

## A szintézis lehetősége az antropológiai és érték-központú kultúra-fogalmak között

---

A kultúra iránt érdeklődőket zavarhatja a fogalom tisztázatlansága. A tömegközli eszközök a kultúrát szűk értelemben használják, többnyire a szépirodalommal és a művészetekkel azonosítják. A tudományos nyelv (a régészetben, a néprajzban, az etnológiában, a szociológiában és a pszichológiában) viszont kiterjeszti a kultúrát az emberi élet egészére, a minőségét fejezi ki vele. Noha az életmód, a viselkedés és a beszéd kulturáltságával és azok hiányával mindenki találkozhat, a köznyelv mégis megmarad a fogalom szűk változatánál.

Ezt az ellentétet – vagy inkább ellentmondást – Márkus György „kulturális közérzetünk” és „a kultúrával szembeni tanácstalanságunk” zavarának mondja.<sup>1</sup> A területi különbségen túl meghatározást is ad a kultúra kétféle felfogásáról. Az „antropológiai” kultúra az emberek „valamennyi biológiailag nem rögzült magatartását”, „az emberi tevékenységek és eredményeik jelentéshordozó és jelentést továbbító aspektusát” fejezi ki. Ami lehetővé teszi, hogy az emberek „egyazon világban éljenek”, „tetteik egymás számára kölcsönösen érthetőek legyenek”. Ez a meghatározás érzékelteti, hogy a kultúra funkciója az emberi együttélés egységének megteremtése. A kultúra „értékhangsúlyos” fogalma azonban ennek az egységnek a felbomlását jelenti a hagyománnyal szemben újító „autonóm, önértéket képviselő” alkotásokkal. Az első felfogás tehát az emberi élet viszonylag állandó voltát hangsúlyozza, a második ennek a megváltoztatását tekinti a kultúra feladatának. Ezért látszólag nincs is lehetőség az összekapcsolásukra.

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

Amíg tehát a kultúra beolvad a különböző emberi tevékenységekbe, azokkal egységben, azok részeként jelenik meg, nincs igény arra, hogy tisztázódjék a fogalma és a sajátos funkciója. Ez csak akkor válik szükségessé, amikor e gyakorlatról leválva önállósul, és az elsajátítása, mint megszerzendő műveltség kerül az emberek elé. Ebből következik, hogy a kultúra kétféle fogalma két történelmi korszakot tükröz: az ipari fejlődéssel kezdődő modern társadalmat előzőt és a vele azonos korút. Kérdés azonban, hogy a régebbi állapotokkal összehangban lévő felfogást pusztán a múlt hagyatékának tekintsük, vagy elismerjük a jogosultságát arra, hogy napjaink felfogását is meghatározza, az őt meghaladó érték-központú felfogással ötvöződve? Ahhoz, hogy ennek a lehetőségét feltárhassuk,

röviden fel kell idézni a kultúra-fogalmak történelmi alakulását, megkísérelve megtalálni bennük a szintézishez szükséges elemeket.

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

Herder naturalizmusa ilyen kijelentésekben található meg: „Abban rejlik az emberi természet nagysága és jósága, hogy... csírájában minden megvan benne, és csak kibontakozásra vár”. „Mind az ész, mind a méltányosság ugyanazon a természettörvényen alapszik, amely 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 megütőköző 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 rendezhez”.<sup>4</sup> Hasonló meggyőződés határozza meg történelem-felfogását. „Mindennek megvolt a maga kifejlődő, virágzó és hanyatló korszaka, minden ilyen változás csupán addig a minimális ideig tartott, amennyi az emberi sors kerekén osztályrészéül jutott”.<sup>5</sup> Herder a történelmet két ellentétes erő küzdelmének látja, egyrészt a „pusztító, romboló erők”, másrészt az „építő erők” összecsapásának. Meggyőződése szerint az egymásra ható erők zűrzavarából harmonikus rendnek kell kialakulnia, mert „ha valamely létező vagy a létezők rendszere kimozdul... egyensúlyi állapotából, belső erejénél fogva... ismét közeledik ehhez az állapothoz, mert másképp nincs állandósága”.<sup>6</sup> S e szükséglet egyaránt jellemző a természetre és az emberek életére is.

Kant az ellentétes erők küzdelmét a meglévő állapotok megváltoztatásával köti össze, és benne nem természeti, hanem társadalmi ellentéteket mutat ki. Elismeri ugyan, hogy az emberek cselekedeteit természeti törvények határozzák meg (tehát nincs teljes akarati szabadság), de a természet belénk oltja a bírvágy és az önzés ösztönét, ezért az emberi tevékenység célja, hogy javakat szerezzen magának. S minthogy csak másokkal együtt tud élni, egyfelől egyetértésre törekszik, másfelől a becsvágy is hajtja, hogy társadalmában rangot szerezzen, és így mások fölé kerüljön. Ennek következményeként ellentétbe kerül benne az individualitás és a kollektivitás. A „társiatlan társiaság” miatt az egyén gyakran nem képes másokat elviselni, de elhagyni sem. Kant szerint ennek köszönhető a kultúra fejlődése, mert amíg egyetértés van, „rejtve marad a tehetség”. Az ellentétek éleződése serkenti az embert a változtatásra. Ennek segítségével emelkedik ki nyers, állati létéből, ez fejleszti az ízlését, a felvilágosult gondolkodását, az erkölcsi megkülönböztető képességét. Csak amíg ez az ellentét hat, fejlődhet a kultúra, a „társiatlanság gyümölcse”.<sup>7</sup>

Ez a meggyőződés jelenik meg a kultúra fogalmáról adott meghatározásban is. Kant szerint a kultúra „egy eszes lény rátermettségének tetszés szerinti célokra való megeremlése általában (következésképp a maga szabadságában)”. Ezért „csak a kultúra lehet az a végső cél, amelyet okunk van az emberi nemre való tekintettel a természethez kapcsolni (és nem az ember saját boldogsága a földön)”.<sup>8</sup> A felvilágosodásról szóló szavaiban Kant

hangsúlyozza: „A felvilágosodás az ember kilábalása a maga okozta kiskorúságából”. A kiskorúság pedig nem más, mint „az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékoságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele”.<sup>9</sup>

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

A megoldást nehezítette a társadalom megosztottsága is. Schiller panaszolta, hogy abban „végtelen sok, de élettelen rész összetelődéséből egészében mechanikus élet alakul”. Ebben a helyzetben „az ember sohasem fejt ki lényének harmóniáját, s ahelyett, hogy az emberiséget fejelné ki természetében, csupán foglalkozásának, tudományának lesz lenyomatává”.<sup>12</sup> A „töredékes létben” lehetetlen az öntevékenység, a szabadság. Schiller szerint az ókori görög társadalomban még „a mindent egyesítő természet”, saját korában a „mindent szétválasztó értelem” adja meg az emberi élet formáit. Ezért „maga a kultúra ütötte e sebet az újabb emberiségen”.<sup>13</sup> Schiller mégis kijelenti: „csak ameddig ez az ellentét tart, vagyunk azon az úton, amely a kultúrához vezet”.<sup>14</sup> Elismeri, hogy a dolgok megértéséhez azokat el kell szigetelni, mert csak így hatolhat az ész a dolgok mélyére. E folyamatban azonban az embernek szelleme energiáját egy gyújtópontba kell gyűjtenie, hogy átvezethesse a természet szabta korlátokon. A tapasztalatok meghaladásával fejzheti ki az abszolútumot és maradandót, ami lehetővé teszi, hogy ne az egyes ember állapotát fejzesse ki, hanem az emberiségét. „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, másodszer 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 végtelességével és aláveti esze egységének.”<sup>15</sup>

E két képesség összekapcsolására Schiller egy harmadik képességet tart szükségesnek: a játékosztón működtetését. Ezzel a racionális erőkhöz egy irracionális aktivitást társít, amelyről feltételezi, képes arra, hogy „az időt az időben szüntesse meg, a létrejövését az abszolút léttel, a változást az azonossággal egyesítse”. Szerinte a játékosztón egyszerre készíti az embert morálisan és fizikailag, egyúttal azonban megszüntet minden kényszerítést, ezért „szabaddá teszi az embert mind fizikailag, mind morálisan”.<sup>16</sup> És ennek köszönhető, hogy „többé már nem lesz egyén, mert ítéletét és akaratát az emberi nem ítéletévé tudja tenni”.<sup>17</sup> Schiller ezt a tevékenységet az esztétikai szférára szűkíti, azzal az érveléssel, hogy „a képzet minden más formája elválasztja az embert, mert kizárólag lényének vagy érzéki, vagy szellemi részén alapszanak. Csak a szép képzelet alkot egészet belőle, mert mind a két természetének egybe kell hangzania ehhez”. Ezért „csak a szépség boldogít mindenkit, s minden lény megfélekedezik korlátairól, amíg a varázsa alatt áll”.<sup>18</sup> Az alkotást Schiller még az ész aktivitásából vezeti le, az akaratra és az érzékelésből eredő képzetekre utalásával azonban már egy másféle tudati folyamat felé nyitja meg a gondolkodást.

*(A kultúra-fogalom átalakulása)* A folyamat az „életfilozófiában” bontakozott ki legteljesebben. Megalapozója Wilhelm Dilthey volt, aki a természettudományokkal a történelmi szellemtudományokat állította szembe. Az utóbbiban szerinte az embereknek a dolgokhoz kapcsolódó tudati viszonya lényeges, a jelenségek átélésével. A vizsgálódó szubjektum számára így olyan összefüggések tárulnak föl, amelyek meghatározzák a tapasztalatokat és a gondolkodást. Az összefüggések nem a valóság elemeinek objektív kapcsolódásai, a gondolkodás formáiban, elveiben és fogalmaiban jelentkeznek. A valóság átélése nélkül Dilthey szerint lehetetlen az élet megértése, mert képtelenek lennénk behatolni a dolgok szerkezetébe. Az élmény intenzitásához azonban az is kell, hogy az ember alkotó módon viszonyuljon a dolgokhoz. Csak azt értheti meg ugyanis, amit maga teremt, amikor az élmény érzékileg rögzített formát ölt, a belső szellemi tartalom tárgyiasul. A szellemi objektívációkból alakul ki azután az emberiség kultúrtörténeti léte. „Csak az élet objektívációjának eszméje által pillanthatunk be a történelem lényegébe. Itt minden szellemi ténykedés révén keletkezett, és ennél fogva a történetiség jellegét viseli”<sup>19</sup> – írja Dilthey.

A valósághoz fűződő élmény és annak történeti összefüggése szerinte csak akkor alkot egységet, ha az ész helyére az életet állítjuk a maga totalitásában, és benne az érzelmi, akaratirányulások, képek és eszmények összessége az alap. A „teremtő individuum” ebből az irracionális élményből merít, amikor alkot. A folyamat öntörvényű, a természeti folyamatoktól eltérő. A kultúra így „az egyének eltárgyasított szellemi élete” lesz. Rendszerei az egyének tetteinek következetes egymásba kapcsolódásából jönnek létre. Így alakul ki olyan „akaratirányulások”, amely meghatározza, mi marad fenn a történelemben.

Georg Simmel a kultúrát „az élet átszellemesített formáival” azonosítja. Szerinte az alkotás olyan változásokat idéz elő, amelyek az adott tárgyban lehetőségként már megvoltak, de önmaguktól meg nem valósulhattak. A lehetőséget a szellemi befolyásolás azzal tudja realizálni, hogy formát ad neki. Ezzel a hatással „kifürkésszük a dolgok titkait”, természetesen fejlődésüknél tisztább, világosabb formában ábrázolhatjuk azokat. A tökéletesebb forma autonóm eszményt fejez ki, ezzel a tárgyakat lényegibb jelentésükre lehet hozni, eközben „az emberi lényeg is természeti állapota fölé emelkedik”.<sup>20</sup> Ebben a folya-

matban olyan viszonylatok, hangsúlyok, értékek és szellemi jelentések kerülnek felszínre, amelyek az alkotás „immanens fejlődésének logikájából” következnek. A kultúra ezek szintézise, a részlemek egysége. A szintézis azonban lezárja a folyamatot, megszünteti az alkotóerő aktivitását, és amikor formát ölt, rögzíti, megmerevíti azt. Olyan ez, „mintha a lélek teremtő mozgása tulajdon termékeibe pusztulna bele”.<sup>21</sup> Amíg a kultúra fejlődésében egyre nő az objektívált eredmények sokasága, az egyének kultúrája attól mind jobban elmarad. „A szakadék állandóan nő”, a kultúra fejlődésével az emberek kulturáltsága egyre alacsonyabbra süllyed. „A kultúra tárgyai mindinkább önmagába zárt világgá növekednek, ami egyre kevesebb ponton érintkezik a szubjektív lélekkel, annak akaratával és érzéseivel”.<sup>22</sup> Simmel szerint ez „a kultúra tragédiája”.

Simmel – Dilthey-hez hasonlóan – még viszonylag széles fogalmat használ a kultúrára. Említi a művészetet, az erkölcsöt, a tudományt, a vallást, a jogot, a technikát és a társadalmi normákat. Az az ellentét azonban, amit a kultúra objektív és szubjektív vonatkozásai között lát, szükségszerűen hozza magával a fogalom beszűkítését, ahogy ezt az életfilozófia másik képviselőjénél, Oswald Spengler-nél találjuk. Spengler leválasztja a kultúrából mindazt, ami a racionális tudathoz köthető. Éles ellentétet lát a civilizáció és a kultúra között. Szerinte a civilizációban „az élet szervetlenné lesz, és az értelem gyámsága alatt lélektelen”. S minthogy a civilizáció fejlődését az ember maga siettet, hogy az anyagi szükségleteit mind magasabb szinten elégítse ki, az emberiség maga idézi elő kultúrája pusztulását. Ezért „a civilizáció a kultúra kikerülhetetlen végzete”.<sup>23</sup> Ezzel a történelmi fejlődés is megtörik, az visszatér „az őskor primitív ütemébe”.

Spengler pesszimizmusa a „nyugati kultúra” halálát jósó fejtegetéseiben érezhető a legerősebben. Bár elismeri, hogy a technikai haladás az ember életét kényelmesebbé teszi, ez a fejlődés azonban szerinte káros következményekkel jár. Összefügg a természet fokozódó kizsákmányolásával, a mezőgazdaság pusztításával, a föld légkörének szennyezésével. A pénz növekvő hatalma pedig átalakítja az emberi kapcsolatokat. Az egyéniség elveszti a jelentőségét, a pénz hatalma „a legvaskosabb szellemi rabszolgaságot” teremt meg. A modern társadalomban csak látszatszabadság van, bizonyítja ezt a sajtó és a rádió hatalma: az lesz az igazság a tömeg számára, „amit naponta olvas és hall”.<sup>24</sup> Ez előjátéka egy új korszaknak: a cezarizmusnak, amelyben eltűnnek a politikai pártok, és a hatalmat az uralkodók „korlátlan hatalmi akarata” veszi át.

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

Az életfilozófiáról neokantiánus kortársuk, Heinrich Rickert mond bírálatot: „Az életfilozófiában a természeti élet 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 az életét. Enélkül az előfeltevés nélkül az emberi életben nem különíthetnénk el egymástól az értéket és a nem értéket, az értelmet és az értelemmenteset”.<sup>27</sup> A Kant nézeteit felújító és továbbfejlesztő irányzat az életfilozófiával ellentétben visszatér a racionális érveléshez. Így alakul ki a kultúra meghatározása is. Rickert fogalmazásában a kultúra „azon dolgok összessége, amelyeket az értékcélok szerint cselekvő ember vagy közvetlenül hozott létre, vagy ha már megvannak, legalább a hozzájuk tapadó értékek kedvéért szándékosan ápol”.<sup>28</sup> A látszat az, mintha itt a használati értékről lenne szó. A neokantiánus felfogás szerint azonban az értékek a tapasztalati valóság feletti létükben, transzcendentális eljárással ragadhatók meg. Rickert ki is mondja: „a kulturális értéket nemcsak, hogy szinte lehetetlen pozitíve, az élet értékeiként értelmezni, hanem szükséges is, hogy a kultúrát negatív viszonyba állítsuk az étellel”.<sup>29</sup> Ami azt jelenti, hogy a hasznosság nem fér össze az „igazsággal”, az a gyakorlati élethez képest magasabb minőség. Ilyen minőség még a „jóság” és a „szépség”, amelyekről megállapítható, hogy a kultúra – e három eszménynek megfelelően – a tudományban, az erkölcsben és a művészetben testesül meg. Ezért a valóság is két részre osztható: a biológiai értelemben vett életre és a gondolkodásban kitermelt életre. Látszólag a művészet életteli, hiszen megjeleníti azt, de az élet másolása nem művészet. Az esztétikai kultúra az élet fölé épít egy új világot, ami egészen másféle értelemben lesz életteli, mint az élő természet. Látszólag az erkölcs sem távolodik el az élettől, mert cselekvésre készlet, és akarattal van tele. Mégis az etikai érték is szembehelyezkedik az étellel, mert nem ad szabad folyást annak, beavatkozásra készíti az embert. Az élet önmagában etikailag érték-közömbös, az etikus ember viszont értékkel tölti meg azt. Ezért feszültség keletkezik az élet és az erkölcs között. A természeti állapotban az ösztönök uralkodnak, az élet norma nélküli. Amikor a kultúra megjelenik, megkezdődik az élet szabályozása.

Mínthogy az értékek tudatunkban jelennek meg, mielőtt a cselekvést befolyásolnák, számunkra feladatokat állítanak, amelyek szabályozzák az emberek tevékenységét. Ahhoz, hogy az érték nélküli lét és az létfelletti érték közt kapcsolat alakuljon ki, szükség van az „immanens jelentések birodalmára”, amely közvetít lét és érték között. Ezek a jelentések befejezetlenek. Tényleges ismeretté akkor válnak, amikor az értékeszmény követelményeivel a lét felé fordul, és a szubjektum pszichikai aktusaival megragadja a számára normává vált értéket. Rickert utolsó, 1934-ben megjelent könyvében azonban megváltoztatja az értékekről szóló korábbi véleményét. Elfogadja, hogy a természeti lét fenntartásának eszközei is értékek, mint „civilizációs javak” a kultúrához sorolhatók, de annak csak a legalsóbb rétegét képezik. Velük ellenében az önértéknek bizonyuló szellemi javak a „tulajdonképpen kultúrát” jelentik.<sup>30</sup>

Noha a neokantianizmusban látszólag közvetlenebb egység van a természet és kultúra között, mint az életfilozófiában, de ez az egység is törekeny, bizonytalan. Ortega y Gasset mutat rá arra, hogy az eszmei érték objektivitása és értékelésének szubjektivitása közt ellentmondás van. Ehhez hasonló problémát rejt a gyakorlati élet és az értékeszmény kettőssége, amit Rickert a „vitális érték” és a szellemi kultúrában levő „önérték” szembe állításával elismer. Ortega hangsúlyozza: „kultúra nincs élet, spiritualitás nincs vitalitás nélkül”.<sup>31</sup> E két tényező elválasztásával a szellemi élet és a kultúra is „durva absztrakció, üres képzelgés”. Ezért ez a szembeállítás téved, ha az élet értékét az Igazság, Jóság, Szépség eszményeiben fedezi fel, mert azok „elszakadtak az isteni személyiségtől, és maguk váltak istenséggé” az élethen túl levő egység formájában.<sup>32</sup>

*(Az antropológiai kultúra-fogalom)* Ez az irányzat a 19. század végén kezdett kialakulni, a tényleges fejlődése azonban a 20. századra esik. Ennek ellenére a kulturális antropológia felfogásait összesítő könyv a kezdetet mégis a 18. századra teszi, Herdert mondja megal-

pozójának.<sup>33</sup> Valamivel meggyőzőbb ezt az irányzatot az etnológiából eredeztetni, mely a természet közeli életmódban élő népek vizsgálatát tekinti feladatának. Amikor Edward Burnett Tylor 1871-ben közre adta a „Primitív kultúra” c. könyvét, remélte, hogy sikerül megtalálnia az emberiség kultúrájának ősi alapjait, és ezzel rekonstruálhatja annak történelmi kibontakozását. Tudománnyá a kulturális antropológia akkor vált, amikor Franz Boas hatására mellőzhetetlennek látta a terepkutatásokat, és a helyszíni vizsgálatok eredményeit összegezte. Ebből azonban az is következett, hogy le kellett mondani a kultúrának az emberiség egészére vonatkoztatott felfogásáról. Boas ki is jelentette: „nincs kultúra, csak kultúrák vannak”, mert a kultúra népenként más sajátosságokat mutat. Ő a kultúrát a természeti környezethez fűződő „szellemi és fizikai reakciókban és tettekben” határozta meg, amelyek „egy társadalmi csoport egyedeinek kollektív és egyéni magatartását jellemzik”.<sup>34</sup> Ebből következően fogalmazta meg, hogy az emberi viselkedés nem ösztönös és sztereotip, mint az állatoké, hanem tanult, ezért jellemző rájuk „az okoskodás képessége” és „a tettek erkölcsi és esztétikai értékelése”.<sup>35</sup>

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

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

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

A strukturalista felfogás ezzel szemben a formai eltéréseket állítja vizsgálatai központjába. A formák változása mögött a kultúra szerkezeti sajátosságait és összefüggéseit keresi. Claude Lévi-Strauss szerint a funkcionális célok az ősidőktől kezdve változatlanok voltak, a változás a célokat szolgáló eszközökben és azok formáiban mutatkozott meg. A szerkezetileg egymásba kapcsolódó formai elemek „kommunikációs kódok” voltak, amelyek megtalálhatók az emberi kapcsolatokban és szokásokban is. E struktúrák „nem a valóság kézzelfogható megnyilvánulásai, hanem kognitív modelljei”.<sup>40</sup> Kialakulásuk feltétele a rendszeresség, ami azt jelenti, hogy valamely elem módosítása maga után vonja a hozzá tartozó többi elem változtatását. A kommunikáció három szintje Lévi-Strauss szerint „a nők cseréje, a javak és szolgáltatások cseréje, az üzenetek cseréje”. Az első jelentése, hogy a párvalasztás csak a vér szerinti rokonságon kívül jöhet létre, s így hozzájárul a rokonsági kapcsolatok bővítéséhez. A második a gazdasági rendszerről szól, a harmadik az emberek közti információcseréről. Lévi-Strauss e három viszonylattal határozza meg a kultúrát, hozzátéve, hogy bennük a kommunikációban alkalmazható szabályok is megtalálhatók. Ezért a társadalmi valóság „nyelvként” értelmezhető, ahogy azt a kultúra meghatározása is kifejezi: „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, nemkülönben a szimbolikus rendszerek egymás közti viszonyainak a kifejezésére”.<sup>41</sup>

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

Az emberi viselkedésnek e szabályozottsága azonban – rugalmassága és hatékonysága ellenére – pontatlanabb, mint az állatoké. A választásban benne van a tévedés lehetősége. Ezért az embernek szüksége van arra, hogy sok mindent megtanuljon viselkedése és tevékenysége eredményessége érdekében. Kulturális minták nélkül a viselkedés irányíthatatlan lenne, képtelen a világban való eligazodásra. A kultúrát ezért el kell sajátítani, az ember függ „a fogalmak birtokba vételétől, a szimbolikus jelentések specifikus rendszereinek megértésétől és alkalmazásától”. A szimbólumok fizikai viselkedésünket kulturális programokká alakítják át, ennek hatására gondolataink, értékeink, cselekedeteink, érzéseink is a kultúra termékei lesznek. Az emberi fejlődésnek legdöntőbb része azonban az egyénné válás, az, hogy a kulturális minták és jelentések történelmileg kialakult rend-



szerveinek irányítása alatt hogyan tudunk „formát, rendszert, sajátosságokat és irányt adni életünknek”.<sup>44</sup> Ez a megállapítás azonban változást jelent a kulturális antropológiában: addig ez az irányzat mindig közösségi, társadalmi összefüggéseiben fogta fel a kultúrát. Bár ezt Geertz nem mellőzte, az egyén jelentőségének kiemelésével azonban érzékeltette, hogy a kultúra átfogó értelmezésével igényt tart arra, hogy véleménye az antropológián túl a kultúra-elmélet egészére érvényes legyen.

Az etnológiai alapon kifejlődő elmélet mellett a filozófiában is kialakult az antropológiai gondolkodás. Arnold Gehlen is Herdert tekintette előzményének, amikor megállapította, hogy „a filozófiai antropológia egy lépést sem tett előre Herder óta”.<sup>45</sup> Tőle vette át, hogy az állatok érzékei és a környezetükhöz kapcsolódó „tudásuk” közt fordított arányú az összefüggés. Herder kijelentette, mennél kisebb egy állat élettere, annál fejlettebbek az érzékei, a tevékenysége is annál sajátosabb. Az életszféra tágulásával viszont gyengébb az érzékelő képesség. Herdert követve Gehlen hangsúlyozza, ez az emberre is jellemző. „Fogyatékos lényként” jön a világra, születése után önálló életre még képtelen. Nincsenek speciális szervei a környezeti alkalmazkodásra. Ezért tanulással válik emberré, mert nincs meg benne az ösztönös mozdulatok veleszületett helyessége. Emiatt „az ember döntő tulajdonsága... az ösztönök leépülése lesz”.<sup>46</sup> Viselkedésére a plasztikusság és a tágasság jellemző, ez teszi lehetővé fejlődését, de a tévedéseit is, ugyanis „alkatában foglaltatik a kudarc lehetősége”.<sup>47</sup>

Gehlen megjegyzi, hogy az állatok tanulása mindig az aktuális helyzethez kötött. Az ember akkor is tanul, amikor a helyzet nem készíti erre. Ez nemcsak az intelligencia következménye. Az ember gondolkodásában és nyelvében szimbólumokat használ, ennek lényege az, hogy a jelkép „valami olyasmire utal, ami nincs adva”, ami levált az aktuális helyzetről. Ezért képes az ember előre látni a lehetőségeket, és képes lehet azok megvalósításáért tenni is valamit. Minthogy pótolni akarja szerveinek elégtelenségét, a természet átalakításával, egy mesterséges környezet megteremtésével hozza létre életének a kedvező körülményeit. Gehlen szerint 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”.<sup>48</sup> Ez a mesterséges környezet teszi lehetővé, hogy az ember „képes mindenütt a világon megélni”. Az emberi élet feltétele tehát a kultúra, ezért helytelen „természeti emberről” és „kultúremberről” beszélni. Még a legkezdetlegesebb körülmények közt élő ember is kulturális környezetben él.

Az, hogy az ember képes a világban mindenütt megélni, az ember legfontosabb tulajdonságából, „nyitottságából” ered. Képes áttörni az „itt és most” korlátait, áttöri a közvetlenség bűvkörét, tevékenységével olyan teret hoz létre maga körül, amelyben „bevonja tapasztalatába a dolgokat, kommunikatív értelmezést és helyet ad nekik”.<sup>49</sup> A dolgok megnevezésével válik áttekinthetővé a környezet, amiről az ember egyre több tudást szerez, és amit a tetteivel alakítani is képes. Az ember „cselekvő lény”, akinek a nyelvi kifejezésekkel párosuló gondolkodása „önmagát észlelő, érzékileg reflektált tevékenység”. Bár Gehlen nem mellőzi az ember társadalmiságát, a kommunikáció nála inkább az ember és a világ közti érintkezésre vonatkozik, nem szól az emberek közti információcseréről, amely a nyelvhasználat közösségi voltát bizonyítaná. Ez alighanem összefügg azzal, hogy a gondolatmenete elvonatkoztat az ember történetiségétől, attól, hogy a léte mindig történelmileg meghatározott közösségekhez kapcsolódik.

Társadalom és kultúra kapcsolata határozottabb Eduard Szarkiszevics Markarjan filozófiájában. Ott ezt az összefüggést a „szocio-kulturális rendszer” fogalma jelöli. Alapja „az élet megőrzésére és fenntartására irányuló tevékenység”, amely feltételezi az emberek

együttműködését. A tevékenység struktúrája a társadalom, funkciója pedig a kultúra. A kultúra az emberek „alkotó alkalmazkodása” környezetükhöz, s egyúttal az az erő, amely „programozza, szabályozza és koordinálja” az emberi célokért folytatott tevékenységet.<sup>50</sup> A kultúra az ilyen célokért tevékenység módja, eredménye és eszköze, azaz technológiai jellegű. Jelen van az anyagi és szellemi termelés szférájában, az együttélés koordinálását célzó normák meghatározásában; érvényességük betartásában minőségileg változtatja meg a környezeti alkalmazkodás biológiai törvényszerűségeit és az élőlények társulásában ható ösztönmechanizmust. A kultúrában megtestesülő, nem biológiailag kidolgozott eszközrendszer három funkciót tölt be: a természethez fűződő viszonyban technikai szerepe van, az emberek társadalmi kapcsolataiban szocio-normatív szabályozó, érintkezősükben pedig jelszerű, szimbolikus jellegű. Ez a felosztás utal a rendszert működtető tevékenységekre, a gazdaságra, a közigazgatási-politikai szervezetre és a szellemi kultúrára.

Markarjan szerint a szocio-kulturális rendszer „negentropikus”, amelyben az emberi tevékenység „adaptív-adaptáló”, nemcsak alkalmazkodik a környezetéhez, hanem alakítja is azt, megbontva az állapotok egyensúlyi helyzetét, hogy azt magasabb szinten újra alkossa. Ebben a viszonylatban azonban Markarjan elhatárolja magát az értékelméleti felfogástól, mert véleménye szerint az „elkerülhetetlenül bevezeti a kultúra fogalmának meghatározásába az értékelő mozzanatot. Ennek alapján 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”.<sup>51</sup> Ez pedig elvezet 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”.<sup>52</sup> Bár ez az érvelés meggyőző, azt is kifejezi, hogy amikor Markarjan elhatárolja magát az értékelméleti felfogástól, egyúttal attól is, hogy tisztázza a szubjektum szerepét a kultúrában.

A „negentropikus” rendszer fogalmáról, valamint a jó és rossz megkülönböztetéséről érdemes idézni a pszichológus Csikszentmihályi Mihály megállapításait. „A rossz jellemzője a nagymértékű entrópia (energia-vesztés) – a zűrzavar, a rendetlenség, a káosz, az energiapazarlás, a cselekvésképtelenség, a céltalanság; a jó jellemzője pedig a nagymértékű negatív entrópia vagy negentrópia – a harmónia, a kiszámíthatóság, a vágyak kielégítését szolgáló értelmes tevékenység”, de a jó és rossz relatív fogalom, szűklátókörűen nem lehet erről egyetemes következtetésekre jutni”.<sup>53</sup> „Idővel minden alakzat, minden építmény lassan leépül és összetevői... szétbomlanak. A leépülésnek ez a folyamata az entrópia törvénye, a világegyetem legfőbb törvénye. Minden rendszer idővel szétesik, ha nem tökéletesítik. A fejlesztést ez kényszeríti ránk. S „ha a rend kerekedik felül a leépülés felett – akkor a negentrópia nő”.<sup>54</sup>

*(A kultúra-fogalmak kapcsolásának lehetőségei)* A probléma megoldását nehezíti, hogy két szinten kell megvalósulnia. Bármily furcsa is, könnyebb a két fogalom elméleti egyesítése, mint a társadalmi gyakorlatban történő érvényesítése. S valószínű, hogy ez sokáig megoldatlan marad. Amikor sorra vesszük a szintézis lehetőségeit, e kettősségre utalnunk kell.

Kapcsolásuk egyik lehetősége időfelfogásukban található. Az antropológiai felfogás az adott állapot jelenének viszonylagos stabilitását tekinti alapvetőnek, az értékközpontú viszont a jelent megújító alkotásokban látja a kultúra lényegét. A két nézőpont azonban nem zárja ki egymást, hiszen mindegyik kötődik a jelenbeli állapotokhoz, még ha az egyik annak a múltban gyökerező állandósult állapotát értékeli, a másik pedig a változ-

tatás lehetőségeit. Igaz, nem a társadalmi helyzet megújítását célozza meg, csak annak a szellemi alkotásait akarja újszerűen létrehozni. Ha azt nézzük, hogy a társadalmi gyakorlatban hogyan jelenik meg ez a kétféle időfelfogás, azt látjuk, hogy gyakori a jelenhez kötődésnek az a változata, mely szerint annak múltbeli előzményeire, s a jövőben várható következményeire nincsenek tekintettel. Ezért a jelent sem érthetik meg önmagában. Így az antropológiai és az értékközpontú kultúra-felfogás is egyaránt idegen lesz számukra.

A kultúra-fogalmak másik összefüggése az, hogy az emberek hogyan jutnak el a kultúrához. Az antropológiai felfogás szerint ez csaknem automatikusan történik a felnövő nemzedékek beilleszkedésével közösségük életébe. Társas kapcsolataik óhatatlanul magukkal hozzák a szokások, magatartásformák átvételét, a közösség nyelvének elsajátítását. Az értékközpontú felfogás ettől függetlenül értelmezi a kultúra átvételét. Azt a szellemi alkotásokkal azonosítva az átvételt intézményes keretek közé helyezi. Az iskolában és más kulturális intézményekben lehet hozzájutni ezekhez az eredményekhez, az elsajátítás eredményessége azonban bizonytalan és egyáltalán nem egységes színvonalú. A két kultúra-felfogás különbsége azon is mérhető, hogy az antropológiai irányzat a kultúrát általában valamely tevékenységhez köti, az értékközpontú viszont az alkotó tevékenység eredményeihez. Minthogy a közgondolkodásban a kultúra szűk fogalma él, ott a kultúra átvételének csak az intézményi keretekben történő folyamata ismert, amelyben a befogadás az alkotók és közvetítők tevékenységének függvénye.

A kultúrát teremtő tevékenység kétféle megítélését az is előidézi, hogy az archaikus közösségekben az emberek közvetlenül részt vesznek a kultúra gyakorlásában, a modern társadalmakban viszont nem, a többség csak „közönségként” találkozik vele. Ami azt is jelenti, hogy lényegében passzívan viszonyul a kultúrához. Jan Huizinga válságtünetnek látja ezt, hangsúlyozva, hogy ezzel a kultúra elvesztette „közösségi” jellegét. Azelőtt a nép maga énekelt, táncolt, játszott, és ez közösségi alkalom volt számára. A modern kultúrában az emberek „énekeltetnek, táncoltatnak, játszatnak maguknak”, és a passzív elem szaporodik a műélvezetben. Oka és következménye, hogy hiányzik a magába szállás és az áhítat. Ez azután a kultúra „lélektelenítéséhez” vezet. „Gyengül a szükségérzete annak, hogy értelemszerűen felfogható dolgokról szabatosan és tárgyilagosan gondolkodjunk, s hogy ezt a gondolkodást magát kritikusan vizsgáljuk”.<sup>55</sup> Eredménye, hogy az infantilis személy megelégszik a népszerű kultúrával. Ám a tapasztalati szinten megrekedő gondolkodás is válságban van. Bár az embereknek több ismeretük van, mint a múltban, az ítélő erő gyengülése miatt „a balgaság... soha ilyen orgiákat nem ült”.<sup>56</sup> A kritikai készség gyengülése együtt jár az erkölcsök hanyatlásával. Az erkölcsi tudat viszonylagossá válik, a bűnökért a körülményeket teszik felelőssé. Igazolódik az erőszak jogosultsága, terjed a meggyőződés, hogy a rend és a fegyelem érdekében a hatalomnak minden megengedett. Csakhogy az állam erkölcstelenségének elfogadása – Huizinga szerint – a legnagyobb veszély a nyugati kultúrára. Ebben a helyzetben megnő az igazság iránti közöny, gyengül a személyes felelősségérzés, és olyan folyamat indul be, amelyben „az elért magas értelmű szellemi helyzetet elburjánozza és elfojtja az alacsonyabb tartalmú elem”.<sup>57</sup> Következménye a barbarizálódás. Tünete a hagyomány elvetése, az olvasás elhagyása, a gondolkodás helyett a mágia, a mítosz és a tömegesség igénylése. A kultúrának e hanyatlása magával hozza az egyéniség felszámolását.

Huizinga megoldásként a közösségi gondolkodás helyreállítását javasolja. Kérdés azonban, hogy a jelenben megvan-e ennek a realitása? A nemzeti és a vallási egység – amit egyesek ajánlanak – virtuális eszmei egység, különböző társadalmi helyzetű, gondolkodású és magatartású embereket fog át. Közösségnek azonban csak olyan társulások nevezhetők, amelyekben a résztvevők személyesen ismerik egymást, közösen vállalt célo-

kért hajlandók egymással együttműködve tenni is valamit. Ilyen kis létszámú közösségek a modern társadalmakban egyre ritkábbak. Mintha a történelemnek ez a szakasza inkább a nagyobb egységeknek kedvezne. A falusi településeket városok váltják fel, a kisvárosok helyett pedig a több milliós világvárosok vonzzák letelepülésre az embereket. Bomlanak a családok, a baráti közösségek, rövid életűek az állampolgári egyesületek. Utópiának minősítik az alulról építkező, részvételi demokráciát, amelyben kisebb közösségek öntevékenyen vállalkoznak legalább helyi szinten a közéleti problémák megoldására. Ezért a két kultúra-fogalom szintetizálásához – közösségi alapon – hiányzik a társadalmi háttér.

Látszólag hasonló a helyzet az „érték” fogalmával. Úgy látszik, mintha ez a szellemi alkotásokat, s azon belül olykor csak a művészeteket tartalmazó kultúra-felfogás sajátja lenne. Az antropológiai nem szól róla. Kérdés azonban, hogy miért mellőzi az értékeket? Talán azért, mert úgy véli, az archaikus társadalmak tagjai mindent értéknek tekintenek, amit a kultúrájukban követnek? Esetleg azért, mert ez az irányzat a kultúrában inkább a különböző tevékenységeket tartja lényegesnek és nem a tárgyasult eredményeiket? Ezek a kérdések akkor válhatnak lényegessé, amikor a két kultúra-fogalom szintetizálásának esélyeit keresve feltesszük a kérdést: életükben az emberek mit tekintenek elsődleges értéknek? Azt, ami a kultúra széles értelemben vett fogalmában minőség? Az egészségben, az emberi kapcsolatokban, a környezet rendezettségében gondolkozás megalapozottságában? Vagy inkább a pénzt? Ha ezeket a modern társadalmak jelenlegi állapotára vonatkoztatjuk, bizonytalan a válaszuk, nehéz általánosítani. Tény, hogy a közvélemény nagy része mindezt nem tekinti a kultúrához tartozónak és az életmód minőségét meghatározónak. Márpedig ennek megváltozása nélkül a két kultúra-fogalomban megjelenő érték sem lesz egységesíthető.

Ha az antropológiai elmélet követőinek írásait nézzük, nem mondhatjuk, hogy körükben teljesen hiányzik az érték-fogalom használata. Alfred Louis Kroeber például kijelenti, hogy a kultúrában az értékek nagy jelentőségűek, mert kizárólag az emberek életében léteznek. Ezek „egyen felettiek”, minőségüket társadalmi hatásra kapják meg, ezért nem állapítható meg az eredetük. A szokásokban, erkölcsi szabályokban, eszmékben és a beszédben jelennek meg, mindig társadalmi szabályok eredményeként. „Személytelen minőségük” van, és „rejtett mintákat adnak az embereknek”.<sup>58</sup> A rejtettség itt „a tudatosság hiányára utal”, ahogy a nyelvtani szabályokat is öntudatlanul alkalmazzuk anyanyelvünkben. E sajátosság Kroeber szerint bizonyos irracionális takar. Ugyanez mutatkozik meg a kultúra integráló hatásában is. Noha szerinte a kultúrák „az integrálódás irányába tartanak”, sohasem érik el a teljes integráltságot. Ezért inkább ideális állapotot jelölnek, a követendő gondolkodást és magatartást fejezik ki. Tehát orientáló és normatív hatásuk van, bár a kívánatos és a tényleges szint között mindig fennmarad bizonyos távolság. Ennek ellenére fontos az értékek megismerése, mert enélkül nem látható, „merre tartanak a kultúrák és mi körül szerveződnek”.<sup>59</sup> Kroeber érveléséből persze kitűnik, hogy számára az érték a társadalmilag elfogadott normákkal azonos és teljesen hiányzik a fogalomnak az az értelmezése, amely az érték-központú felfogásra jellemző: a szellemi kultúra terén az egyéni teljesítmények megítélésével.

Abram Kardiner közelít ehhez, amikor azt vizsgálja, hogy a társadalmi normákhoz történő alkalmazkodásban hogyan alakul a személyiség struktúrája. Ő a közösségi érték befogadása felől nézi az értékeket, s megállapítja, hogy azok különböző funkciójuk miatt más-más oldalról érintik az embereket. „Némely értékrendszer az eszményekhez tartozik, például a tisztesség, néhány értékrendszer a tevékenységekhez társított képzetekből származik, s ennél fogva közvetlenül tanítható, ilyen például a tisztaság. Más rendszerek pedig társadalmi komplexumokból leülepedő minőségek, melyeknek egyik korban nagy

az értéke, másokban nem. Ilyen érték például a szabadság, mely nem írható le egyszer s mindenkorra érvényes kategóriákban, csak azon sajátos feltételek viszonylatában, melyek következtében üggyé válik”.<sup>60</sup> Kardiner érték-fogalma ugyan személy-központú, mégis az alap számára a társadalmi norma, amelynek csak az elfogadását és a hatását veszi számításba, az egyéni teljesítménnyel születő értékek nem jelennek meg a tanulmányában, ahogy a kulturális antropológia más követőinél sem.

Végül a nyelv jelentőségét vehetjük számításba a kultúra-fogalmak egyeztetéséhez. Hamar észrevehető, hogy ez a kulturális antropológiában gyakran ismétlődő tényező, mintha az emberi közösségek életében alapvető jelentőségű lenne. Már Herder kijelentette: „Csak a nyelv tette az embert emberré, a nyelv az emberek óriási szervezője”.<sup>61</sup> Később Boas hangsúlyozta: „Szoros párhuzam vonható a nyelv története és az általános kulturális fejlődés között”.<sup>62</sup> Edward Sapir szerint „ne gondoljuk, hogy valamely kultúrát megismerhetünk az illető kultúra jelenségeinek egyszerű megfigyelése révén úgy, hogy e kultúra nyelvi szimbolikáját nem vesszük figyelembe”. Egy nép „világképét jelentős mértékben a nyelv határozza meg”.<sup>63</sup> Lévi-Strauss véleménye, hogy a társadalmi valóság „nyelvként” értelmezhető, mert „minden kultúra felfogható szimbolikus rendszerek együttesének”.<sup>64</sup> Elgondolkodtató Geertz megjegyzése, mely szerint a nyelvi szimbólumok jelentéseikkel együtt közöttünk vannak az emberi kommunikációban.

A nyelvnek ez a kitétetett szerepe mintha hiányozna a kultúra érték-központú felfogásából. Ha csak a művészi alkotások formáját nem azonosítjuk a nyelvvel, vagy általános érvényűnek fogadjuk el Ludwig Wittgenstein megállapítását, mely szerint az irodalom nem több, mint „nyelvi játék”. Tény, hogy a nyelv fogalmának a mellőzése ebben a kultúra-fogalomban azért szorul háttérbe, mert az irodalmi, művészeti alkotásokat a kulturális élet szervezői nem tekintik kommunikációs jelenségnek, amelyben nemcsak adó létezik, hanem vevő is. Ezt bizonyítja elemző érveléssel Hans Georg Gadamer, amikor megállapítja, hogy a művészetnek kommunikatív jellege van. Ebből az is következik, hogy az alkotó és a befogadó között „együttjátszásra” van szükség. Az egyéni tudat léttöredék, ezért a műveket ki kell egészíteni. Az alkotás szimbólumaival utal valami meghatározatlanra, amit fel kell tární és meg kell érteni. A szimbolikus jelentés azonban fogalmilag meg nem érthető, az csak átéléssel fogható fel. Az alkotás „megszólítja” a befogadót, hogy a mű adta keretek között viszonyuljon a műben rejlő lehetőségekhez, azokat korábbi tapasztalataival, élményeivel kösse össze. Tehát nem megfejteni kell a mű üzenetét, hanem újjá alakítani, hogy ennek eredményeként a befogadó „a régít új módon fogja fel” és felismerje „a mulandóban a maradandót”.<sup>65</sup> Ehhez nyitottság kell. Meg kell szabadulni „attól a mindent nivelláló süketstől és vakságtól, melyet a mai, egyre erősebb ingereket ránk zúdító civilizáció terjeszt”.<sup>66</sup> Csak így lehet a műalkotás „közös élmény”, s a befogadói aktivitással így jöhet létre „potenciális közösség”.

Ha az irodalmi és művészeti élet nemcsak közönségnek tekinti a befogadót, hanem partnernek az alkotás továbbélésében, akkor ez szemléletváltást is magával hozhat az érték-központú kultúra-felfogásban. Ahhoz azonban, hogy ez közvetlenebb kapcsolatba kerüljön az antropológiai (és szociológiai) kultúra-fogalommal, az is kell, hogy kiderüljön, van-e valami, ami közvetlenül kötheti össze a kétféle szemléletet. Úgy látszik, erre a kommunikáció-elméleti kultúra-fogalom a legalkalmasabb, amit ma már, az információs társadalom idején harmadik irányzatként vehetünk számításba. Veress Károly ezt így ismerteti kitűnő kultúra-elméleti könyvében, „szemiotikai-hermeneutikai kultúra-felfogásként” mutatva be azt.<sup>67</sup> Többek közt Jurij Lotmant idézi, akinek meggyőződése, hogy minden emberi közösségnek két alapvető feladatot kell megoldani léte fenntartására: egyrészt az anyagi-tárgyi értékek előállításának, fogyasztásának megszervezését az élettani szük-



ségletek kielégítésére, másrészt az információk kidolgozását, tárolását és nyilvános használatát a természeti és társadalmi környezetről, a társadalom tagjainak egymáshoz fűződő viszonyáról az együttélés hatékonysága és szabályozottsága érdekében. Lotman szerint ez a kultúra, és ezért egyetlen emberi közösség sem élhet kultúra nélkül. Meghatározásában „a kultúra valamennyi nem örökletes információ, az információ szervezési és megőrzési módjainak összessége”. Ez nem raktára az információknak, hanem „rendkívül bonyolult gépezet, amely őrzi az információt, miközben szüntelenül a legelőnyösebb és legmegbízhatóbb eljárásokat dolgozza ki a megőrzésre, új információt kap, sifíroz és desifíroz közleményeket, ezeket az egyik jelrendszerről a másikra fordítja. A kultúra a megismerés érzékeny és bonyolultan szervezett mechanizmusa”.<sup>68</sup> Információ-szerepéből következően „jelszerű és nyelvi jellegű”. A természetes nyelvre épül, és újratermeli annak szerkezeti sémáját, a szerkezetnek megfelelő törvényekhez igazodva. Ezért a kultúra „a szemiotikai rendszereknek (nyelveknek) történelmileg kialakult csoportja” és „e nyelveken valaha létezett közlemények (szövegek) gyűjteményeinek összessége”.<sup>69</sup>

Az információk jelentőségét mutatja, hogy minden emberi közösség igyekszik rögzíteni saját információit. Így könnyebb azok bevitele az emberek tudatába, és ez lehetővé teszi az információk megőrzését, hagyományozását. Lotman hangsúlyozza: „csak a jelek valamilyen rendszerére lefordított dolgok válhatnak az emlékezet tulajdonává. Ilyen értelemben az emberiség intellektuális történetét – az emlékezetért vívott harcnak tekinthetjük. Nem véletlen, hogy valamely kultúra lerombolása mindig az emlékek megsemmisítésével kezdődik, törlik a szövegeket, és feledésbe merülnek az összefüggések. A történelem (és előtte a mítosz) – mint az öntudat sajátos típusának – keletkezése a kollektív emlékezés egyik formája”.<sup>70</sup>

Nyilvánvaló, hogy ennek a kultúra-fogalomnak alapvető jelentősége lesz a jövőben. Ehhez alighanem számításba kell venni, hogy vele hogyan szintetizálható a kultúra két másik fogalma, amelyek eddig kibékíthetetlen ellentétben álltak egymással. A nyelv alapvető jelentőségének felismeréséhez azonban az is hozzá tartozik, hogy a közműveltségben elterjedjen annak tudata, hogy az emberi nyelvhasználat és annak kommunikatív jellege szimbolikus. Tehát olyan fogalmakkal él, amelyek elvontak, „az adott kultúra összefüggésében... valamilyen többletjelentéssel is telítődnek”.<sup>71</sup> A nyelvi szimbólumok megértése nem kiváltsága a magas szinten művelteknek, ez közérdek, ha egymás megértését mellőzhetetlennek tartjuk. S hogy ez mennyire alapja emberi létünknek, arra idézhetjük Ludwig von Bertalanffy megállapítását, mely szerint az ember „nem a dolgok, hanem az azokat jelölő szimbólumok világában él”.<sup>72</sup> Ezért az embert legjobban szimbólumkészítő és szimbólumhasználó képességével lehet jellemezni.

## JEGYZETEK

- |   |  |    |  |
|---|--|----|--|
| 1 | Márkus Gy.: Kultúra és modernitás. T-Twins Kiadó. Lukács Archívum. 1992. 68. o.              | 6  | Herder, J. G.: Esmék az emberiség történetének filozófiájáról. Id. kiadás, 426. o. |
| 2 | Mannheim K.: A gondolkodás struktúrái. Atlantisz, 1995. 321–322. o.                          | 7  | Kant, I.: A vallás a pusztá ész határain belül. Gondolat Kiadó, 1974. 65–66. o.    |
| 3 | Ágh A.: Tudományos-technikai forradalom és művelődés. Magvető Könyvkiadó, 1977. 277–279. o.  | 8  | Kant, I.: Az ítélőerő kritikája. Akadémiai Kiadó, 1979. 402. o.                    |
| 4 | Herder, J. G.: Esmék az emberiség történetének filozófiájáról. Gondolat Kiadó, 1978. 435. o. | 9  | Kant, I.: A vallás a pusztá ész határain belül. Id. kiadás, 80. o.                 |
| 5 | Herder, J. G.: Értekezések, levelek. Európa Könyvkiadó, 1983. 47. o.                         | 10 | Mannheim K.: A gondolkodás struktúrái. Id. kiadás, 20–22. o.                       |

- 11 Uo. 25. o.
- 12 Schiller, F.: Válogatott esztétikai írásai. Magyar Helikon. 1960. 184–185. o.
- 13 Uo. 184. o.
- 14 Uo. 187. o.
- 15 Uo. 211–212. o.
- 16 Uo. 216. o.
- 17 Uo. 249. o.
- 18 Uo. 274–275. o.
- 19 Dilthey, W.: A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. Gondolat Kiadó, 1974. 136. o.
- 20 Német kultúraelméleti tanulmányok. Szerk.: Bujdosó D. Nemzeti Tankönyvkiadó, 1999. 63. o.
- 21 Uo. 78. o.
- 22 A szociológia története 1917-ig. Szerk.: Huszár T. – Somlai P. Tankönyvkiadó, 1973. 164. o.
- 23 Uo. 172. o.
- 24 Spengler, O.: A Nyugat alkonya. Európa Könyvkiadó, 1994. I. k. 188. o.
- 25 Uo. II. k. 665. o.
- 26 Német kultúraelméleti tanulmányok. Id. kiadás, 270. o.
- 27 Uo. 288. o.
- 27 Rickert, H.: A filozófia alapproblémái. Európa Könyvkiadó. 1987. 204. o.
- 28 Rickert, H.: Kultúratudomány és természettudomány. Franklin Társulat, 1923. 22. o.
- 29 Német kultúraelméleti tanulmányok. Id. kiadás, 51. o.
- 30 Rickert, H.: A filozófia alapproblémái. Id. kiadás, 207. o.
- 31 Ortega y Gasset: Korunk feladata. Hatágú Síp Alapítvány, 1993. 42. o.
- 32 Uo. 68. o.
- 33 Kroeber, A. L. – Kluckhohn, C.: Culture. A Critical Review of Concept and Definitions. Harvard University Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology. Vol.47.
- 34 Boas, F.: Népök, nyelvek, kultúrák. Gondolat Kiadó, 1975. 63. o.
- 35 Uo. 66. o.
- 36 Forrásmunkák a kultúra elméletéből. Szerk.: Maróti A. Tankönyvkiadó, 1975. 204. o.
- 37 Uo. 210–211. o.
- 38 Malinowski, B.: Baloma. Gondolat Kiadó, 1972. 405–407. o.
- 39 Uo. 404. o.
- 40 Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Szerk.: Bohannan, P. – Glazer, M. Panem–Mc Grave-Hill. 1997. 578. o.
- 41 Lévi-Strauss, C.: Strukturális antropológia. Osiris Kiadó, 2001. I. k. 231. o.
- 42 Józsa P.: Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika. Akadémiai Kiadó, 1980. 25. o.
- 43 Geertz, C.: A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. Kultúra és Közösség. 1988. 4. 68. o.
- 44 Uo. 74. o.
- 45 Gehlen, A.: Az ember. Természete és helye a világban. Gondolat Kiadó, 1976. 115. o.
- 46 Uo. 32. o.
- 47 Uo. 41. o.
- 48 Uo. 49–50. o.
- 49 Uo. 62. o.
- 50 Markarjan, E. Sz.: A marxista kultúraelmélet alapvonalai. Kossuth Könyvkiadó, 1971. 27. o.
- 51 Uo. 71. o.
- 52 Uo. 55–56. o.
- 53 Uo. 11. o.
- 54 Csíkszentmihályi M.: A fejlődés útjai. Nyitott Könyvműhely, 2007. 39. o.
- 55 Huizinga, J.: A holnap árnyékában. Korunk kulturális bajainak diagnózisa. Egyetemi Nyomda, 1938. 57. o.
- 56 Uo. 49. o.
- 57 Uo. 48. o.
- 58 Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Id. kiadás, 177. o.
- 59 Uo. 180. o.
- 60 Uo. 307. o.
- 61 Herder, J. G.: Esmék az emberiség történetének filozófiájáról. Id. kiadás, 474. o.
- 62 Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Id. kiadás, 152. o.
- 63 Uo. 212. o.
- 64 Józsa P.: Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika. Id. kiadás, 25. o.
- 65 Gadamer, H. G.: A szép aktualitása. T-Twins Kiadó. 1994. 58. o.
- 66 Uo. 62. o.
- 67 Veress K.: A nemzedékváltás szerepe a kultúrában. Pro Philosophia – Polis. Kolozsvár, 1999. 113. o.
- 68 Lotman, J.: Szöveg, modell, típus. Gondolat Kiadó, 1973. 273. o.
- 69 Uo. 276. o.
- 70 Uo. 276–277. o.
- 71 Hoppál M.: Jelképek a kultúrában. In: Jelképtár. Helikon Kiadó, 2000. 7. o.
- 72 Bertalanffy, L. v.: ... ám az emberről semmit sem tudunk. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1991. 30. o.