

SZÜKSÉGÜNK VAN-E (MÉG) KULTÚRÁRA?

A köztudatban élő kultúrafelfogás kétségbe vonása

Az újságokban, a rádióban, a televízióban makacsul tartja magát nálunk az a meggyőződés, hogy a kultúra az irodalommal és a művészetekkel azonos. Azaz minden hozzátartozik, ami vers, regény, színmű és film, zene és tánc, festészet, szobrászat, de nem tartozik hozzá az ember formálta környezet, az emberi beszéd és viselkedés módja, a társas életben elterjedt szokások. Annak ellenére, hogy ez utóbbiak is jellemzőek az emberi életre, és meghaladják a természetet, pedig ez a többlet eredetileg a kultúra sajátos vonása volt. Ebből következik, hogy a kultúra – ebben a szűk értelemben – nem is fogja át az emberi élet egészét, és nem létszükségletünk. S ha így van, akkor érthető, miért látszik fontosabbnak egy társadalomban az anyagi fejlődés, a gazdaság, a közélet, a politika, a közigazgatás, a közlekedés, az egészségügy, és még a sport is, és miért lesz mindezekhez képest kevésbé jelentős a kultúra. Ha azután a művészeti alkotásokkal azonosítottuk, akkor a kultúra is már inkább csak az *alkotók ügye* lesz, a többi emberre annyiban tartozik, hogy *közönségként* hajlandók-e ismerkedni amazok teljesítményeivel.¹

Ebbe a képbe nehezen illeszthető be egy fogalom, amelynek a kultúrához tartozását nem szokták kétségbe vonni: a *hagyomány*. Általában a paraszti kultúrával azonosítják, ami ma mindinkább csak muzeális kincs, még akkor is, ha színpadokon mutatják be zenei és táncos értékeit. Eredetileg azonban ez a kultúra nem színpadi produkcióra jött létre. Szerves egységben kapcsolódott az emberek mindennapi életéhez, akár a tárgyait, eszközeit, akár a szellemi termékeit nézzük. A népi faragás, a népi viselet nem kiállításra készült, a népdal, népzene és népi tánc nem belépődíjas előadásokon volt eredetileg látható, és ez az esemény sem különítette el az előadókat közönségüktől, mert mindenki egyszerre volt résztvevő, még akkor is, ha éppenséggel csak nézte, hogy mások mit tesznek. Persze megállapítható, hogy a *hagyomány* a kul-

túra *múltja*, és a *jelene* már egészen más. Ám kérdés, hogy ezzel elveszítette-e kapcsolódását az életvitelhez, és hogy ami ma a művészeti programokon kívül található, az *kultúra nélküli-e?* Mielőtt erre próbálnánk válaszolni, állítsuk szembe egymással a hagyományban megtestesülő kultúrát a művészetre korlátozódó mai kultúrával, s nézzük meg az eltérő vonásaikat. Az *életmódhoz kapcsolódás* megléte és hiánya csak egyike a köztük lévő különbségnek. Az is közvetlenül érzékelhető, hogy a népi kultúra *közösségi* jellegű, míg a művészetre korlátozódó egyéni. Alkotóit nem véletlenül tartják zseniális tehetségeknek, előadóit pedig sztároként népszerűsítik. A művészetet befogadókat *közönségnek* mondják, ami nagyobb száma miatt sem válhat *közösséggé*, de azért sem, mert alkalmilag verődik össze, nem egymást ismerő, egymással együttműködő emberek csoportosulása. A hagyományról azt is mondják, hogy *nem változik*; a művészeti kultúra lényege viszont épp a *változtatás*, az *eredetiség*, még akkor is, ha klasszikus értéket mutat be, de a kivitelezését gyakran igyekszik megújítani. Persze tény, hogy a népi kultúra sem marad teljesen változatlan az idők során. Az ismétlődő átadás-átvétel közben az eredetihez képest eltérés mutatkozhat, főként azért, mert a mű nincs rögzítve (a dal lekottázva, a tánc leírva), így különböző változatok alakulhatnak ki ugyanarról; az újraelkotó beleviheti saját érzéseit, ami – legalábbis az előadás módjában – valamennyire mégis egyénivé teszi az eseményt. Miért mondjuk mégis „közösséginek” ezt a kultúrát? Nem azért, mert az emberek csoportosan alkotnak valamit, hanem azért, mert a „szerző” mindig ismeretlen marad, és műve a folytonos átadás-átvétel következtében mégiscsak csiszolódik, tehát mások is hozzájárulnak annak a formájához. Arról nem is szólva, hogy a mű mindig valamely közösség érzéseit és szükségleteit fejezi ki, és nem az alkotó személyes véleményét.²

2 A.L.Kroeber – C. Kluckhohn: Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Vintage Books, New York, 1952.

1 E. Sz. Markarjan „A marxista kultúraelmélet alapvonalai”. Kossuth Könyvkiadó, 1971. 27. o.

Bármennyire is kétségtelen a folklorisztikus hagyomány elhomályosulása, fokozódó háttérbe szorulása, eltűnése a „városi” kultúra terjedése miatt, sajátosságai mégsem tűnnek el teljesen. Hagyományok ma is léteznek, például a társas élet formáiban, az ünnepek megülésében, a családi nevelés szokásaiban. Igaz, két dolgot nem szabad összekeverni hasonlóságuk ellenére sem: a *hagyományt* és a *szokást*. Az ismert meghatározás szerint hagyomány az, amit az idősebbek adnak át a fiataloknak, és ők azt nemcsak követik, de tovább is adják másoknak. Egy szakértői vélemény szerint hagyománnyá azonban csak akkor válhat valami, ha legalább három nemzedéken át fennmarad.³ Ám még ez esetben sem biztos, hogy nem egyszerűen tovább élő szokásról van szó. A két fogalom különbsége abban is kifejezhető, hogy a szokás sohasem közösségi, a hagyomány azonban az. Szokássá válhat valakinek az életében a dohányzás, a reggeli kávéivás, és ez még akkor sem hagyomány, ha mások utánzása révén vált valakinél állandó cselekvéssé. A hagyomány *egy közösség egészére* jellemző, a szokás *az egyén elhatározásából* válik gyakorlattá. A kettő hasonlóságát és bizonyos fokú rokonságát *a példa automatikus* (megfontolás nélküli) *átvétele* idézi elő, ami lehetővé teszi téves azonosításukat.

A különbség érzékeltetésére megemlíthető egy érdekes történet, amelyről Csányi Vilmos számol be *Az emberi viselkedés* című könyvében.⁴ Egy nemzetközi konferencia résztvevője mondta el, hogy egy fiatal nő ismerőse furcsán készíti az egybe-sült húst. Megsózza, fűszerezi, de mielőtt a sütőbe tenné, levág a végéből egy vastag szeletet, és azt a többi mellé helyezi. Amikor az elbeszélő először látta ezt, megkérdezte, miért így teszi? Az ifjú hölgy azt mondta, nem tudja, de az anyja is mindig így készítette. A kérdezősködő megkereste az anyát, aki ugyanezt válaszolta. S minthogy élt még a nagymama, ő meg is adta a magyarázatot a különös eljárásra: „Tudod, fiam, amikor régebben húst akartam sütni, csak kis tepsim volt, nem fért bele az egész comb, ezért le kellett vágnom a végét, hogy beférjen”. Nos, erről az indoklásról a család két fiatalabb tagja már nem tudott, ők egyszerűen csak követték a mama praktikus eljárását, noha nekik már volt nagyobb tepsijük. A három nemzedéken át követett eljárás azt a látszatot kelti, mintha

ez is hagyomány lenne. A különös cselekvésmód azonban itt megmaradt három ember között, nem vált közösségivé, ezért ezt csak szokásnak lehet nevezni.

Csányi megjegyzi, hogy az ilyen utánzásnak nagy szerepe van még a nyelvhasználatban, s ugyanígy a mindennapi élet gyakorlatában is. Ugyanis „az imitáció azt biztosítja, hogy legtöbbször olyan mozdulatot teszünk, ami valakinél egyszer már bevált, és csak akkor változtatunk tudatosan, ha arra valóban szükség van”.⁵ E példa alighanem jól érzékelteti: a szokást anélkül követik az emberek, hogy tudnák, *miért érdemes* úgy tenni. Hagyománnyá azonban ez csak akkor válna, ha az eljárás szélesebb körben terjedne el. Ezzel párosulhat, hogy a hagyományt követők a közösséghez tartozás tudatát is vállalják, amit nem egyszer az is erősít, hogy a cselekvés módja *szimbolikus jelentést* kap, azaz valamilyen többletjelentést rejt magában. A szokásnál ez nem fordul elő. A szokásban azonban megőrződhetnek a kultúra elemei, például a *divat* követésében. Divatról nemcsak a ruhaviseletnél lehet szó, hiszen magatartásformák, szólásmódok, tevékenységek is válhatnak divattá. Ám amíg a hagyománynak tartós élete van, a divat lényege éppenséggel az, hogy „hamar kimegy a divatból”. Divattá csak az válhat, ami *újdonságnak* látszik, és alkalmat kínál arra, hogy magunkat másoktól (a többségtől) megkülönböztessük. Ellentmondása azonban az, hogy a divatkövetésben tömegessége miatt inkább mégis az egyéniség és az eredetiség elvesztése lesz jellemző, ezért a régebbi divatot fenntartók könnyen válnak mások szemében nevetségessé.

A hagyomány és divat ellentéte tárja fel a kultúra társadalmi jellegének átalakulását: az elsőtben a *változatlanság*, a másodikban a folytonos *változás* lesz az értékmérő. Ennek ellenére mindkettő kulturális jelenség. Ahhoz, hogy ezt bizonyítani tudjunk, magyarázatot kell találnunk arra, mi volt a kultúra fogalmának eredeti jelentése, és ez hogyan és miért változott meg az idők során. A magyarázat azonban csak úgy lehet igazán meggyőző, ha a kultúrával foglalkozó filozófiára épül, mert az képes mélységében feltárni a folyamat lényegét. Így kereshető válasz arra a kérdésre, hogy miért is lesz a kultúra állandóan változó, és miért veszti el közben kapcsolódását az emberek életmódjához.

A kultúra fogalmának beszűkülése

Egy elgondolkodtató ellentmondást találunk, amikor a kultúra fogalmának eredetét keressük.

3 E. Shils: A hagyomány a jelenben élő múlt.

A „Hagyomány és hagyományalkotás” c. kötetben.

Szerk.: Hofer F. – Niedermüller P. MTA Néprajzi Kutató Csoport, 1987. 33. o.

4 Csányi V.: *Az emberi viselkedés*. Sanoma Kiadó, 2006. 163. o.

5 Ugyanott 164. o.

Tudjuk, hogy latin szóból származik, de az ókorban ez a fogalom egészen mást jelentett, mint ma. A megművelt földet jelentette, beleértve magát a tevékenységet is, ami azt létrehozta. E fogalomnak semmi köze nem volt akkor a művészethez, noha ekkor is létezett művészet, és használták a megnevezését is. A fogalom másik ellentmondása, hogy modern értelemben vett használata jóval későbbi, mint maga a kultúra. Azt általában egyidősnek tekintik az emberiséggel, arra hivatkozva, hogy egyedül az embernek van kultúrája, ő hozza létre, ő értékeli, ő használja. Ám a kultúra fogalmának értelmezése csak az időszámítás utáni a 17–18. századra tehető. S ekkor már nem a megművelt földre vonatkozott, hanem az emberi életre, az emberi természet átalakítására. Első felbukkanása még érzékelteti e kettő összefüggését. Amikor az angol Francis Bacon a 17. század közepén felidézi az ókori irodalomból Vergilius *Georgica* című írását, hangsúlyozza, hogy a föld művelésével az ember önmagát is műveli. A kultúra tehát nemcsak a rajtunk kívül levő természet átalakítása, hanem az emberben lévő természeté is. Érdekességként említhető meg, hogy ez a felismerés egy alkalommal már az ókorban is előfordult: Marcus Tullius Cicero írta egyik levelében, hogy „a filozófia a lélek kultúrája”. Filozófiával azonban akkor kevesen foglalkoztak, ezért ez az összefüggés nem is válhatott általánosan elfogadottá. Más volt a helyzet Bacon korában. A mezőgazdaság az emberek többségét foglalkoztatta, s hogy ez a tevékenység hat az ember gondolkodására, e felismerés már hozzájárulhatott ahhoz, hogy a kultúra és az emberi lét összefüggése tudatosodjék.

1684-ben jelent meg a német Samuel Pufendorf latin nyelven írott könyve, *A természetjogról és a népnek jogáról*. (Pufendorf Bacon követője volt!) Ebben a szerző már részletesen meghatározta, mit ért kultúrán. Kiemelte, az embereknek önmaguk fenntartásáról kell gondoskodniuk, hogy életben maradjanak. Ehhez azonban olyan műveltségre van szükségük, amely hasznos és magasabb rendű élethez juttatja őket. S minthogy az ember „teljes tudatlanságban” születik, élete akkor teljesebbé válik, ha az emberi nem részeseként „társas lényként” cselekszik. Ezért a kultúra megtalálható a földművelésben, az állattenyésztésben, az iparban, a kereskedelemben, a városok építésében, az alkotmányos életben, átfogja tehát a társadalmi lét egészét. Ezt nevezte Pufendorf az „élet kultúrájának”. Nem feledkezett meg emellett az egyéni létről sem. Megemlítette, hogy az ember számára a legfontosabb a világegyetem teremtőjének, Istennek az elismerése és tisztelete.

Emellett törekednie kell a lélek gondozására is, ami a vallás tanításainak elsajátításával, az érzékiség megfékezésével, az értelem és az erény kiművelésével és az önismeretre való törekvéssel jár együtt. Ide sorolja a művészetek és tudományok ismeretét is. Mindez szerinte a „*lélek kultúrája*”. A kultúrának e két területe nála még egységben van. Ám az alapot az utóbbiban jelölte meg, mondván, hogy az embernek „először önmagán kell munkálkodnia, s minél gondosabban tett önmaga tökéletesítéséért, annál sikeresebben fog eleget tenni másokkal szembeni kötelezettségeinek. Aki ugyanis önmaga számára haszontalan és önmagával szemben tunya, attól mások is hiába várnak bármi hasznos cselekedetet”.⁶ S bár a kultúráról közben meglehetősen széles képet ad, az egyén lelki művelését elsődleges feladatként határozza meg, és csak másodikként említi a test egészségének ápolását, s harmadikként a kényelmes életkörülmények megteremtését. Ez a rangsor már jelzi a lehetőséget a kultúra fogalmának individualizálására és e fogalom szellemi lényegének kiemelésére.

Amikor csaknem egy évszázaddal később Johann Christian Adelung ír a társadalmi együttélés jelentőségéről, úgy véli, a fokozódó népsűrűség járul hozzá elsősorban a kultúra fejlődéséhez. Mint ha az emberiség szaporodása lenne a kulturális szint emelésének a feltétele. Szerinte „a korlátozott területen lévő néptömeg fejleszt ki a kultúrát, ez mozgatja meg a test és szellem minden képességét, és teszi az államokat hatalmassá és virágzóvá”.⁷ Adelung szerint ez készíti az embereket eszközök tökéletesítésére, fogalmaik tisztázására, szokásaik nemesítésére. Értelmezése szerint „a kultúra a többnyire ösztönös és állati állapotból a társadalmi élet bonyolultabb kapcsolataiba való átmenetet”, s egyúttal „az értelmesebb fogalmaknak, a szelidebb és kifinomultabb testnek és szokásoknak az összessége”.⁸ Ezzel az ész terjeszti ki birodalmát az ösztönök felett, s ez hozza meg az erkölcs és az izlés fejlődésével a tartós boldogságot az embereknek. Bár ebben a meghatározásban megvan a társadalmi kapcsolatokra való utalás, a fejlődést Adelung felfogásában mégsem az emberek közös tevékenysége, tapasztalatainak cseréje, társadalmi együttműködése idézi elő, hanem az ösztönösséget meghaladó szellemi

6 Idézi F. Staufenbiel „Kultur heute – für morgen” c. könyvében. VEB Verlag, Berlin, 1966. 21-22. o.

7 Német kultúraelméleti tanulmányok. Szerk.: Bujdosó D. Tankönyvkiadó, III/1. kötet, 73-74. o.

8 Adelung fogalom-meghatározását idézi Kroeber és Kluckhohn említett könyvükben, 37. o.

képességek kialakulása. Ez jellemző lesz a felvilágosodás korának gondolkodására, arra a meggyőződésre, hogy az ész segíti az emberiséget a jobb élet kialakításában.

Az anyagi és szellemi lét ellentétét fejezi ki a *civilizáció* és a *kultúra* fogalmának szembeállítása, amelynek első jelével már ekkor találkozunk. Immanuel Kant szavaival: „A művészet és a tudomány kulturálttá tett minket. Civilizálódtunk, szinte túlságosan is, mindenféle illemben és morдорban. 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 külső tisztességben való használata pedig csupán hasonlít az erkölcsösséghez, s így pusztán civilizálódást jelent.”⁹ Itt felismerhető, hogy míg a civilizáltság az ember *külsődleges* tulajdonsága (tulajdonképp a társadalomhoz történő alkalmazkodás terméke), a kultúra az egyén *belső fejlettsége*, ebből következően valóságosabb, értékesebb amannál. Ez a minősítés egyébként összefügg Kantnak azzal a felfogásával, amely az erkölcsiséget belső meggyőződésként (s nem társadalmi követelményként), a kultúrát pedig az egyéni fejlettség fokmérőjeként határozza meg. Így a kultúra meghatározásában is az individualitás az alapvető: Kant szerint a kultúra „egy eszes lény rátermettségének tetszés szerinti célokra való megteremtése általában (következésképpen a maga szabadságában)”.¹⁰ Ehhez hasonlóan fejezte ki a felvilágosodás lényegét is: Az nem más, mint „az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából”. A „kiskorúság” pedig az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül, önállóan gondolkodjék.¹¹

Jogosultnak látszik a polgárosodás idején az egyéni önállóság értékének hangsúlyozása, de Kant szerint ellentét van az egyéni és a társadalmi lét között. Az ember „*társiatlan társiaságából*” következik, hogy mindenki egyéni érdekeinek az érvényesítésére törekszik, ebben bírvágy és önzés vezérli.¹² A becsvágy is hajtja az embert, hogy társadalmi rangot szerezzen, és mások fölé kerüljön. Individualitása tehát ellentétbe kerül kollektív létével, ami ugyan az emberi lét nélkülözhetetlen sajátossága, de Kant szerint amíg benne egyetértés

van, „rejtve marad a tehetség”, és csak a kényszerű alkalmazkodás határozza meg az életet. Kant hangsúlyozza, az ellentétek éleződése serkenti az egyént változtatásra, s noha ez társadalmi bajokat idéz elő, *a fejlődés mégis ennek az ellentétnek köszönhető*. Az egyéni szabadság és a társadalmi együttélés összhangját csak egy „általánosan jogszerű polgári társadalom” és az általa megvalósított igazságos alkotmány biztosíthatná, amely szabályozni volna képes az emberi kapcsolatokat. Feltéve, hogy az egyének hajlandóak lesznek elfogadni a közérdeknek megfelelő összefogást. Kant szerint ennek előfeltétele, hogy az államok „hiú és erőszakos terjeszkedés” helyett „hosszú belső munkálkodásban képezzék polgáraikat”.¹³ Mert csak így lehet elérni, hogy általánossá válják az emberek „morálisan jó érzülete”.

Individualitás és kollektivitás összeegyeztethetőségét igyekezett kifejezni az ekkor kialakult *új-humanista* felfogás is, mely szerint az igazán emberi magatartás (a humanitás) *az észre és az erkölcsi méltányosságra* épül. Johann Gottfried Herder szerint az emberek „ami jót a történelemben cselekedtek, azt a humanitás jegyében tették, ha viszont örültséget, bünt és gyalázatoságot követek el, akkor elletne cselekedtek”. Tehát ha az emberiség jobb életet akar, a humanitás fejlesztésére kell törekednie, ez történelmének a célja. E képességének kimunkálását szakadatlanul folytatni kell, mert különben „visszasüllyedünk a nyers állatóság, a brutalitás szintjére”.¹⁴ Herder fogalmazásában érzékelhető a természet és kultúra szembeállítása, mégpedig olyan értékkülönbséggel, amelyben a természeti lét az alacsonyabb rendű és hozzá képest a kultúra jelenti a magasabb szintet. Ennek ellenére úgy látja, az emberi életet is természeti törvények határozzák meg: azokban állandó a küzdelem az építő és a romboló erők között, ezért a történelmi fejlődés is csak látszólagos: ami egy nép életét virágoztatás teszi, annak óhatatlanul el kell jutnia a hanyatláshoz is. Így fejlődés csupán a személyes életben lehetséges.

Az újhumanisták felfogásában jelenik meg a *kultúrára nevelés* szükségességének gondolata, amit azzal a meglátással támasztanak alá, hogy a kultúra nem automatikusan válik az emberi lét részévé. Értékét tudatosítani, elsajátítását segíteni kell. Ennek a gondolatnak a jegyében lesz központi probléma a *műveltség* fogalma, amit ekkor Wilhelm Humboldt fejt ki a leghatározottabban.

13 J. G. Herder: Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról. Gondolat Kiadó, 1978. 408-409. o.

14 Ugyanott 474. o.

9 I. Kant: A vallás a pusztá ész határain belül. Gondolat Kiadó, 1974. 73. o.

10 I. Kant: Az ítélőerő kritikája. Akadémiai Kiadó, 1979. 402. o.

11 I. Kant: A vallás a pusztá ész határain belül. Idézett kiadás, 80. o.

12 Ugyanott 65-66. o.

Az *ember művelődésének elmélete* című munkájában így fogalmazott: „létünk végső feladata: a lehető legtöbb tartalommal tölteni meg személyünkben az emberiség fogalmát... az általunk hátrahagyott alkotásokban”.¹⁵ A humanitást adó értelmi, erkölcsi fejlettség eszerint olyan alkotások segítségével lehetséges, amelyek az egyetemes emberi lét magasabb minőségét fejezik ki. Azonban nem is az a fontos, hogy ezekből mit sajátít el, vagy ezek birtokában mit hoz létre valaki, hanem ezek hatásaként a „saját *belső fejlődése*, nemesedése... hogy önmagában szabaddá és függetlenné váljék”. Amikor tehát az egyén „minden emberit” igyekszik elsajátítani, és kifejleszti fogékonyságát minden érték iránt, megszabadul attól, hogy az egyénisége korlátozott legyen. „Az individualitás ugyanis” – Humboldt szavaival – „ellenpólusa, az univerzalizálás nélkül semmi”.¹⁶ Ami másfelől azonos azzal a meggyőződéssel, hogy az ember mint egyén része az egyetemes emberiségnek, és csak a hozzá való tudatosan kialakított viszonyban válhat képessé önmaga fejlesztésére. E két követelmény mellé azonban kell még valami: csak úgy lehet úrrá valaki szélesebb körű benyomásain és a valóságról szerzett ismeretein, ha önmagában *egységes egészzé* (totalitássá) dolgozza fel azokat. Csak így válhat a kultúra a sajátjává, s ennek lesz az eredménye a személyes fejlettsége.

A valóságról szerzett benyomások és ismeretek egységbe foglalása e korszak jellegzetes ambíciója. Az emberi élet fokozódó differenciálódása azonban egyre áttekinthetlenebbé teszi a társadalom egészét, és ez megnehezíti az eligazodást. Ráadásul a változó körülmények is fokozzák a zavart, az emberek már alig ismerik ki magukat életük keretei között. Szemléletesen fejezte ki ezt Friedrich Schiller, amikor e probléma megoldását kereste. „Végtelen sok, de élettelen rész összetoldásából egészben 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 mint töredék képezi ki magát? Örökké csak a keréknek, amelyet hajt, egyhangú zaját hallva, sohasem fejt ki lényének harmóniáját, s ahelyett, hogy az emberiséget fejtené ki természetében, csupán foglalkozásának, tudományának lesz lenyomatává. De még ez a szűkös, töredékes részvétel, amely

az egyes tagokat az egészhez köti, sem 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”.¹⁷

Ezek a mondatok tökéletesen írják le a munkamegosztás következtében szűkkörű feladatok teljesítésére kárhóztatott embert, aki specializálódásában elveszti lényé kiegyensúlyozottságát és az öntevékenységből fakadó szabadságát. És ez az önállótlanúság összefügg az értelem feleslegessé válásával, hiszen az előírások szolgai követése adja meg a mechanikusan ismétlődő gyakorlat biztonságát. Meglepőnek találhatjuk, hogy amikor Schiller e tragikus helyzet okát keresi, a kultúrát teszi felelőssé, mondván, hogy „a kultúra ütötte e sebet” az emberiségen. Ugyanis „a kultúra korántsem tesz szabaddá, ellenkezőleg minden erővel, amelyet kiépezt bennünk, csak új szükségleteket fejleszt, s a fizikai kötelek egyre aggasztóbban szorítanak össze bennünket”.¹⁸ Miről van itt szó? Elsősorban arról, hogy az újabb szükségletek, melyeket a dolgok változó termelése hoz létre, szükségképp bontja meg az élet addig megszokott állapotát. Másrészt alkalmazkodásra kényszerítik az embereket. A javak növekvő bősége tehát nem a szabadságot növeli meg, bármennyire is ezt ígéri a választás lehetősége. Az egyén azonban egyre kevésbé ismeri ki magát a dolgok világában, amit csak fokoz a felvilágosodással megjelenő racionális gondolkodás, mely mindent elemeire bont, egymástól elválaszt. Ez szükségszerűen zavarja meg az emberi tudat egyensúlyi állapotát, miközben lehetetlenné válik a valóság egységben látása.

Noha Schiller Kant követőjének mondta magát, felfogása mégis fordulatot jelent a felvilágosodás ész-központúságával szemben. Ugyanis arra a következtetésre jut, hogy az emberi élet problémáit csak akkor lehet megoldani, ha az emberek *érzelmi* is fejlődnek. Hiába tudja valaki, mit kellene tennie, ha az Ész szavát a Szív nem követi. Az érzelmi nevelésnek pedig szerinte a *szépművészet* a legjobb eszköze. Azért, mert benne az ember tevékenyen viszonyul a valósághoz. Amikor a benyomásait feldolgozza, mozgásba hozza formáló képességét, s a tapasztalataiból új egységet teremt. Míg e folyamat

15 Német kultúraelméleti tanulmányok. Szerk.: Bujdosó D. Tankönyvkiadó, III/3 kötet, 249. o.

16 E. Spranger: „Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesens. Tübingen, 1960. 47. S.

17 F. Schiller: *Levelek az ember esztétikai neveléséről*. Helikon Kiadó, 1960. 221. o.

18 Ugyanott 184-185. o.

első részében alá van vetve a valóság objektivitásának, a következőkben szubjektivitása válik meghatározóvá, anélkül, hogy elvetné azt, amit a valóságból átvett. A folyamat két szakaszt a művész tudja átkötni. Azzal, hogy *játékosan* váltja a szemléletét, s ennek eredményeként egy magasabb szintű valóságot hoz létre. Ezért Schiller szerint kimondható, hogy „az ember csak akkor egészen ember, amikor játszik”, azaz a játék a kultúra lényege.¹⁹ Természetesen itt nem a gyermekek játékaikról vagy a felnőttek szerencsejátékairól van szó, hanem az alkotási folyamat spontán, játékos könnyedségéről.

Schiller művészet-központú felfogása utat nyit a kultúra fogalmának szűkítéséhez. Egyrészt azzal, hogy az *alkotást* tekinti a kultúra lényegének, ami együtt jár azzal, hogy erre valójában csak a zseni képes. Másrészt pedig azzal, hogy benne a valóság érzelmileg telített átélése lesz az alap, ami az alkotás eredményének előfeltétele. A kultúra történetében ezt előbb a *romantika* fogalmazza meg, majd a 19. század vége felé az *életfilozófia*, amely nyíltan kimondja, hogy az alkotás az élmények irracionális (érzelmi, akarati) úton történő feldolgozásával jöhet létre. Ez persze szubjektív folyamat, de az életfilozófia felfogása szerint a szellemi alkotásban mindig megjelenik valami magasabb rendű, tökéletesebb, ami az individuumok összesűrűsödő akaratából keletkezik, s olyan viszonylatokat, értékeket és általános érvényű jelenségeket hoz felszínre, amelyek – Georg Simmel következtetése szerint – az alkotás „belső logikájából” következnek. Ez nem más, mint a *lélek teremtő mozgása*. A folyamat azonban ellentmondásos. A kultúrának formát kell öltetnie, tárgyiasulnia kell, ez viszont megszünteti az alkotó aktivitást, megszilárdítja az eredményét, amely mint tárgy *idegenné válik* sok ember számára. Miközben egyre növekszik a tárgyiasult kultúra mennyisége, hozzá képest az egyének szellemi fejlettsége egyre jobban elmarad, s köztük „a szakadék állandóan növekszik”. Ennek következménye lesz, hogy az ember kultúrát teremt anélkül, hogy maga kulturáltabbá válna. Simmel úgy látja, ez a *kultúra tragédiája*.²⁰

Ha áttekintjük az itt számba vett nézeteket, összegzésül a következő eredményt kapjuk. Amikor először fogalmazzák meg a kultúra mibenlétét, még a *történelmi fejlődést* bizonyító *társadalmi gyakorlattal* találkozunk. Ebben a keretben jelenhet meg a *személyes fejlődés* lehetősége is, de az mindinkább az anyagi természet és a szellemi képesség ellentété-

ben fejeződik ki. Ez az ellentét hamar leválik a társadalmi gyakorlattól, annál is inkább, mert erősebb hangsúlyt kap az egyéni gondolkodás szükségessége. Jóllehet az elérendő műveltségben még ott van a szélesebb körű természeti, társadalmi valóság megismerésének igénye, de már anélkül, hogy kellő hangsúlyt kapna a környezetre gyakorolt hatás konkrét kérdése. Nem véletlen, hogy a valósághoz fűződő tudati viszonyulás már csak érzelmi, akarati vonatkozásban fejezi ki a kultúra megalkotását és elsajátítását, élményként mindkét vonatkozásában. Ennek az lesz a következménye, hogy a kultúra gyakorlati jellegének helyébe *szemléleti* volta kerül. Ezzel minden feltétel adott annak a meggyőződésnek a kialakulásához, hogy a társadalmi praxissal szemben a kultúra öncélú foglalatosság.

A civilizáció leválasztása a kultúrától

Ahogy Kant szembeállította a kultúrát a civilizációval, már maga ez az ellentétpár jelezte, hogy a kultúra értelmezésében határozottabbá válik az anyagi és a szellemi tényező közötti különbségtétel, a természeti lét és a sajátosan emberi lét eltérő voltának a hangsúlyozása. Csakhogy e mögött ott húzódik az a meggyőződés is, hogy az ember anyagi léte szemben áll tudatosságával, s hogy e kettő lényegében nem is függ össze egymással. Ez a felfogás a 19. század utolsó negyedétől kezdve a 20. század első feléig a német filozófiában bontakozott ki erőteljesebben. S hogy miért éppen ott, azt Norbert Elias fejtette ki részletesebben.²¹ A 18–19. században nincs egységes Németország, területe kisebb fejedelemségekre oszlik. Ennek gazdasági hátrányai vannak: a társadalom megreked a hűbériség keretei között. Elias az ebből eredő kisebbségi érzésre vezeti vissza azt a gondolkodást, amely az angol és francia gyarmatosítással és a hozzá kapcsolódó anyagi gyarapodással szemben alakul ki a német értelmiségben. Az ottani látványos anyagi természetű fejlődésről ki lehetett mondani, hogy a gazdasági haszon okozta fejlettség *csak külső tényező az emberi életben*, az igazi érték nem az anyagi javak megszerzésében, hanem az emberek *belső tudati fejlettségében* van, mindennek előtt erkölcsös magatartásukban. Ebben pedig érvényesül a német gondolkodás magasbrendűsége. Csakhogy ez a felfogás elfordult már az európai felvilágosodás eszméitől, és a romantikában az egyetemes emberi haladással szemben a helyi, nemzeti sajátosságok idealizálását és a múlt eszményítését vallotta. Ernst Fischer szerint a felvi-

21 N. Elias: A civilizáció folyamata. Gondolat Kiadó, 1987. 101-109, 134-140. o.

19 Ugyanott 221. o.

20 Német kultúraelméleti tanulmányok. Szerk.: Bujdosó D. Tankönyvkiadó, 2. kötet, 90. o.

lágosodásra adott német romantikus reakció „rög-
eszméje, hogy Németországnak az a lényege és
egyben küldetése, hogy a nyugati racionalis ellen-
latba vesse az irracionális kifürkészhetetlen mé-
lyét, hogy éppen a szorongó, a zavaros, a maradi
jelenti az igazi német sajátosságot, és ez teszi kü-
lönbbé minden népnél.”²² Bár ez a bíráló eltúlozza
az irracionális negatív vonásait, tény, hogy kizár-
ja a kultúrából mindazt, ami az ember természet-
alakító tevékenységéből és annak a felvilágosult
észhez fűződő kapcsolatából fakad.

Ez a meggyőződés szélesedett ki később Wil-
helm Dilthey-nél, aki szerint „minden, ami szá-
momra itt van... tudatom ténye; minden külső
dolog nekem csak mint a tudat tényeinek vagy
folyamatainak kapcsolata van adva”.²³ Ez az ál-
lásfoglalás az akkor terjedő *pozitívista* felfogással
szemben lépett fel, mely szerint a valóság megis-
merésében, megértésében csak a tények számítá-
nak. Dilthey elismerte ugyan ennek a jogosultságát,
de csak a természeti jelenségek vonatkozásában; az
emberi világ szerinte a *szellemtudományok* segítsé-
gével értelmezhető. Mert ebben olyan *összefüggések*
találhatók, amelyek minden tapasztalatot és gon-
dolkodást meghatároznak. Ezek az összefüggések
a tudat működésében, a gondolkodás elveiben, fo-
galmaiban és formáiban jelentkeznek. Ebből követ-
kezik, hogy az ember csak azt értheti meg, amit átél,
csak így képes behatolni a dolgok lényegébe. Meg
kell tehát érteni, hogy minden tárgyasulás szel-
lemi tevékenységgel keletkezik, a „teremtő indi-
viduum” aktivitásából. A kultúra sem más, mint
az egyének *eltárgyasodó szellemi élete*. A történelem
során ez rendszerré válik, mert az alkotó egyének
tevékenysége pszichikai kölcsönhatásaik révén kö-
vetkezetesen kapcsolódik egymáshoz. Korszakon-
ként létrejön bizonyos „*akarati egység*”, ez megha-
tározza, mi marad fenn; ami nem igazodik ehhez a
célösszefüggéshez, feledésbe merül.

Dilthey még a szellemi élet egészére terjesztette
ki a kultúra fogalmát, követői azonban a racionalis-
tást már leválasztották a valóság átélésének folya-
matáról (azaz a tudományokat kizárták a kultúrá-
ból); így ott csak az érzelmeket, akaratot és a hitet
tartalmazó irracionális maradt (a művészet, az
erkölcsi eszme és a vallás). Dilthey a kultúrát még
társadalmi jelenségként fogta fel, bár hangsúlyoz-
ta, hogy ez kellő játékeret enged az individualis-
tásnak. Simmel azonban már kiemelte az egyéni

alkotás magasabbrendűségét a kollektív tevékeny-
séggel szemben, az alkotó folyamat tárgyasulásá-
ban pedig a kultúra „*elembertelenedését*” fedezte fel.
Csakhogy ez az elszemélytelenedés kikerülhetet-
len, hiszen a kultúra léte feltételezi, hogy embe-
rek közti kapcsolatokban hasson, enélkül nem is
létezhetne. Simmel mégis hangsúlyozta: a modern
világban „a dolgok elválnak az emberektől”, ami-
nek az a következménye, hogy „a kultúra tárgyai
mindinkább önmagukba zárt világgá növekednek,
ami egyre kevésbé érintkezik a szubjektív lélekkel,
annak akaratával és érzéseivel”.²⁴ Így bekövetkezik
a kultúra „*elidegenedése*” az emberek életétől. Ezért
a szellem objektíválódása (az alkotó tevékenység
tárgyasulása) az ő következtetésében *száku*ta.

Az életfilozófia pesszimizmusát Oswald Speng-
ler tágította egyetemessé. Egyrészt azzal, hogy a
kultúra említett ellentmondásait az emberi lét egé-
szére terjesztette ki, másrészt azzal, hogy ezeket a
világtörténelem mozgatójává tette. Érvelését avval
igazolta, hogy ebben a hatásban a természeti tör-
vény kérlelhetlensége érvényesül. A történelem
mozgatója szerinte az ösztönös akarat, ez azonban
nem idéz elő fejlődést, csak *változást*, ezt pedig a
végzet határozza meg. Ezért a történelemnek nin-
csen célja – úgy viselkedik, mintha növényi élete
lenne. A szerves létnek megfelelően a kultúrák
születnek, virágoznak, elhervadnak, majd meg-
halnak. Ezután a lét átmegegy a történelem nélküli-
ség mozdulatlanságába, míg egy születő új kultúra
ismét mozgásba nem hozza. Ezek közt a kultúrák
között azonban nincs összefüggés, ezért a *történe-
lem örökös ismétlődés*. Benne a kultúrák adnak *időbeli*
kiterjedést az emberi létezésnek, a természetben
ezzel szemben csak *térbeli* változások vannak. Kül-
önbőségük azzal is jelezhető, hogy a természetben
okási törvények hatnak, a történelmet viszont a *sors*
irracionális ereje irányítja. Megértéséhez költői ihlet
kell, a tudomány szerinte erre nem alkalmas. Tu-
dománnyal csak a természet és annak átalakított
tárgyi világa és a technika magyarázható. Vagyis
a „civilizáció”, amelynek az anyagi fejlődés kö-
szönhető. Ám ez Spengler szerint kibékíthetetlen
ellentétben áll a kultúrával, mert az anyagi civilizá-
ció haladása elnyomja a szellemi kultúrát. S mint-
hogy a civilizációban „az élet szerveslenné lesz és
az értelem gyámsága alatt lélektelen”, ezért ez „a
kultúra kikerülhetetlen végzete”, amit bizonyít,
hogy minden kultúra – ami a történelemben létre-
jött – átmeneti fejlődés után a civilizációba megy
át, amelynek következményeként az anyagi, ter-

22 E. Fischer: A romantika lényege. Gondolat Kiadó, 1964. 111. o.

23 Idézi Németh László „A minőség forradalma” c. könyvében, Magyar Élet, 1940. II. k. 51. o.

24 A szociológia története 1917-ig. Tankönyvkiadó, 1972. 164. o.

mészeti lét lesz uralkodó az emberiség életében.²⁵ Itt megjegyezhetjük, Spengler egy vonatkozásban önmagának mond ellent, amikor a kultúrát a nővényi élethez hasonlíja, tehát részben mégiscsak elismeri a természeti meghatározottságát, igaz, ő ezt csupán analógiaként (hasonlatként) fogja fel. Ezt azért vállalja, mert a biológiai lét szerves, míg a tudomány és a technika a szervetlen természet köréhez kapcsolódik. Ennek megfelelően tehát nem annyira a természet és kultúra ellentétét látja alapvető ellentmondásnak, hanem az élő és az élettelen valóság különállását.

Egyébként érdekes jelenségekben mutatja be Spengler a 20. században már hanyatló „nyugati kultúra” válságjelenségeit. A civilizálódás a városok kialakulásával kezdődik. E létforma jellegzetes alakja a kereskedő, aki már nem termelő, a javak cseréjéből és az abból származó haszonból él. Hatására „a javakban való gondolkodás helyébe a pénzben való gondolkodás lép”.²⁶ E változás jelzi, hogy „minden eszmét előbb pénzre kell átgondolni, hogy megvalósítható legyen”. A nemesi rendi életet pártok váltják fel, kapcsolatukat a szabadelvűség határozza meg. Ez tagadja a társadalmi különbségeket, és a demokráciát hirdeti. Kezdetben a szellem uralma jellemzi, később azonban a pénz hatalma „a legvaskosabb szellemi rabszolgaságot” teremt meg. Csak látszatszabadság van, bizonyítja ezt a sajtó hatalma: az lesz az igazság a tömeg számára, „amit naponta olvas és hall”. A sajtó a közvélemény alakításában nagyhatalmi szerepet tölt be. S ez csak előjátéka egy új korszaknak, amikor a politikában a „caesarizmus” lesz jellemző: eltűnnek a különböző pártok, a hatalmat a zsarnokok „korlátlan hatalmi akarata” veszi át.²⁷ Ahogyan ők teljhatalmat szereznek és elnyomnak mindenkit, úgy lesz a civilizálódás másik tipikus formája a világváros. Kizsákmányolja az ország más részeit, ezért a lakói élődiek, gyökértelenek, „szellemi nomádok”, akiknek már nincsenek hagyományaik, és csak formátlanul hullámzó tömegben élnek. Vallástalanok, értelmeseik és terméketlenek. Ebben a jellemzésben az „értelmesség” Spengler felfogásában ellentéte a lelki gazdagságnak. Jelenti az érdekeknek megfelelő gondolkodást, a tárgyilagosságot, a vallástalanságot, és a „haza” szeretete helyett a kozmopolitizmust, a világpolgárságot. A világvárosok lakói a kultúrának csak fogyasztói, ezért közömbössé válnak erkölcsileg, s eltűnik közöttük az embersze-

retet. A civilizáció lelki értelemben végleg kimerül, fejlődésre képtelenné válik, és a kultúra elhalásával új barbárság kezdődik. Ezt bizonyítja, hogy miként a technika a természet legyőzését célozza, úgy az emberek között is a hatalomra, birtoklásra törekvés válik jellemzővé. A technika fejlesztésével az emberiség növeli ugyan a lehetőséget életkörülményeinek javítására, de ezzel végső soron saját pusztulását idézi elő. Ezért nevezi Spengler a technikát „fausti” jellegűnek (mivel feltaláló jellegű technikája az ördöggel kötött szövetségnek köszönhető). Az ember nem gondol a következményekre. Csak élvezni akarja a gazdagságát, de nem törődik találmányainak a későbbi hatásával. Nem veszi figyelembe, hogy a világ mechanizálása folytán minden a veszedelmes túlfeszültség állapotába jutott. Megváltozott a Föld ábrázata, néhány évtized alatt eltűnt a sok erdő, és újságpapírrá alakult át. Ez olyan klimatikus változást von maga után, hogy egész népeségek mezőgazdaságát pusztulás fenyegeti. Nagyvárosainkban az autók nagy tömege miatt az emberek gyalog már gyorsabban jutnak előre. Az eredmény: az ember elragadta a teremtés jogát a természettől, megkezdte a leigázását, de ez a harc reménytelen, mert a természet erősebb, és bosszút áll rajtunk.

Spengler pesszimista világképe a 20. század elején meglepő előrelátást mutat. A társadalmi, természeti és technikai jelenségek sok vonatkozásban valóban úgy alakultak, ahogyan azt megjósolta. Az okok megragadásában azonban már nehéz egyetérteni vele, mert nem az urbanizáció és a technikai civilizáció káros, hanem az az emberi gondolkodás és magatartás, amely nem képes e változások negatív hatásait kiküszöbölni, mert tudatilag nem képes e változások lényegének megértésére. Megjegyezhetjük, a zsarnokok elnyomása is csak ott következhet be, ahol az emberek éretlenek a társadalmi jelenségek megértésére, a közügyek intézésére, a problémák összefogással történő megoldására, és úgy érzik, az erős hatalomtól várható egyedül gondjaik megoldása. Amikor tehát Spengler a kultúra „haláláról” ír, nem hagyhatná figyelmen kívül, hogy annak lényege nem az élet átélése, hanem az életkörülmények tudatos alakítása. Vagyis egy olyan műveltség, amelynek a segítségével az emberek életük tudatos és felelősségteljes alakítására lesznek képesek. Ez talán azért is hiányzik nála, mert a kapitalizmust elítélő bírálatában azt a korábbi időszakot eszményíti, amelyben a falusi élet és a mezőgazdasági munka volt a meghatározó, és az életet a hagyomány és a szokássá vált tapasztalat formálta, amikor a kultúrát

25 O. Spengler: A nyugat alkonya. Európa Könyvkiadó, 1994. I. k. 188. o.

26 Ugyanott II. k. 691. o.

27 Ugyanott II. k. 696. o.

szerinte csak a „nemesség” fejlesztette ki. E múltba fordulás persze szervesen kapcsolódik naturalista történelem-felfogásához, mely szerint a kultúra virágzását szükségszerűen követi a hervadása és a pusztulása.

Noha az életfilozófia a 20. század második felében elvesztette uralkodó szerepét a német filozófiai gondolkodásban, a civilizáció és a kultúra elkülönítésével és szembeállításával mégis továbbra is befolyásolta a kultúráról szóló gondolkodást. Példa erre a freudi és marxista alapokat vállaló Herbert Marcuse felfogása is. A kapitalizmust bíráló fejtegetéseiben arra az álláspontra jut, hogy a technikai racionalitás és a mögötte álló modern tudomány igazolja az ipari társadalmat, ezért az új társadalmi viszonyokat megvalósító „áttörés” csak a civilizáción kívül várható. Egyrészt a kismimizett munkanélküliektől, az elnyomott kisebbségektől, a termelésben részt nem vevő diákságtól és a művészettel foglalkozó értelmiségtől. Az ő forradalmuk adhat lehetőséget a természetet elnyomó ipari tár-

sadalom felváltására és egy igazságos társadalom megteremtésére. Másrészt egy művészeti forradalom újíthatná meg az emberi életet, egy olyan irányzat segítségével, amely meghozza „a szabadság betörését a szükségszerűség birodalmába”. Marcuse ezt a lehetőséget a szürrealizmusban találja meg, az asszociációk szabad áramlásában. Ám kénytelen elismerni, hogy az anyagi gyarapodást életcélként adó technizált társadalomban a képzelet is rabja lett az élet eldologiasodásának, ezért ez a megoldás eléggé reménytelen az ellentétek megoldására.²⁸ Amikor Marcuse a 20. sz. 60-as éveiben az ipari társadalmat marasztalta el a fogyasztói életfelfogás elterjedéséért, még nem láthatta előre, hogy ezt a társadalmat majd az információs társadalom fogja felváltani, amely ugyan lényegesen más viszonyokat teremt, de a fogyasztói magatartást jó ideig nem tünteti el. Hogy miért nem, azt nyilván másféleképp kell megválaszolni.

28 H. Marcuse: Az egydimenziós ember. Kossuth Könyvkiadó, 1990. 281. o.

