyőzése óhatatlanul káros következményekkel jár; különösen akkor, ha nem vesszük figyelembe tetteink távlati hatását, mert csak a pillanatnyi haszonnal törődünk. Ma már gyakran elhangzó figyelmeztetés, hogy a természeti erők kizsákmányolása az emberiség létét veszélyezteti, és ez a folyamat könnyen visszafordíthatatlanná válhat. Kevésbé tudatosul viszont az, hogy *a szellemi tevékenység elszakadása anyagi alapjaitól – illúzió*. A kultúra sohasem válhat tisztán szellemivé, még ha igaz is, hogy a teljesítményeiben ez döntően meghatározó. Az alkotásoknak azonban tárgyiasulniuk kell, hogy az emberek közt terjeszthetők legyenek. S még ott is, ahol a tárgyiasulás látszólag nem szükséges, mint például a táncnál, az éneknél és a zenénél, elismerhető, hogy az elsőhöz testünk mozgása kell, a másodiknál hangképző szerveink működése, a harmadiknál pedig valamely hangszer, amellyel a zene megszólaltatható. És akkor még nem is említettük a zenei művek kottán történő rögzítését. Hasonló a helyzet a versmondásnál, a színészi előadásnál. Mindez bizonyítja, hogy a kultúra egyetlen eredménye sem válhat el az embertől, annak anyagi, természeti meghatározottságától.

Nehezebben ragadható meg az összefüggés olyan kettősségnél, mint a *racionális* értelem és az *irracionális* tudati folyamat érzelmi, képzeleti működése. Nem visz közelebb annak kijelentése, hogy ezek más-más agyféltekéhez kötötten működnek, tehát végső soron az emberi gondolkodás termékei. Az ilyen érvelés nem szünteti meg a különbségüket, egymástól függetleníthető működésüket. Kétségtelen, hogy eltérő a megnyilvánulásuk módja, ezért látszólag nem is található meg az összekapcsolásuk lehetősége. Erre az álláspontra jutott Márkus György is, amikor a felvilágosodás idején kibontakozó természettudomány és a romantikában uralkodóvá váló művészet elkülönülését máig tartó problémaként említette meg, és úgy vélte, „küzdelmük, és az egyszer az egyiknek, máskor a másiknak átmeneti, viszonylagos uralmat biztosító lefelé és felfelé tartó mozgásuk tartja a kulturális modernitást az *állandó válság* állapotában, s idézi elő e válság folytonosságát”.¹ E probléma indokoltságát aláhúzhatja, hogy itt a „tudomány” fogalma a természettudományokkal azonos, ahogy azt a felvilágosodás értelmezte, és nincs szó még a társadalomtudományokról és a humán tudományokról sem. Márkus persze joggal veti fel, hogy ezt a szembenállást „a természettel való esztétizáló kibékülés, vagy a természet tudományos uralása” sem oldhatja fel. A szellemi kultúra ketté hasadása is jelzi, hogy a kultúra és a természet szembenállása szükségszerű, olyan ellentét, ami fel nem oldható.

Fölvethető azonban, hogy ha a kultúra és az emberi lét elválaszthatatlan egymástól, és az emberek élete több szálon kapcsolódik a természethez és annak anyagaihoz (testi szervezetük, táplálékuk, ruházatuk, lakásuk), akkor a természetet vizsgáló tudomány és a szellemi kultúrának ettől távol eső része, mint a művészet sem szakadhat el teljesen egymástól. Persze nem az azonosság, hanem a *rokonság* értelmében. Elsőként az állapítható meg, hogy a tudomány és a művészet egyaránt *a produktív (alkotó) tevékenység eredménye*, amely a szerves létben egyedül az ember sajátja. Olyan tevékenység ez, amely képes elkülönült dolgokat, jelenségeket összekötni, új egységbe építeni. A konstruktivitás jelen van az emberi élet

különböző területein, legmagasabb szinten a tudományban és a művészetben. Ehhez kapcsolódik egy másik sajátosság, mely mindkét szférára jellemző. A tudomány és a művészet egyaránt *kommunikatív viszonyokat* feltételez, és ennek megfelelően „nyelvnek” is fogható fel. Igaz, hogy másféle módon fejezik ki magukat, ám ez a másság a tudományon és a művészetben belül is megosztja azok ágazatait. Ennek ellenére a differenciáltság sem tünteti el sajátos funkciójukat, hogy szükségszerűen szólnak más emberekhez, mert van lényeges mondani-valójuk. A beszélt nyelvek különbsége sem teszi lehetetlenné az emberi érintkezést, minthogy valamennyi ugyanazt célozza: *az emberek közti információcserét*. Ezért a kultúra területei között kétségtelenül fennálló különbségek sem jelenthetik azt, hogy nincs közös rendeltetésük: *a természet humanizálása*, beleértve az emberi természet átalakítását is.

Érdeemes talán a természet és kultúra kapcsolatának még egy összefüggését figyelembe venni. Ha a természetet – az emberi gondolkodás felől nézve – a *rendezetlenség* állapotával jelölhetjük, akkor a kultúra ezzel szemben a *rendezettséget* jelenti. A rendezetlenségben levő rendszerekben – a fizikából vett kifejezéssel élve – nagy az „entrópia” (a kiegyensúlyozatlanság mértéke), ezzel szemben a kultúrában *entrópiát tagadó folyamatok* játszódnak le. Csakhogy a kultúra sajátos minősége a kiegyenlítetttség állandó meghaladása, tehát *újabb rendezetlenség előidézése*. Nyilvánvaló, hogy e nélkül nincs haladás, nincs újítás, és nem lehetséges a magasabb szintek létrehozása sem. Ennek az ellentmondásnak az eltüntetése ezért megkívánja *a rendezettség ismétlődő helyreállítását*, de a korábbiakhoz képest magasabb szinten. Ez a folyamat soha le nem zárulhat. A kultúra nem lehet befejezett, már csak azért sem, mert a megállapodottság óhatatlanul értékvesztést idézne elő. Ez egyaránt érvényes a létfenntartást közvetlenül szolgáló tevékenységekre és a valóságismeretet segítő kultúrára is. Ami persze ellentmondásos folyamat, mert új szükségleteket is teremt, és azok szükségessé teszik jó minőségű kielégítésüket. Ami azután újra megbontja a kialakult állapotokat, hogy a rendezetlenség a folyamat újabb szakaszát idézze elő.

Társadalom és kultúra

Az őstörténet egyik tanulsága, hogy az emberré válás és az emberiség fennmaradása csak úgy volt lehetséges, hogy *közösségi összefogással, együttműködéssel* történt. Csak így tudta az ember korlátozott egyedi létét megsokszorozni, és olyan eredményeket érni el, amelyekkel meg tudta haladni más élőlények életszínvonalát. Sok állat él persze csoportos közösségben, de egyik sem tudta ezt úgy hasznosítani, mint az ember. Mi volt az a többlet, ami lehetővé tette sajátos fejlődését? Két dolgot szoktak erről megemlíteni. Egyrészt a tapasztalatokra épülő „tudás” *tárgyasítását*, s annak nemzedékről nemzedékre történő *hagyományozását*. Másrészt a csoport tagjai közti *információcserét*, ami lehetővé tette az egyéni felismerések általánosítását, és annak folyamatos korrekcióját. Leegyszerűsítve: így hozta létre az emberiség anyagi és szellemi kultúráját. Feltételezhető, hogy ezek kölcsönösen átváltottak egymást, és hatottak az emberek magatartására is. Tehát hozzájárultak egy természeti lény emberré válásához. A nagyon hosszú ideig tartó változásban azonban sokáig érvényesült még *a természeti meghatározottság dominanciája*. A csoporttagok viszonyát sokáig az *alkalmazkodás* határozta meg, s az ettől való eltérést, „rendbontást” csak az erősebbek hatalomra törése hozta meg, kialakítva a csoport hierarchikus rendjét. Valószínű, hogy a csoporttagok közt lezajló „tanulás” sokáig *egymás utánzása* volt, amit csak a véletlenszerű változások befolyásoltak. Bizonyos, hogy a közösségi tevékenységet erős ragaszkodás jellemezte a már bevált eljárásokhoz, életmód-mintákhoz. A *szokások mechanikus követése* még akkor is fennmaradt, amikor egyesekről a tapasztalatok olykor bizonyították eredménytelenségüket.

A *csoportlét* akkor bomlott meg, amikor a munka és a társadalmi helyzet differenciálódásával a kis létszámú csoportokat a sokkal több embert magába foglaló *társadalmi alakulat* váltotta fel. Ebben már nem voltak elégségesek a tapasztalatokból kinövő szokások, azok fölé szóban megfogalmazott *erkölcsi-jogi szabályok* kerültek. Az ilyen emberi együttélésben a tudásnak is túl kellett jutnia a gyakorlati tapasztalatokon, azok általánosításával fejlődhetett ki az emberiség szellemi kultúrája. Ezért volt feltételezhető, hogy az együttélés társadalmi és kulturális vonásai ugyanannak a folyamatnak tartozékai; a társadalom a rendszer *struktúráját*, a kultúra pedig működési módját, *funkcióját* jelenti.²

A kisebb csoportokban jelen levő *közösség* és a csoportélet felbomlását jelentő *társadalom* eltérő vonásait szemléletesen mutatta be Ferdinand *Toennies* a 19. század utolsó részében. A régi idők közösségeit „*természetadta*” (nem tudatos választással kialakult) jellegük határozta meg, a társadalomban még létező közösségek tagjait viszont éppen ez a *tudatos választás* motiválta. Az első közösségeit a családban, a rokonságban a vér szerinti összetartozás, a lakóhelyen kialakult szomszédságnál pedig a tér közelsége határozta meg. A társadalomban ezek tartóssága meggyengült, nem egyszer a baráti, egyesületi közösségek hatására, amelyek ugyan személyes választással jöttek létre, de – ritkább együttlétük és nagyobb létszámuk miatt – már könnyen bomlottak fel. Toennies szerint a társadalomban az emberek „nem állnak lényegi kapcsolatban egymással”, az itt jellemző életformában „el vannak választva egymástól”. Itt „mindenki egyedül van, s állandó feszültség van közte és a többiek között... úgy hogy mindenki védekezik a másokkal történő érintkezéssel és az egymás birodalmába való belépéssel szemben, mert ezeket azonnal ellenséges cselekedetként értékelik”. Ezt fejezi ki a lakások zártsága, a magántulajdon védelme és az, hogy „senki sem tesz semmit a másikért, senki sem juttat vagy ad valamit a másik embernek, hacsak nem valamilyen ellenszolgáltatás fejében, amelyet legalább is hasonlóan értékel, mint a saját adományát”.³

Noha a társadalmi lét – az érintkezések sokasága miatt – kétségtelenül nagy fejlődési lehetőséget nyújt tagjainak, de egyúttal nagyobb bizonytalanságot is teremt az egyének magukra maradásával. A közösségek felbomlásával és a hozzájuk kapcsolódó hagyományok eltűnésével az emberek elvesztik tájékozottságukat társadalmukról és az együttélés követelményeiről. Továbbra is kötődniük kell ugyan másokhoz, ennek a szabályai azonban elvesztik „magától értetődő” voltukat. Ez zavart okozhat az egyének életében, már csak azért is, mert mind több ember törekvése irányul arra, hogy igyekezzen kialakítani önálló életét. Ezt az ellentmondást Kant „társiatlan társiasságként” fogalmazta meg.⁴ Az ellentmondásos helyzetből születő elmagányosodás okozta válságérzetet Durkheim az öngyilkosságról szóló könyvében „anómiának” nevezte.⁵

Az önállóság igénye mégsem vált általánossá. Akik erre képtelennek érezték magukat, bizonytalanságukat a *tömeggel* való azonosulással igyekeztek kompenzálni, mert az érzésük szerint ez megszünteti magányukat, és fölöslegessé teszi az egyéni döntésekből következő bizonytalanságot. Amit erősít az, ha a tömeg maga fölé emel egy erősnek látszó vezetőt, aki önmagát tévedhetetlennek tüntetve fel magára vállalja a döntések felelősségét, s ezért azt várja követőitől, hogy gondolkodás nélkül engedelmesen igazodjanak „közösségükhöz”. A tömeg persze nem közösség, még ha önmagát kollektívának mondja is. Közösség csak olyan emberi társulás lehet, ahol mindenki személyesen ismeri egymást, és amelyben az önálló, személyes vélemény nem semmisül meg. A tömegben szó sem lehet egyéni véleményről, önállóságról, a benne lévőknek teljesen le kell mondaniuk erről. Már csak azért is, mert a tömeghatás kényszerítő erejű: minden résztvevőnek igazodnia kell ahhoz, ami ennek a csoportosulásnak a viselkedését jellemzi. Az egyéni magatartás tehát kezd hasonlónak válni ahhoz, amit a differenciálatlan közösségi lét az ősidőkben meghatározott.

A modern világnak e sajátos jelensége – az emberek számának növekedésével – egyre erősebb, és vele szemben a *demokrácia* veheti fel a küzdelmet, amennyiben az nemcsak szavakban érvényesül, hanem a gyakorlatban is. Az ókori görög társadalom demokráciája még csak annyit jelentett, hogy a nép hallathatta véleményét, és a hatalmon levő vezetőknek ehhez igazodniuk kellett. Az újkori polgári demokráciák a képviseleti rendszerben az állampolgárok állásfoglalását a rendszeres időközökben megtartott választásokhoz kötötték, és az ott többséget szerzett politikai pártok küldhették képviselőiket az intézményesült hatalom szervezeteibe. Látszólag ez a megoldás biztosította a társadalom rendjét és az állampolgároknak megfelelő ügyintézését. A képviseleti demokráciáról azonban bebizonyosodott, hogy a többségi vélemény megszerzésével lehetőséget ad ellentétére, a *diktatúra* kiépítésére. Csak azt kell megtenni, hogy a diktatórikus hatalomra törő pártok – hangzatos ígéreteikkel – többséget szerezzenek a választásokon, és utána már hivatkozhatnak arra, hogy a nép akaratát képviselik, még akkor is, ha olyan döntéseket hoznak, amelyekről később kiderülhet, hogy éppenséggel a nép érdekei ellen hatnak. Ez a fonák helyzet egyenes arányban áll az állampolgárok politikai kultúrájának alacsony színvonalával, felszínes társadalmi tájékozottságával és a közügyekhez szükséges ítélőképességük bizonytalanságával. Azok az országok, amelyekben a demokrácia gyenge, következetesen hanyagolják el ezt, hangoztatva, hogy *az emberek politikai képzése fölösleges*, mert az mindig egyetlen álláspontot fogadtat el, és ezért káros is. Csakhogy a demokráciával párosuló politikai képzésnek éppen az a lényege, hogy minden lényeges irányzatot megismertet, és egyszersmind erősíti a tárgyilagos kritikai ítélőképességet, megszüntetve a szűk látókörű elfogultságot, előítéletes véleményt.

A demokráciának van egy másik lehetősége is képviseleti formáján kívül: a *részvételi*, amelyben az állampolgárok kisebb közösségekben, civil szervezetekben gyakorlatilag vállalják egyes közéleti problémák megoldását. A nem demokratikus rendszerek ezt a képviseleti hatalom konkurenciájának mondják, s ezért fölöslegesnek, sőt károsnak tartják, ezért lehetetlenné teszik a munkájukat. Tény, hogy a részvételi demokrácia csak olyan társadalmi közegben lehet életképes, ahol az emberek állampolgári tudatossága erős, társadalmi tájékozottságuk és tárgyilagos ítélőképességük fejlett, és vállalt gyakorlatukat a fennálló hatalmi szervekkel történő együttműködéssel valósítják meg. Az is tény persze, hogy az ilyen összefogások gyarapodásával a túlméretezett államhatalom is fölöslegessé válik, bürokráciája gyengülhet, mert az „*alulról építkező társadalmi struktúra*” életképebbé teszi a szó szoros értelmében vett demokráciát.

Személyi fejlettség és kultúra

Amikor egy gyermek megszületik, még nincs kultúrája. Nem tud beszélni, nem ismeri a viselkedés szabályait, nem tud bánni a különböző eszközökkel, és azt sem érti, ami körülötte történik. Később mindezt megtanulja a környezetétől. Azon a színvonalon, amely a környezetére jellemző. Tudatosan élő emberré válásában döntő szerepe van a családnak, amelyben felnő, majd annak a tágabb környezetnek és a benne élő embereknek, amelyekről tapasztalatokat szerez. Persze az sem mellékes, amit tesz, ahogy gyakorlatilag viszonyul ehhez a környezethez.

Az így kapott kultúra elsajátításában döntő jelentősége van annak, hogy *zárt vagy nyílt gondolkodás* fejlődik-e ki benne. A zárt gondolkodású ember bizalmatlan az ismeretlen dolgok és helyzetek iránt, ezért igyekszik szűk körre korlátozni az életterét. A tapasztalható világon kívül eső dolgokkal nem akar kapcsolatba kerülni, és idegen személyekkel sem szeret kapcsolatba kerülni, irántuk bizalmatlan. Különösen akkor, ha azok más nyelven beszélnek, másféle szokásokkal élnek. A zárt gondolkodású ember hajlamos arra, hogy amit nem ismer,

azt előítélettel minősítse, eleve rossznak tartsa. Bizalmatlan az újítások iránt is, mert azok megzavarják a beidegzett gondolkodását, szokványos cselekedeteit. Ezért igyekszik megmaradni a megszokottnál, még akkor is, ha azzal nem elégedett. Ez esetben is kívülről várja a megoldást, eszébe sem jut, hogy maga próbáljon úrrá lenni a nehézségein. A nyílt gondolkodás ennek az ellenkezője. Az ilyen ember nem fél a váratlan helyzetektől és az ismeretlen körülményektől. Bíz abban, hogy el tud igazodni közöttük, és képes lesz megtalálni a problematikus helyzetek megoldását. Még keresi is a szokásos gyakorlat megújítási lehetőségeit, mert számára a *kereső-kutató magatartás* ad értelmet életének. Nem zárkózik el a bonyolult helyzetek és nehezen megoldható problémák vizsgálatától, mert tudja, az élet nem egyszerűen alakul, és gyakran nem a vágyainknak megfelelően. Tudomásul veszi az ellentmondásokat, és óvakodik attól, hogy ezeket leegyszerűsítve (a jó-rossz ellentétpár alapján) ítélje meg. Hajlik arra, hogy saját nézeteit felülbírálja és kijavítsa, ha belátja tévedését. Van önálló véleménye, de tudja, hogy a saját élete része egy nagyobb egységnek: az őt körülvevő társadalomnak, az pedig az egész emberiségnek. Ezért a *rész-egész viszonylatok* alapján határozzák meg a felfogását. A tapasztalatait is csak ebben az összefüggésben igyekszik értelmezni.

A zárt gondolkodást előidéző életformát a szaknyelv „*partikularizmusnak*” nevezi, jelezve, hogy azt a benne élő önmagában véve tartja egésznek, kiszakítva egy nagyobb egységből, nem értve meg részleges voltát. A partikuláris szemléletet vallók szűk látókörük miatt magukból és szűkebb környezetükből indulnak ki, amikor véleményt mondanak másokról, anélkül azonban, hogy ténylegesen új, eredeti lenne az. Valójában mindig igazodnak a „készen kapott” sémákhoz, s minthogy azokat mások is hangoztatják, ezeket a véleményeket mindig helyesnek mondják, és ami ezzel ellentétes, azt tévedésnek. Ebből következik, hogy az embereket átfogó szélesebb körű valóságot sem érthetik meg, korlátozott szemléletük személyi fejlődésüket is lehetetlenné teszi.

Mindezeket figyelembe véve tisztázható, mi az a kultúra, ami egy embert *művelté* tesz. A műveltséget régebben *értékes szellemi javak ismeretével* azonosították, s bennük kialakuló tájékozottságot *menyiségi alapon* ítélték meg. Eszerint a „sokat tudó embert” tekintették műveltnek. Ennek a felfogásnak alapvető hibája, hogy nem tudja mérvadóan meghatározni, mi az az érték, ami egy művelődni akaró ember számára fontos. Az érték ugyanis nagymértékben függ az értékeléstől, és ennek viszonylagossága még a szakértők között is megtalálható. Ezen az alapon az sem tisztázott, hogy a kultúra mely területei jelentékenyebbek másoknál (azaz hol, milyen vonatkozásban kell a tájékozottságot elsősorban fejleszteni). Ismert a *humán- és reál-műveltség* ellentétéről szóló vita, mely sem a műveltség fő területét illetően, sem a közöttük kívánatos arány vonatkozásában nem tudott megoldásig eljutni. Csak kevesen jutottak el oda, hogy a műveltséget másképp határozzák meg. Nem a kultúra egyes eredményeinek besorolása felől, hanem az emberi fejlettség követelményei felől. Elgondolkoztató erről Balázs Béla meghatározása, amely még 1917-ben jelent meg egy folyóiratban. A művelődés célja „az alkotásoknak nem passzív tükrözése, hanem *produktív alkotás*. Csakhogy ennek 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 előidézhethet (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 több formában, annál többször és annál többet él. És minden műveletlenség részleges halál”.⁶ A korlátolt fejlettségből következően tartal-

matlanul leélt életet nevezi Balázs „részleges halálnak”, ami azért indokolt megnevezés, mert kiöli az ember életéből a lehetőségeit.

A kultúra „elidegenedése”

Paradox jelenség az emberiség történelmében, hogy mennél nagyobb mértékben jutnak el a kultúra eredményei az emberekhez, annál inkább csökken az igény értékeik elsajátítására. Sokhelyütt nő ugyan az iskolázottság mértéke, a tömegközlekedési eszközök egyre nagyobb választékot kínálnak, és az internet szinte korlátlan hozzáférést ad az információkhoz, és mégis a kultúra iránti érdeklődés nem nő, hanem csökken. Ami nő helyette: a kultúra eredeti – embert fejlesztő – funkcióját mellőző felszínes szórakoztatás. Arra még van magyarázat, mi okozza világszerte a növekvő írástudatlanságot, jóllehet az egyes országok egyre több embert tanítanak meg írni-olvasni. Az ellentmondás oka, hogy ott nagy a népszaporulat, ahol sok az analfabéta, és a tudatlanság felszámolását célzó törekvések képtelenek lépést tartani az írástudatlanság újratermelődésével. Arra azonban már nincs magyarázat, miért nő a funkcionális analfabetizmus még olyan országokban is, ahol a középiskolai végzettség kezd általánossá válni; mivel magyarázható, hogy az érettségizettek egy része sem képes elfogadható szinten alkalmazni életében az alapvető készségeket, nem is szólva a kultúra iránti szélesebb körű érdeklődésről. S ha az arányuk eléri a felnőtt lakosság 15-20 %-át, akkor ez a jelenség arra figyelmeztet, *baj van a kultúrák közvetítés intézményeinek hatásával*. Sokan a tömegközlekedési eszközöket marasztalják el, mert még a fejlettebb országokban sem nő a rendszeres olvasók és könyvtárlátogatók száma. Szerintük magától értetődő, hogy a filmekkel átvehető vizuális kultúra fokozatosan háttérbe szorítja az írásos szövegek iránti érdeklődést, mintha visszatérne az a kor az emberiség történelmében, amikor a képi ábrázolás volt a tömegek tájékoztatásának, meggyőzésének egyetlen eszköze. Ha ez így lenne, elismerhető, hogy a képek felfogása jóval felszínesebb intenzitású gondolkodást kíván, mint az írott szövegek értelmezése. Ez nyilvánvalóan összefüggene azzal az általánossá váló igénnyel, hogy az élet minél kényelmesebb legyen, minél kevesebb erőfeszítést jelentsen.

Feltűnő, hogy a kultúra közvetítésével foglalkozó intézmények programjaikat mindinkább *szórakozási alkalmaként* hirdetik. Szó sincs már náluk művelődésről, ami azt is jelzi, hogy a kínálatban főleg olyan művek találhatók, amelyek könnyen fogyaszthatók, nem kívánnak gondolati elmélyülést senkitől sem. Ez magától értetődően együtt jár az alacsonyabb igény-szintek kiszolgálásával, amely vélhetően együtt jár a tömeges látogatottsággal, a kulturális javak tömeges terjeszthetőségével. A tömegkultúra hívei és népszerűsítői szerint ez még mindig jobb, mint a teljes érdektelenség, sőt várható, hogy a népszerű kultúra fokozatosan emeli az igényt a magasabb szintek iránt. Ennek ellenzői viszont azt állítják, hogy szó sincs erről, a kétféle igény szint között éles határvonal van, ha a hatásukat nézzük. A „magas” szintű kultúra gondolkodtat, és segít az élet problematikus ellentmondásainak megértésben, továbbá a befogadói aktivitásnak köszönhetően fejleszti a személyes kulturáltságot. A tömegkultúra ezzel szemben nemcsak tartósítja az emberek elmaradottságát, de a sablonos élethelyzetek és közhelyes megállapítások állandó ismétlésével felszínessé teszi gondolkodásukat, és ennek megfelelően alacsonyabb szintekre süllyeszti a gondolkodásukat, ezzel együtt a magatartásukat, életvitelüket is. Végül során tehát *a tömegkultúra tömegembereket termel*, akik engedelmes kiszolgálói lesznek a társadalmat elnyomó hatalmaknak.

Márai Sándor szerint: „Az emberi élet legmélyebb tartalma a kultúra, amely nem képek, könyvek és zenedarabok összessége, hanem *életforma*”. A kultúra ebben az értelemben a 20. században válságba jutott. Az újságok, a rádió, a művészeti intézmények kínálatával „beárad szobánkba, az életünkbe, lelkünkbe az a zavaros és sekélyes *álműveltség*, mely nagyobb

veszély egy kultúra számára, mint a műveletlenség... Tetszetős és megtévesztő csomagolásban kapjuk a beavatottságnak és értesültségnek azt a híg és felületes összességét, amely a tömeg számára ma egyértelmű a műveltséggel”.⁷ A jelenség okát keresve Márai szerint baj az, hogy „nem tanítottuk meg az embereket, mi a különbség álműveltség és a műveltség, az álirodalom és az irodalom, az üzlet és az alkotás között”.⁸

Sokan úgy vélik, a tömegkultúra elítélése nem más, mint a kevésbé tanult emberek lenézése, tehát arisztokratizmus. A vita alaposabb feltárása helyett érdemes talán inkább e jelenség okait mélyebben feltárni. Georg Simmel arra a következtetésre jutott, a kultúra tragédiáját az okozza, hogy az alkotás folyamata lezárul, amikor tárgyasul, „mintha a teremtő lélek mozgása saját termékeibe pusztulna bele”.⁹ Az objektívvá vált eredmények azután alkotójuktól függetlenül saját normáik szerint „önállóan mozognak”, és így „az élet egyre dologibbá és személytelenné válik”. A tárgyasult termékek elfordulnak az őket létrehozó szubjektumtól, „zárt világgá növekednek”, és a szellemi tartalmak szétszóródásával a kultúra „természeti összefüggések képét ölti”. A dolgok mechanikussá vált világában az embereknek meg kell barátkozniuk egy individuum-ellenes életmóddal, ami lehetetlenné teszi, hogy belevigyék a kultúra termékeibe saját személyiségüket. A *kultúra tragédiája*, hogy „az ember kultúrát teremt, anélkül, hogy maga kulturáltabbá válna”.¹⁰ Ezért „a szellem objektíválódása zsákutca.”

Korunk kulturális bajait vizsgálva említi Huizinga, hogy az anyagi javak uralmával a kultúra „lélektelenné” válik, benne az erkölcs és a tárgyilagos ítélőképeség helyett a *jólét, a hatalom és a biztonság kerül előtérbe*. Ezek a kapcsolatok gyengítésével alkalmasak az emberek szembeállítására, ez pedig a bomlás jele együttélésükben. Eltűnik a mások iránti elkötelezettség és az önmagunk feletti uralom igénye, a szellemi kultúrát az anyagi javak szerzése nyomja el. Huizinga figyelmeztet a kultúra alkalmazásában beállott változásra: régebben a nép maga énekelt, táncolt, játszott, és ez közösségi alkalom volt számára. A modern kultúrában azonban „az emberek énekeltetnek, táncoltatnak, játszatnak maguknak”, ezzel a *passzív elem szaporodik a művészetben*.¹¹ Az „eredménye”: a művekkel ismerkedők magatartása olyan kívülállás, amelynek következménye a művek intenzív átélésének és megértésének felületessége.

Érdemes megismerni azt a fordulatot, ami történelmileg előidézte ezt a minőségi változást. Habermas említi, hogy Európa egyes részein „a XVIII. sz. végéig kialakult egy kicsiny, de kritikusan vitatkozó nyilvánosság. Mindenekelőtt városi polgárokból és más polgári elemekből létrejött a tudósok köztársaságán túlnyúló, általános olvasóközönség, mely immár nemcsak néhány standard művet olvas el újra meg újra intenzíven, hanem olvasási szokásaiban az állandó új megjelenésekhez igazodik, ezzel pedig mintegy a magánszféra közepéből kiindulva megteremtődik a nyilvános kommunikáció viszonylag sűrű hálóját. Az olvasók ugrásszerűen megnövekedett számának megfelelően jelentősen bővül a könyvek, folyóiratok, újságok termelése, megszorodnak az írók, kiadók és könyvkereskedések, s főként az olvasótársaságok kölcsönkönyvtárakat és olvasó helyiségeket állítanak fel egy új olvasási kultúra csomópontjaiként. Időközben elismerést nyer a kései német felvilágosodásban létrejött egyesületi élet fontossága is”.¹² Az élénkülő kulturális élet azonban néhány évtizeddel később jelentős fordulatot vesz: az új művek méltatására szakértőket kérnek fel, a rendezvényekre belépő díjat szednek, a programon résztvevők hallgatóként vannak jelen, ahol „az okoskodás tendenciaszerűen fogyasztássá alakul át”, és ezzel megtörténik az átmenet „a kultúrán elmélkedő közönségtől a kultúrát fogyasztó közönségig”.¹³ A művelődés magánüggévé válik, ezzel azonban gyengül a művelődés igénye is. Az egyesületek felbomlanak, a megmaradókban jellemző lesz a többé-kevésbé kötetlen csoporttevékenység, amely mindinkább a szórakoztató időtöltést igényli.

Ezzel párhuzamosan az iskolai oktatás is átalakul. Simmel szerint „amíg a 18. sz. nevelési eszménye az ember képzése, tehát *belső értékeinek kialakítása* volt, a 19. sz.-ban ennek helyébe *az objektív ismeretek és viselkedésmódok* összessége értelmében vett képzés lépett”.¹²

A tanulók ebben a viszonylatban pusztán befogadói a tananyagnak, és tőlük nem is várnak mást, mint annak reprodukcióját. Az ismeretek produktív feldolgozása mellékessé válik. Ami itt jellemző a kulturális eredmények átadására és átvételére, ugyanaz a modell található meg az iskolán kívül is. Ez is *hierarchikus struktúra*, az alkotó és a közvetítő fölötté áll az átvevőknek. S ami az iskolai oktatásban még természetes – az, hogy felnőttek tanítják a gyermekeket – nem feltétlenül kellene, hogy érvényes legyen az iskolán kívüli kulturális életben. Persze, ha az életkori különbség itt nem is jellemző, a hozzáértő és a laikus különbsége azért még indokolhatja a szerepek egyenlőtlen megosztását. Ennek következtében az író fontosabb, mint az olvasó, a könyvkiadó, könyvterjesztő is jelentékenyebb személy, mint az, aki átveszi az olvasmányokat. Arról nem is szólva, hogy a könyvvásárlásának, könyvkölcsönzésének ténye társadalmilag jelentékenyebbnek számít, mint az, hogy miként dolgozza fel valaki önmagában az élményét, azaz hogyan is alakul a gondolkodása, fejlődik-e egyáltalán. Ugyanez jellemző a kultúra más területeire is. A színházakban az író, a rendező és a színész a társadalmi nyilvánosság számára jelentős szerepet tölt be, a nézőteret kitöltő közönség azonban csak jelenléte mennyiségével és tetszése kinyilvánításával lehet fontos, műértésének foka önmagán kívül senkit sem érdekel. Ezért mellékes, hogy személy szerint jelen van-e az ilyen eseményeken vagy sem; *művelődése nem közügy* ma már. Hacsak nem azonosítjuk a jelenlét statisztikai adatait a közművelődéssel.

S ha egyszer a kultúra fogyasztásának csupán *a mennyiségi tényezői fontosak* egy társadalom számára, akkor magától értetődő, hogy *a minőségi követelmények is háttérbe szorulnak*, a kultúra szűkebb területére és a társadalmi részvétel kisebb hányadára korlátozódnak. Önkéntelenül is fölvetődik, ilyen helyzetben mennyire reális az „élethosszig tartó tanulásról, művelődésről” beszélni, és a „tudásalapú társadalmat” korunk jellemzőjeként említeni?

Jegyzetek

¹ Márkus Gy.: Metafizika – mi végre? Osiris Kiadó, 1998. 287.

² Markarjan, E. Sz.: A marxista kultúraelmélet alapvonalai. Kossuth könyvkiadó, 1971. 51.

³ Toennies, F.: Közösség és társadalom. Gondolat Kiadó, 2004. 48.

⁴ Kant, I.: A vallás a pusztá ész határain belül. Gondolat Kiadó, 1974. 65.

⁵ Fromm, E.: A rombolás anatómiája. Háttér Kiadó, 2001. 163.

⁶ Balázs B.: A műveltségéről. Népművelés. Új élet. 1917. 1-2.

⁷ Márai S.: Kassai őrző. Helikon kiadó, 1999. 74.

⁸ Uo. 77-80.

⁹ Német kultúraelméleti tanulmányok. 2. k. Szerk.: Bujdosó D. Tankönyvkiadó, 1983. 78.

¹⁰ Uo. 90.

¹¹ Huizinga, J.: A holnap árnyékában. Korunk kulturális bajainak diagnózisa. Egyetemi nyomda, 1938. 57.

¹² Habermas, J.: A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltása. Osiris kiadó. 1993. 9-10

¹³ Uo. 240-243

¹⁴ Forrásmunkák a kultúra elméletéből. III/1 k. Szerk.: Bujdosó D. Tankönyvkiadó, 1983. 139

Utószó

E könyv ismerteti a kultúra fogalmának történelmi változásait. Bemutatja a filozófiai és az elméleti gondolkodás irányzatait, idézve a hozzájuk tartozó jelentősebb művek megállapításait. Bevezetést kínál tehát a művelődés elméletébe, nem mellőzve a problémákat, amelyek nehezítik a kultúra szerepének tisztázását az emberi életben. Ezért ismeretterjesztő szándéka mellett is feltételezi az olvasók bizonyos fokú jártasságát a filozófiai és elméleti gondolkodásban.

A könyv első változata 2005-ben jelent meg az ELTE, azóta megszűnt Trefort Kiadójánál. Minthogy ez a kötet ma már aligha található meg a könyvterjesztésben, indokoltnak látszott az új kiadása. Mégpedig bővített és helyenként nagymértékben átdolgozott formában. A régebbi változat a kultúra fogalmának történetét a felvilágosodással kezdte. A bővítés most kitért az előzményekre, hogy érzékeltesse, a kultúra jelentőségének felismerése korábban kezdődött meg, még ha a megnevezése más is volt előzőleg. A különböző irányzatok között figyelmet érdemel, hogy az áttekintésükben két, egymással ellentétesnek látszó felfogás jelenik meg: a filozófiai mellett ott van az etnológiai alapú antropológiai elmélet is. Erre a kettősségre Márkus György is felhívta a figyelmet, amikor a kultúra-fogalom egységesítésének – megoldhatatlannak látszó – problémáját említette meg a „Kultúra és modernitás” c. könyvében. Bár itt a szintézisük lehetősége hiányzik, de megtalálható a könyv írójának egy másik tanulmányában a Valóság c. folyóirat 2017. 3. számában. E könyv szerkezetében eltérő témájú az utolsó fejezet. Az röviden jelzi azokat az összefüggéseket, amelyek az irányzatoktól függetlenül is tartalmazzák az elméleti vizsgálódás kulcspontjait. Itteni – viszonylag rövid – tárgyalásuk azonban érzékeltetheti, hogy a részletes elemzésük még bővebb kifejtést igényelne, ezért az már egy másik könyv feladata lehetne.