

Simon Ferenc

## LEHETSÉGES-E KULTÚRA?

„A természetnek és a társadalmi viszonyoknak az a szemlélete, amely a görög fantáziának... is alapjául szolgál, lehetséges-e ez szelfaktorokkal és vasutakkal és mozdonyokkal és elektromos távirókkal”

„Lehetséges-e Akhilleusz puskaporral és ólommal?”<sup>1</sup>

Marx

A kultúra lehetőségének a kérdése a mai kor elméleti vizsgálódásainak egyik központi problémája. Erre mutatnak e korszak divatos kérdésfelvetései; feloldható-e kultúra és civilizáció látszólag antagonisztikus ellentéte; nem roppan-e össze az emberi alkotó szubjektivitás az általa teremtetett, de ellenőrzése alól kikerült, vele ellenségesen szembenálló holt tárgyiságok roppant súlya alatt; reflektálható-e az emberiség történelme és a mindennapi életben hatékony-e az emberiség történelme alatt felhalmozott nembeli értékek világa? A társadalom anyagi gazdagságának mérhetetlen megnövekedése közös pályán halad-e az emberi szubjektív gazdagság kifejlődésével; az ember mint pusztán egzisztencia lehetetlenné teszi-e az embert mint individuumot? A kérdés persze nem új, de a legújabbkori történelem, a létező szocializmus valósága új aspektusból, és minden eddiginél konkrétabb formában veti fel újra.

Lukács György 1966-ban, nyugatnémet filozófusokkal történő beszélgetése során következőképpen fogalmazza meg a problémát:

A két világrendszer versenye napjainkban kétféle formában jelentkezik. A megtermelt anyagi gazdagság területén a szocialista társadalmak belátható időn belül nemigen tudják megelőzni a legfejlettebb tőkés társadalmakat. De amire csak a szocialista társadalom képes; — és itt megmutatkozik feltétlen fölénye a tőkés társadalommal szemben — az ember fizikai reprodukciójához szükséges munkamennyiség csökkenése következtében felszabadult társadalmi időt az ember sokoldalú fejlődésére képes fordítani; egyedül képes olyan új minőségű szükségleteken alapuló életformát biztosítani, amely a nembeli individualitás kibontakoztatásának egyik közege.<sup>2</sup>

Az itt következő fejtegetések arra vállalkoznak, hogy a magas szintű nembeliség kibontakoztatásának, a kultúra lehetőségének feltételeit felkutassák, ennek elméleti megalapozását a klasszikus marxista irodalomban kimutassák.

Mielőtt tulajdonképpen tárgyunkra, az emberi nembeliség tárgyi megnyilvánulásának társadalmi megjelenése és ilyenkénti elméleti és gyakorlati elsajátítása lehetőségének kérdésére rátérnénk, szükségesnek látszik egy rövid kitérőt tenni a legszignifikánsabb kultúra-felfogás-típusok felvázolására.

A legáltalánosabban különbséget szoktak tenni a kultúra szűkebb, illetve tágabb értelme között.

Szélesebb értelemben a „mesterséges környezet” jelenti; minden

emberi termelési és társadalmi intézményt, tapasztalatot, ismeretanyagot magában foglal.

Baumann ebben az értelemben definiál: „Az emberek által létrehozott különböző intézmények, előírások, szabályok, elvek, nézetek, munkaeszközök, használati tárgyak”, melyekre jellemzők, hogy a „társadalmi alkotások elemei objektívalódnak, tartósak, és képesek a térben kiterjedni.”<sup>3</sup>

M. Mead amerikai szociológusnő is ilyen értelemben határozza meg a kultúrát: „A megtanult viselkedés egészének az a kiválasztott része, amelyet az azonos hagyományokkal rendelkező embercsoport teljes egészében átad gyermekeinek, ...”, s többek között felöleli a technológia rendszerét, a politikai gyakorlatot, a mindennapi élet apró intim szokásait.<sup>4</sup>

A fenti felfogások formális-statikus jellegűek, nem utalnak a kultúra elemeinek genezisére, az emberiség történelmében betöltött szerepére, funkciójára. A mead-i felfogás ezek mellett behaviorisztikus, pragmatikus, épp a kultúra lényegét elfedő megoldás.

Ellenpéldaként említhető a — későbbiek során még részletesebben elemzett — marxi kultúrafelfogás. Itt csak annyit említünk meg, hogy Marx is szélesebb értelemben használja a kultúra kategóriáját, de dinamikus, tartalmi elemeit hangsúlyozza. A kultúrának az emberi történelemben játszott funkciója, a magáért való nembeliség kibontakozási folyamatában betöltött sajátlagos szerepe kerül a marxi elemzés középpontjába, szoros összefüggésben az emberi élet újratermelésének mindenoldalúságával; ennek állandó hangsúlyozásával.

Szűkebb értelemben kultúrán „az emberi társadalom tudati, művelődési, művészi és tudományos fejlődésének termékeit” értjük.<sup>5</sup> Mint látni fogjuk, ebben a szűkebb értelemben beszélnek kultúráról a legbefolyásosabb polgári irányzatok képviselői Schopenhauertól Nietzschéig, Kierkegaardtól a modern egzisztencializmus képviselőiig, a neokantiánus értékfilozófia gondolkodóitól a frankfurti iskola filozófusaiig, — legfeljebb a társadalom szellemi életének más-más elemét hangsúlyozva. Egyben feltétlenül egyetértenek: élesen szembeállítják az ún. elsődleges objektívációkat (az anyagi munka tárgyasulásai) az ún. másodlagos, vagy magasabb objektívációs rendszerek elemeivel (az önmagán alapuló érték szférája, vagy az ún. magaskultúra).

Itt megint csak utalhatunk rá, hogy Marx soha nem ebben az értelemben disztingvál. A kultúrát, mint a használati értékhez kötődő kategóriát, mint gazdagságot a kultusszal, mint a pusztá csereérték kategóriájával, mint külsőleg hasznosságú viszsonnyal, mint önértékként fellépni látszó gazdasággal állítja szembe.

A marxi felfogással harmonizál, bár a személyiség kibontakoztatása aspektusának túlhangsúlyozásával némileg egyoldalúvá válik a fiatal Lukács és Gramsci megoldása.

Lukácsnál a kultúra „az ember eszméjének testet öltése, ... a szabad emberek öntevékenysége, spontán alkotóereje.”<sup>6</sup>

Gramsci így ír: „A kultúra saját belső énként megszervezése és fegyelme, saját személyiségünk birtokbavétele, olyan magasabb fokú öntudat megszervezése, amelynek révén képessé válunk történelmi jelentőségünk, az életben betöltött funkcióink, jogaink és kötelességeink megértésére.”<sup>7</sup>

Még csak annyit jegyünk meg: reményünk szerint a címben foglalt kérdés megválaszolása, a fenti operacionálisztikus fogalomhasználati módok objektív alapjaira is rá fog mutatni.

E rövid kitérő után vizsgáljuk meg, hogy mi az a léthelyzet, amely a kultúra lehetőségének kérdését egyáltalában felveti, amely a polgári gondolkodásnak a bevezetőben említett hamis tudati reflexióit kiváltja.

E tudati reflexek legmélyebb alapja a polgári élet reális kettőszakadásában keresendő. A tőkés termelési viszonyok kialakulása gyökeres változást idéz elő mind a társadalomban — annak minden reális viszonyában —, mind magában az emberben. Legteljesebben kiélezi a munka és tulajdon — a termelőnek és a termelés tárgyi előfeltételeinek — ellentétét, vagyis „az emberi létezés szervesen feltételei és a tevékeny létezés” (Marx) közti ellentétet. Felszámolja az utolsó reális emberi közösséget is, és az igazi közösséggé a piac közösségét, az áruviszonyt teszi. Az emberi fejlődés a tőke újratermelési folyamatának érdekei által meghatározott. A tőkés termelési rendben a gazdaság, mint csereértéktermelés válik minden társadalmi tevékenység céljává, és foglalja le a legszélesebb életerőket. Az emberi képességek leszűkülnek különös munkafajták követelte részképességekre, végső soron a pusztá munkaeőre. Az ember mint őnérték, mint nembeli lény kiszorul a mindennapok világából, és illuzórikus megvalósulást keres egy számára csak elméletileg megélhető szférájában. Ez a szakadás megjelenik a polgári társadalom minden szférájában; a „polgári társadalom” szembekerül a töle látszólag eszményi függetlenségben élő politikai állammal, a magánügy a közüggyel, a partikuláris mindennapi a kivételes nembelivel. Megjelenik az őnmagára korlátozott részlény-egyén, akinek szabadsága mint elkülönültség adódik, másfelől pedig „az emberi nem élete, maga a társadalom úgy jelenik meg, mint az egyének számára külsőleges keret, mint eredeti önállóságuk korlátozása.”<sup>8</sup> A polgári filozófiai gondolkodás már a kialakulás pillanatában tükrözi ezt a jelenséget, bár elméleti megoldásai többnyire megmaradnak az illúzió szintjén.

A feltörekvő polgárság ideológiájának egyik sajátlagos intézménye a „társadalmi szerződés”, amelynek a funkciója az, hogy az emberatomjaira szétszakadt társadalom közösségiségét posztulálja. Legőszintebben talán Rousseau vallja ezt be Társadalmi Szerződésében: „Annak, aki egy nép megszervezésére mer vállalkozni, képesnek kell éreznie magát arra, hogy úgyszólván megváltoztassa az emberi természetet, hogy minden egyént, aki őnmagában véve teljes és egyedülálló egész, részévé alakítson át egy nagyobb egésznek, amelytől ez az egyén bizonyos tekintetben életét és létét kapja, hogy a fizikai és független létezés helyébe részleges és erkölcsi létezést állítson. Meg kell fosztania az embert tulajdon erőitől, hogy olyan erőket adjon neki, amelyek idegenek számára, és amelyeket csak mások segítségével használhat fel.”<sup>9</sup>

A „társadalmi szerződések” posztulálása szorosan összefügg a felvilágosodás eszmevilágával. A XVIII. század polgársága még hisz történeti küldetésében, az „ész birodalmának” evilági megvalósításában. Történeti céljai vannak, amelyeket az emberi progresszió folyamatában megvalósíthatóaknak tart.

A felvilágosítók számára a haladás evidens és egyben érték kategória. A társadalmi változás iránnyal rendelkezik, értelemmel bír, és örök em-

beri értékek hordozója, illetve megvalósítója. A jelen ugyan ellentmondásos, de ezt a problematikusságát a megvalósítandó jövő meg fogja szüntetni. Ez a polgári törekvés Kant „világpolgári állapotában” kulminál: „... az átalakulás forradalmi után egyszer végre létrejön az, ami a természet legfőbb célja, nevezetesen az általános világpolgári állapot, mint azon *anyaöl, amelyben az emberiség minden eredeti képessége kifejlődhet.*”<sup>10</sup>

Fichte gyakorlati filozófiájának emberében megvan az a szikra, amely óriássá teheti, — itt az ellentmondások megszüntetése *erkölcsi ideálok jegyében*, de mint tényleges forradalmi praxis jelentkezik. Ezek az elméleti megoldások kétségtelenül utópikusak és mélyen illuzórikusak. A jelen ellentmondásait egy Legyen jegyében feloldó törekvésük mégis a jövő felé mutat; a jelen szituációját a jövő szempontjából elrendező megoldásokban az alakító aktivitás mozzanata mindig hatékony marad.

Hegel már nem ír utópiát, de ezzel együtt „logikai szükségszerűség” bukkik az aktivitás elve is. Kant a tehetetlen jelennel még szembeállította a változtató legyent; Hegelnél a jelen a már bekövetkezett kanti „világállapot”, ahol a „gyakorlati filozófia” kanti antinomái feloldódtak egy logikai világstruktúra rendszerében. Nem mintha Hegel nem törekedne jelen és jövő harmonizálására, csakhogy rendkívüli történeti érzéke és a konkrétságra való törekvés megátolja nagy elődei követésében. Hegelnél „nem-valóságos” az a szublimáció, amely az élet ellentmondásait a képzeletben küzdi le. Az ellentmondások tehát jelenvalóak: „... valamennyi egyén lesüllyed magánszeméllyé, formálisan egyenlő jogú emberré, akiket így csak egy elvont, a szertelenbe vesző önkény tart össze.” A tárgyi világ ellenséges, a polgári társadalom „szellemi állatvilág” amely az „ellentmondások trágryájában” (Marx) fejlődik, amely csak — Hegel szavaival — „az észmei bensőségben találja meg a valóságban elvesztett harmóniát”.<sup>11</sup>

Csak itt, de megtalálja! Mivel a szellemnek a világgal való megbékélése, minden valóságosnak a megdicsőülése nem a másvilágon, hanem itt és most kell hogy végbemenjen, Hegel elméletileg számolja fel azokat a korlátokat, amelyek a valóságban már leküzdhetetlennek tűnnek.<sup>12</sup>

A logikai közvetítések egész rendszerét felvonultatva békíti ki a társadalom ellentmondásait, számolja fel reális szétszakitottságát az általános nembeliben, a politikai államban. A jövő dimenziójának elvesztésével bukkik a történelem, és végső soron a történelmi progresszió is; — a hegeli „örök időtartamban” már nem tételezhetőek immanens emberi, önmegvalósítást, illetve társadalmi fejlődést megvalósítani akaró célok, nincs már olyan kompetens érték ugyanis, amely „értékelné” ezeket.

Az 1848 előtti polgári gondolkodásban — minden illúzió ellenére — az ember autonóm lény, alkotó, öntevékeny és értékteremtő szubjektum. A világban racionális rend uralkodik, amely képes megzabolázni a valóság félelmetes erőit, léteznek olyan autentikus értékek, amelyek viszonyítási pontként szolgálnak az emberi, tevékenységben.

1848 után gyökeresen módosul a helyzet. Ez a korszak a defenzívába vonulás időszaka, amely a polgári gondolkodás leghaladóbb értékeinek elméleti felszámolása és a munkásosztály tudományos világnézete elleni egyre fogalomnélkülibb opposzió jegyében zajlik. A logikai rendszerben definiált hegeli értékek a polgárság gondolati horizontjának legfényesebb

csillagai voltak, amelyek az ezutáni fejlődésben egyre inkább puszta dekorációjává válnak egy festett égboltnak, amelyeket mutogatni még lehet, de az „életbe bevonni” már nem. A polgári fejlődés utolsó 130 évében kifejlődnek és explicitté válnak azok az ellentmondások, amelyek a megelőző korszakban még csak a legmélyebben gondolkodók számára voltak kitapinthatók. Most az emberi élet minden dimenziója veszélyeztetetté válik, és elemi erővel tör a gondolkodás homlokterébe egy olyan szféra, amely eddig sohasem volt a filozófiai megközelítés katexochén terepe; — *a mindennapi élet és ennek szubjektuma, a mindennapok embere.* (Ennek a jelenségnek az okait feltárták már polgári és marxista gondolkodók, úgyhogy csak az eredmények rövid összefoglalására vállalkozhatunk.)

„Minden emberi tevékenység kezdete, s egyszersmind végpontja az emberek mindennapi életben tanúsított magatartása.” — kezdi Lukács György a probléma tárgyalását.<sup>43</sup> Ez a magatartás lényegileg nem-reflektált; a közvetlen gyakorlati szükséglet által meghatározott „spontán materializmus” jellemzi tudati attitűdjét. E partikuláris nézőpont által uralt létformára a kérdező és nem a válaszoló magatartás jellemző. (A Marx által néma nembeliségnek nevezett aspektus megszüntethetetlen eleme az emberi létnek.)

A polgári fejlődés dekadens szakaszában végleg megszűnnek azok a reális, szerves közösségek, amelyek a magasabb nembeli objektivációs rendszerek (művészet, tudomány, filozófia stb.) értékeit az egyén számára közvetítették. Az általános áruviszony által közvetített nembeli objektivációk megközelíthetetlené, ellenségessé, irracionálissá válnak. Az emberi tevékenység egyre kevésbé szabad, alkotó jellegű; az alkotás szembe fordul alkotójával, az ember egyre kevésbé érzi saját világának az általa létrehozott tárgyi világot. (Sartre: „Leirok egy mondatot, s az mindjárt szembefordul velem.”) Az ember az állandó kicserélhetőség, a pénz állapotában él, mindennapjait a véletlen, az esetlegesség, a közvetlen-közeli irányultság jellemzi. Mint látjuk a *mindennapi élet mint értéknélküli, lényegtelen*, a társadalomtól, az emberi öntudat rendszerbe szerveződött formáitól elidegenedett lét jelenik meg a polgári társadalomban. Hegelnél egyén és társadalom, partikularitás és univerzalitás, individualitás és nembeliség még tökéletes harmóniában tétélezik egymást. A Hegel utáni polgári gondolkodók már képtelenek túljutni individualitás és nembeliség szétszakítottságán. Vagy az emberi értékek megmentése érdekében az individualitást (elvonat, elszigetelt, etikailag vagy vallásosan túlhangsúlyozott egyént), vagy az emberrel szembeállított holt nembelit ragadják meg. *A veszélyeztetettség objektív ténye teszi a legújabbkori filozófia számára egyik középponti elméleti problémává a kultúr- és értékfilozófiai kérdéseket*, és involválja a kultúra lehetőségének kétségbevonását vagy igenlését. Természetesen a kultúra lehetőségére való rákérdezés egyben az értékek történeti kontinuitására, tartalmas emberi viszonyokon alapuló szerves közösségek lehetőségére, az emberi lényeg fejlődésének az emberi gazdagság és elsajátításának lehetőségére való kérdés is.

Lássuk most már konkrétan, hogy a válaszadásnak milyen alternatívái nyílnak. Először is a *német romantika* Schlegel, Novalis, Hölderlin nevével fémjelzett és legerőteljesebben általuk képviselt megoldása. A jénai romantikát elemezve Halász Előd a következőképpen jellemzi ezt a szellemi irányzatot: „A romantikusok először élik át az emberi személyi-

ség elidegenülését az egyénekre bomlott, atomizált polgári társadalomban, s e tragikus tapasztalatukból vonják le a tanulságot — a maguk módján — akkor, amikor a környező világ szürke mechanizmusával szembeállítják a ragyogó álmok s képzetek illuzórikus világát, elvonulnak a szellem birodalmába...<sup>14</sup> A jelen dimenzióira széthulló világa elől a romantikus; zárt teljességhez, az eszményített antik múlthoz menekül a romantikus; „mágikus idealizmusa” (Novalis) az Én misztikus valóságteremtésére épül. A filozófia ebben a gondolatkörben az „a honvágy, hogy mindenütt ott-hon legyünk” (Novalis); *illuzórikus túllépés* a való világ konfliktusain. A romantika — legalábbis a jénai romantika — Fichtétől kölcsönzi Én-kategóriáját, ez az Én azonban már nem az önmegvalósítás szubjektuma, mint a fichte-i gyakorlati filozófia Én-je, hanem irracionális, misztikus élményeiben élő, a valóságtól, a tényleges tevékenységtől elfordult egyén. Az igazi cselekvés; „élménycselekvés”; az emberhez méltó (a későbbi egzisztencializmus kategóriájával „autentikus”) tett önmagának és nem a világnak a megváltoztatása. Abban a *létben, amely csak álom* nem ijeszt többé az ellenséges világ, szűk falanszterei nem gátolják az akarat misztikus törekvéseit. Az élet és objektivációi két külön világot alkotnak, amelyek ellenségesen állnak egymással szemben.<sup>15</sup> A *kultúra lehetősége* — itt és mint látni fogjuk a többi gondolkodónál is — a *mindennapokból való kilépés lehetőségén fordul meg*.

Egy autentikus életmód megvalósítása érdekében a világból való kilépés alternatíváit elemzi rendkívüli teoretikus szigorral „gondolatkísérleteiben” a dán *Kierkegaard*. Hogy a mindennapi élet analíziséről van szó a kierkegaard-i filozófiában, azt jól mutatja a kategoriális egyezés. A mindennapi élet alapkategóriái; a mindennapiság, partikularitás, egzisztencia, individualitás, halál mint határhelyzet, alternatíva, autonómia, választás, stb., mind megjelennek ebben a rendszerben.

A kierkegaard-i életstádiumok a hétköznapi világból való kitörés kísérletei. Szubjektuma a pusztán egzisztenciálisra redukált, a világban izoláltan létező individuum, akinek indeterminált és irracionális kísérletei csak az egyének a világhoz való viszonyát, de nem magát a valóság struktúráját célozzák megváltoztatni. A mindennapok ellen irányuló kierkegaard-i opozíció az emberi személyiség megmentésére tett kísérlet, amely az ember szellemi kiüresedésének felmutatásával tiltakozik a polgári társadalom elidegenedett világa ellen. Kierkegaard több szinten próbálja individualitás és nembeliség harmóniáját megteremteni, de tudja, hogy az ember mint öncél e társadalmi struktúrában nem tételezhető; az emberiség által létrehozott tárgyi kultúra éppoly idegen és emberellenes mint a társadalom minden objektiválódott intézménye. *Nincs tehát közvetítés* ember és természet (az emberi belső és a külső természet), ember és ember, individualitás és nembeliség között. Az iróniát elemezve pl. ezt írja: „(Az irónia negativitás, mert a tagadáson kívül semmit nem tesz, végtelen, mert nem ezt vagy azt a jelenséget tagadja, abszolút, mert az, aminek az erejénél fogva tagad, magasabb valami, ami viszont nincsen.” „Az iróniában a szubjektum negatívum szabad, mivel a valóság, amelytől tartalmat kell kapnia, nincs jelen, a szubjektum mentes a kötöttségtől.”<sup>16</sup>

A történelmi meghatározottság hiánya, a szubjektum magáraállítottsága miatt a történelem maga véletlenszerű események sorozata, minden a „rejtélyes hirtelenségével” jelenik meg és tűnik tova. Véletlenszerű a

nembeli objektivációk léte, illetve megalkotása is; a magasabb nembeli nem reflektálódik az individuum tevékenységében. Az Antik tragikum visszfénye a modern tragikumban c. írásban Kierkegaard felmutatja a szerves közösségek felbomlását a modern korban, és ezzel párhuzamosan, ennek következményeképpen művészi objektivációk létrejöttének lehetetlenségét. (Legalábbis a hagyományos értelemben) „... Ezek a közösségek az önkényesség bélyegét viselik magukon, legtöbbször ilyen vagy olyan véletlen célból jöttek létre.”<sup>17</sup>

Felbomlottak azok a kötelékek, amelyek a hagyományos közösségeket összetartották, amelyek „szubsztanciális meghatározottságát” adták, így a kornak „az egyes individuumot önmagára kell hagynia, oly módon, hogy ez szigorúbb értelemben önmaga alkotója lesz...”<sup>18</sup> A műalkotás — és tágabb értelemben minden nembeli objektiváció — nem képes megjeleníteni a szubjektív belső lényegét, jelentősége számunkra annyi, „mint valaminő távirati közlésnek arról, hogy a mélyben valami elrejtőzik”.<sup>19</sup> Az elidegenedett jelenségek esztétikai-stádiumbeli palettája rendkívül színes. Kierkegaard helyesen látja, hogy a tőkés munkamegosztás lehetetlenné teszi az emberi egyetemesség megnyilvánulásait, hogy „maga az élet (Leben) csak az élet eszközékként, létfenntartási eszközként (Lebensmittel) jelenik meg” (Marx). „Láttam, hogy az élet értelme a megélhetés biztosítása, hogy az élet célja jogtanácsossá lenni, hogy a szerelem legfőbb üdve vagyonos lányt szerezni; láttam, hogy a barátság boldogsága egymás segítése pénzzavarban, hogy az a bölcsesség, amit a többség annak fogad el.”<sup>20</sup>

Az esztétikai választás sokfélesége — mivel az ember nem önmagát mint nembeli lényt, hanem magát egy különös meghatározottságban választja — lehetetlenné teszi a személyiség egységét, a személyiség megnyilvánulását. Az esztétikai stádium „ismétlése” a hegeli rossz végtelen analogonja, *nem totalizáció, nem tartalmi kiteljesedés*, hanem ellenkezőleg, kiürülés. „(Don Juan) nem sokat teketóriázik, abszolút győzedelmes, és másként el sem képzelhető. Ez gazdagságnak látszik, de voltaképpen mégiscsak szegénység.”<sup>21</sup> Kierkegaardnál az etikai szinten jelentkezik — egy gondolatkísérlet erejéig — a megfordított cél-eszköz viszony helyreállítására való törekvés, ami egyben a nembelihez való felemelkedésre tett kísérlet is. És itt a megoldás párhuzamosan halad a Hegelivel; Kierkegaard is a *munkát* mutatja fel az emberi önlétrehozás principiumaként. „Az ember éppen a munka révén teszi magát szabaddá, a munka révén fog uralkodni a természet fölött, a munka révén mutatja meg, hogy több a természetnél.”<sup>22</sup>

De ahogy Hegelnél a „logika” érdeke miatt a munka végsősoron mint szellemi számít, a munka „teoretikus választás”, úgy Kierkegaardnál is végsősoron következmények nélkül marad ez a zseniális megsejtés; nála is a „belső cselekvés jelenti a szabadság igazi életét”, az ember gyakorlati tevékenysége; — *morális választása*. A munka az általános emberit fejezi ki, de mivel objektiválódik, tárgyiaságot hoz létre, és mivel ez a tárgyiaság pusztán eszköz, holt életkeret, ezért maga a nembeli tevékenység (a munka) is mint kötelesség, pusztán eszköz jelentkezik. Így marad a teljes önmagára-állítódás. Az ember „... így önmagát választja, nem a maga közvetlenségében, nem ezt a véletlen individuumot, hanem önmagát választja a maga örök érvényességében.”<sup>23</sup> A választás tehát önmagát választja, az

ember önmagában bírja teleológiáját, úgy tehát „önnön lénye az a cél, amely felé törekszik”. El kell vetnie a másik embert mint értékeset, a nembeli objektivációkat, tagadnia kell az egész történelmet, a nemzedékek egymásutánosságát, egyáltalában az emberiség öntudatát. Kierkegaard végső válasza a világtól való teljes elfordulás, Istennel a belső élményben való misztikus, irracionális, közölhetetlen egyesülés.

A kierkegaardi gondolatkör felvázolásának szükségességét az a tény indokolja, hogy — Heller Ágnes igaz szavaival — Kierkegaard „a polgári elidegenedés transzcendálhatatlanságának szempontjából következetesen végiggondolja az ehhez való lehetséges szubjektív attitűdöket” —<sup>24</sup> és tegyük hozzá, egyedül ő gondolja végig. A polgári gondolkozáson belül adható lehetséges válaszok körét a lehető legteljesebben vázolta fel a dán gondolkodó. Ő mutatja fel legőszintébben, hogy a modern társadalomban (a polgári társadalomban) elvész az ember mint autonóm lény, elvész mint alkotó, értékteremtő szubjektum, nincs többé racionális rend, amely megzabolázná a világ egyre félelmetesebb erőit, nincs többé olyan autentikus érték, amely viszonyítási pont lehetne az emberi tevékenységben. Az ezt követő elméleti megoldások csak színezik a lehetséges válaszok palettáját, de *lényegileg újat már nem adnak*. Így csak felsorolhatunk néhány kísérletet az „indultak még” profán szűkszavúságával, ezzel is jelezve a pozitív megoldásnak ezen a gondolkodási körön belül való lehetetlenségét. Ilyen a „kultúra keltette szorongató érzésből” való, a brutalitás, az extázis kísérete, a mindennapiból való *nietzsche-i kitörés*, — amelyet a mindent és mindenkit megsemmisíteni akaró dekadens individualizmus jellemez; a pszichologizáló *freud-i megoldás*, akinél a kultúra világa „védőhely, amely arra való, hogy... pótlást nyújtson az ösztönkielégülés számára, melyről (az embernek — S. F.) a való életben le kellett mondania.” Nietzsche-nél látszólag persze egy magas szintű objektivált nembeliség, az antik görög kultúra szolgál a jelen kultúrkritikájának alapjául. De a görög kultúra mint őskép a valóságban csak eszköz arra, hogy a dionüszoszi elvben a rabszolgaság, az állati ösztönök modern restaurációjának apokaliptikus élményét felfesse.

A másik, amit meg kell itt említenünk: Nietzsche-nél visszatér az, amit már Kierkegaardnál is megfigyelhettünk; a filozófiai tartalmat nem egzakt filozófiai nyelven tárja elénk a filozófus, hanem költői formában, ezzel is kifejezésre juttatva azt aényt, hogy a szilárd, egzakt fogalmiság felszívódik a mindennapok szorongó individuumainak misztikus, érzelmi-  
leg túlfokozott élményvilágában. (Jól illusztrálja ezt a jelenséget a „Zarathustra” tartalma, formája.)

A filozófia tehát bevallottan képtelen lényegi emberi tartalmak megragadására, át kell hogy adja a helyét egy irracionálissá misztifikált, individuális élményeket megjelenítő művészetnek.<sup>25</sup> *Schopenhauer* is a rezignált, az életre vonatkozó akaratról való lemondást hirdeti sajátos etikai szolipszizmusában. („Egyek vagyunk a világgal. A világ belső lényege a mi akaratumk, az ő megjelenése a mi képzetünk... Minden realitás forrása bensőnkben rejlik.”<sup>26</sup>) *Dilthey* „szellemtudománya” is csak az élet széttöredezettségét képes újrafelépíteni; objektivált nembeli tudás nem lehetséges. A történelem mint az ember alkotása elveszett.<sup>27</sup>

A Bécsi Kör *neopozitivizmusa*, amely kizárja a nembeli közvetítés problémáját a filozófiai problematikából, csak az eszköz-jóra vonatkozó



állítást tartja értelmesnek (a kierkegaard-i elidegenedett mindennapok jótételezései); a nembeli-értékes, ami önmagában jó, az pusztán a beszélő szubjektív attitűdje. Schlick pl. az alábbiak szerint veti el a tradicionális etikai — mert metafizikai — problematikát: „Az ‚érték‘, a ‚jó‘, pusztán absztrakciók, de az értékelés, a jónak találás valódi pszichikai események, és az effajta egyedi aktusok ugyancsak megismerhetők, azaz egymásra visszavezethetők.”<sup>28</sup> Az etika így feloldódik a pszichológiában, mint deskriptív tudományban. A neokantiánus filozófia feltétlen és örök értékekre alapozó teóriájának neopozitivisták megsemmisítése (emberi, valóságos tényekre visszavezetni, nem pedig transzcendens értékekből dedukálni!!!) magát az etikai problémát számolja fel, így címben foglalt kérdésünket, mint értelmetlent a „tudomány” érdekében eliminálja.

A nívum a kierkegaard-i gondolatkörrel szemben a XX. század húszas éveinek elején jelentkezik, és az egzisztencialista filozófiában lesz igazán hatékony. Ez az újdonság az *ember történelmi felelőssége* a történelem során létrehozott értékekért. Kiváltó oka az emberiség újkori történelmének első kataklizmája, a világháború.<sup>29</sup>

Az értékek pusztulásáért döntő felelősség terheli a német értelmiséget is. Bebizonyosodik, hogy nincs a történelem felett álló pozitív értékrendszer, az értékek történetileg relatívak. Filozófiailag Dilthey-re megy vissza Max Scheler (1921), aki a történetiség két aspektusát veti fel. Egyrészt a tények történetéről beszél, — ez az ember számára megváltoztathatatlan. Másrészt azonban a történelem „megesik velem”, saját értékítéletemet vetitem bele történeteszemléletembe. Reflexióm értéktörténelmet hoz létre, értékelésemért felelős vagyok. Ez a történeti szituáció váltja ki az egzisztencialista filozófia központi kérdését: „*Mit tegyek?*” Mint tudjuk, ez a filozófia sem jut el a forradalmi-átalakító gyakorlat igenléséhez, megmarad az ember világhoz való viszonyának megváltoztatása kierkegaard-i megoldásánál. *Ez a filozófia az emberre kérdez rá: mi az ember kiváltképpen.* De korántsem a konkrét, történeti emberre, hanem az emberi létezőre mint fenoménre. Az embert mint létezőt az ittlét mutatja, mely nyitott, önmagán túlmutató, tehát transzcendens. Benne az ember, mindig az, amivé válhat. (Már Kierkegaard is mint projektumot, mint jövőbe vetítettséget, mint transzcendálást ragadta meg az ember lényegét.)

Heideggernél az egzisztenciában, mint az ittlét autentikus önmegvalósulásában az „ember mindig az, amivé válhat.”<sup>30</sup>

Sartre is, aki az egzisztencialisták közül a legkonkrétabb emberképet adja, a projektálásban ragadja meg az emberi lényegét. „Az ember tehát a projektuma által határozza meg magát. Ez az anyagi lény szüntelenül meghaladja a számára adott feltételeket; transzcendálva tárja fel és határozza meg szituációját, hogy a munka, a cselekvés, vagy a gesztus révén tárgyasuljon... Mindig kilépést jelentenek önmagukból valami felé. Ezt nevezzük egzisztenciának. Ez, ami örökös egyensúlyhiány, önmagunktól való, minden erővel történő elszakítás.”<sup>31</sup>

Ezek mögött a sorok mögött az a helyes felismerés rejlik, hogy az ember munkájában, tevékenységében tárgyasítja szubjektív képességeit, olyan új tárgyasígot hozva létre, amely lényegileg különbözik a magánvaló természeti tárgyaságoktól; emberi tartalmat hordoz. Azt is helyesen látják, hogy ezek a tárgyak kikerülhetnek az ember ellenőrzése alól, és idegen, ellenséges erőként léphetnek fel. Ezt a tényt azonban

egyoldalúan abszolutizálják és fetiszizálják, természetesen különböző szinten és különböző módon. Kierkegaard mint láttuk gondolat kísérletei során eljut a cselekvés teljes felfüggesztéséig, mint az egyetlen autentikus „cselekvésformáig”. Heidegger misztikus létmegértése, mint autentikus magatartásforma szintén lényegileg elméleti viszonyulás; a cselekvés terépe a tudat élményvilága. Sartre-nál az elidegenedés egyes konkrét formái meghaladhatóak ugyan; — ennek lehetőségét elemzi a Dialektikus ész kritikájában — de mivel konkrétságra törő társadalmi struktúra — analízise is az individuum elszigetelt praxisára épül, így az elidegenült tárgyiség gyakorlati visszavétele számára is csak elméleti követelmény marad.

A röviden felvázolt ontológiai (fenomenál-ontológiai) elvek már előrevetítik az egzisztencializmusnak a kultúra lehetőségének kérdésére adható válaszát. Heidegger először is rögzíti a modern kultúra válságának tényét. Ennek oka szerinte az, hogy az emberek előtt — főként teoretikus viszonyulásuk miatt — rejtve marad a műalkotásban rejlő lényeg, a műalkotáshoz is, mint a többi egyszerű tárgyhoz, mint „eszközséghez” viszonyulnak. Pedig a műalkotás kitüntetett tárgy; a művészet tárgya, a művészet pedig Heideggernél — Suki B. szavaival — „az az emberi dimenzió, amelyben a lét lényege leginkább megközelíthető.”<sup>32</sup> Ugyanakkor Heidegger hisz a művészet lehetőségében, még ha megvalósulásait nem is látja. Alapvető funkciója ugyanis az a műalkotásnak, hogy a „technika mítoszát” lerombolja, hogy az elidegenedett világ emberi lényegét felmutassa. Ennek lehetőségéhez viszont megintcsak transzcendálnia kell (és ezzel visszavonja korábbi válaszát); meg kell szabadítania a műalkotást tárgyi-elidegenedett ballasztjától. A műalkotás létrehozására vonatkozóan a következő idézettel szemléltethető ez az eljárás: „A költő istenek és a nép között áll. Ki van vetve a köztbe, az istenek és a nép közé. De csakis és először ebben a közegben dől el, hogy ki az ember, és hogy létezését hol honosítja meg.”<sup>33</sup>

A műalkotás ebben az álmvilágban egy misztikus, elvont emberi lényeg kvintesszenciájává szublimálódik, amely ezáltal épp a Heidegger által igényelt funkcióját képtelen megvalósítani.

Kiindulópontunk az volt, hogy a kultúra lehetőségének kérdését, mint elméleti kérdést a polgári lét ellentmondásainak felszínre kerülése, individuális és nembeli élet éles szembekerülése veti fel a múlt század közepén. A polgári gondolkodáson belül a válasz végsősoron tagadó, vagy misztikus, irracionális utópiákba torkolló. Ennek oka az, hogy az elidegenedett világot, a világ elidegenedettségét túlléphetetlennek tartották, képtelenek voltak eljutni a nem és az egyén reális szétszakadásának alapjaihoz, helytelenül ragadták meg az emberi tevékenység lényegét; a partikuláris mindennapiban, mint zárt falanszterben megragadva veszítették el a nembelihez való felemelkedés elméleti anticipálásának lehetőségét.

A másik lehetséges válasz a marxizmusé. Marx már az 1840-es években így ír: „Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt, és mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között az emberi nem lényévé vált, csak ha az ember a maga force propre-jait társadalmi erőkként ismerte fel és szervezte meg... csak akkor valósul meg

az emberi emancipáció.”<sup>34</sup> A marxi programban tehát individualitás és nembeliség nem szakad szét, sőt az emberi (itt elidegenedésmentes) társadalom előfeltétele e kettő harmonikus együttélése. A marxi megoldás rendkívüli nívója szembeeszkö. Hegel a polgári társadalom elidegenedett mindennapiságát, egy „magasabb” rendszer eszmei mozzanatává lefokozva lépi túl. (Hegelnél pl. az állam a céltételező, amely teleologikus struktúrába foglalja a polgári társadalomban lejátszódó véletlen tevékenységeket, így juttatja általánossághoz, ésszerű szükségszerűséghez — tehát magasabb valósághoz ezeket. A különös szint ellentmondásait az általánosba emelve, logikai közvetítéssel békíti ki.) Marx a mindennapi életet nem mint szükségszerűen elidegenedett szférát tekinti, hanem *kimutatja azt a folyamatot*, amelyben ez az elidegenedés történetileg kialakul, amelyben az ember mint nembeli lény kiszorul a mindennapok világából; ugyanakkor — szintén konkrét-történetileg — felvázolja azt a folyamatot is, amelyben az elidegenedett tárgyiaság visszavehető. Ez a visszavétel, a polgári társadalom elidegenedett világán való túllépés azonban korántsem elméleti kérdés. Marx kimutatja, hogy a „sorsunkat a véletlenekbe behajítva magányosan szenvedjük végig” alapállás *történeti termék*, ugyanúgy mint ennek objektív alapja, az elidegenedett nembeliség. A tőkés termelési mód előtti formációk emberközösségeiben egyén és közösség viszonya szervesnek, szükségszerűnek tűnhetett az individuumok számára, míg a modern világ felszámolja ezeket a közösségeket, az embert a számára elvont általánosként jelentkező osztály alá rendeli. Az egyén számára az ilyen integrációkban való léte véletlennel tűnik, — az egyén álláspontjáról megintcsak jogosultan. Szépen írja le ezt a jelenséget a Grundrisseben: „Az ember csak a történelmi folyamat által válik elkülönültté... Míhelyt a dolog úgy fordult, hogy az ember mint elkülönült már csak magára vonatkoztatja magát, de ennek az eszközei, hogy magát mint elkülönültet tételjeze, az ő magát általánossá és közössé tételvé lettek.”<sup>35</sup> Vagy más helyütt: „A modern világban mindenki egyidejűleg tagja a rabszolgaságnak és a közösségnek. Éppen a polgári társadalom rabszolgasága látszatra a legnagyobb szabadság, mert látszólag kiteljesedett függetlensége az egyénnek, amely elidegenült életelemeinek... féktelen, többé általános életkötelekektől és embertől nem kötött mozgását a saját szabadságának nézi, holott ez a mozgás ellenkezőleg az egyén teljes szolgasága és emberietlensége.”<sup>36</sup> Az elidegenült munka következtében az egyén erői, szubjektív képességei el vannak választva magától az egyéntől, a munka elvesztette az öntevékenység minden látszatát. A marxi program a termelőerők (mind szubjektív, mind pedig objektív termelőerők) egyetemes elsajátításán alapuló emberi képességek totalitásának kifejlesztése *magukban az egyéneknél*, egy forradalmi szubjektum által véghezvitt *gyakorlati-átalakító folyamatban*.

Marx, kultúrán legáltalánosabban az emberi gazdagság kifejeződését, a nembeliség tárgyi megnyilvánulásának sajátlagos szféráját érti. A marxi megközelítésben a kultúra bölcsője az ember és természet közti, a munka és a magasabb objektívációs rendszerek (mint pl. technika, tudomány, művészet, közösségek, társadalmi intézmények) által közvetített anyagcsere folyamata. Eme „anyagcsere” folyamatában tárgyiasulnak az ember kibontakozó képességei: tudása, érzelmei, válnak más emberek számára is szükségessé, értékessé. A marxi történetfilozófiában tehát a

*kultúra az emberi benső teljes kimunkálásának* — egyén szükségletei, képességei, élvezeti, termelőeri egyetemessége kimunkálásának — *objektívált rendszereként jelentkezik*. Marx kultúrafelfogásának katexochén szférája a társadalmi praxis, az élet és a társadalom termelése, vagyis a munka, mint a gazdagság általános lehetősége. Marx a konkrét, társadalmi lényből indul ki; az ember valóságos vonatkozásainak gazdagságát mutatja fel, mint szellemi gazdagságának forrását.

A polgári gondolkodás zsákutcájának alapja nézetünk szerint az, hogy elválasztja a munkát az eleven ember szabad öntevékenységtől. Az ember alapvető nembeli tevékenységét egy különös alakjában, elidegenült munkaként fogja fel, amely így nem a szubjektív emberi képességek kibontakoztatója, hanem ellenkezőleg, maga a *mozgó elidegenülés*. A tevékenység termékei nem mint az ember nembeli jellegének objektívációi, hanem mint a szubjektivitást megfojtó, emberellenes holt tárgyiaságok jelenhetnek meg.

A kérdés tehát az, hogy az ember és a tárgy kapcsolata szükségképpen az ellenséges szembenállás-e, vagy pedig ez a jelenség egy különös történeti korszak sajátos ténye? A marxizmus nembeliség-ideálja nem kis mértékben táplálkozik a hegeli megoldásból, aminek a döntő alapja Hegel munkafelfogása. Említettük már, hogy Marx itt közvetlenül kapcsolódott és kapcsolódhatott a hegeli filozófiához, a hegeli teljesítmény hatékony maradhatott a materialista társadalomontológiában is. „A nagyság a hegeli Fenomenológiában...”, hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel, ... hogy tehát a munka lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert saját munkája eredményeként fogalmilag megragadja.”<sup>37</sup>

Hegelnél az embernek önmagához, mint nembeli lényhez való viszonyulása csak azáltal lehetséges, hogy előteremti magából nembeli erőit. Ez helyes, de Hegel csak a szubjektum aspektusából értékeli a folyamatot, az objektívált nembeliség éppen tárgyi léte miatt visszaveendő, azaz megszüntetendő. „A munka az evilági önmagát-dologgá-tevés.” „A munkában közvetlenül dologgá teszem magam, formává, amely lét. Ezt a meghatározott létemet ugyanígy külsővé teszem, valami tölem idegenné és eljutok benne magamhoz.”<sup>38</sup> A filozófia fogalmai, mint igazi valóságok (maga a lényeg mint általános), mint legvalóságosabb tárgyak magukba szublimálják a közvetlen tárgyat (a dolgot egyáltalában) és az észlelés tárgyát (a meghatározottságban levő dolgot). Az objektum természeti mivoltát meg kell szüntetni („a természet csak létezik, nem szellemi”<sup>39</sup> — nem szubjektív, nem öntevékeny), egy magasabb objektívációs szféra „elismerésére” van tehát igazságához — valóságához — szüksége. A fogalomból létrehozott lét a valóságos lét. Hegel tehát helyesen látja, hogy a „szubjektum-objektum munkában foglalt viszonyára a közvetítés mozzanata jellemző” (Ágh A.), de az ontológiai közvetítés-mozzanatot logikai közvetítéssé — következtetéssé — misztifikálja.

A *marxi ontológiai fordulat* itt következik be. Marxnál az ember szenvedő, korlátozott lényváltatá tételező külső tárgyak nem feltétlenül ellenséges-elidegenült tárgyak, hanem alapvetően „lényegi tárgyak”, amelyek az ember „lényegi erőinek tevékenykedéséhez, és igazolásához nélkülözhetetlenek”<sup>40</sup> Marxnál tehát a közvetítés mindig anyagi-valóságos a tárgyi ember és a külső tárgyak között. Ezek a

tárgyak azonban csak formailag külsőek, tartalmilag emberi-társadalmi tárgyak, az ember által létrehozott *önmaga-tárgyasulásai*. Az ember csak akkor vész el tárgyában, ha ezek nem mint „társadalmi tárgyak”, önmaga a maga számára nem mint „társadalmi lény” lesz. De mindez nem az általában vett tárgyiságon és az ember általános fogalmán fordul meg, hanem konkrét társadalmi viszonyok függvénye. Ezért írja Marx, hogy „... A természetbeni gazdagság minden formája, mielőtt a csereérték lép a helyébe, lényegi kapcsolatot tételez fel az individuum és a tárgy között, úgy, hogy az egyik oldala szerint maga az individuum a dologban tárgyiasul, és a dolognak a bírása egyúttal mint individualitásának bizonyos meghatározott fejlődése jelenik meg... A pénz viszont, mint az általános gazdagság individuumá, ... egyáltalán nem tételez fel semmiféle individuális kapcsolatot birtokosához... A pénz maga a közösség...”<sup>41</sup> Individualitás és nembeliség, emberi szubjektivitás és természeti tárgyiség, elvont-általános gazdagság és egyéni-konkrét kiürültség, kultúra és civilizáció *antinómiái tehát történetiek*, nem pedig az általános-emberi élet örök ellentmondásai.

De mit jelent a tárgyak társadalmi-tárgy-volta, lehet-e emberi a természet, az ún. elsődleges nembeli objektivációknak, a közvetlen gyakorlati hasznosságra irányuló munkatermékeknek van-e általános nembeli, azaz emberi lényegre utaló jelentése? A hegeli választ már láttuk; — Hegel csak „az ember általános létezését, a vallást vagy a történelmet, a maga elvont-általános lényegében, mint politikát, művészetet, irodalmat stb. tudta felfogni az emberi lényegi erők valóságaként és emberi nembeli aktusokként”<sup>42</sup>.

Lényegileg azonos a XX. századi egzisztencializmus és a frankfurti kritikái iskola álláspontja ezzel. Különös helyet foglalnak el — mint már láttuk — pl. Heidegger filozófiai rendszerében kultúrfilozófiai nézetei. Egyrészt a „természetközelség” igenlésére, másrészt pedig technika és művészet élesen megkülönböztetésére és szembeállítására kell utalnunk. Heidegger élesen megkülönbözteti a régmúlt természeti állapotát a ma manipulált világtól. Romantizáló felfogása szerint a létűnt boldog korszakban az ember és a lét harmonikus egységben álltak, a létező egy volt létével. (A természetközelség egyben létközelség is.) A mai kor elrejti az emberi lét értelmét, az emberi lényegét. E kor sajátossága — állapítja meg A technika és a fordulat c. művében — hogy „... a lét lényegének elfelejtettsége úgy fordul meg, hogy ezzel a fordulattal a lét lényegének igazsága sajátosan a létezőbe fordul. A technika a modern ember sorsa lesz, létsorssá válik.”<sup>43</sup> A magasabb nembeli objektivációs rendszernek, mint pl. a tudomány, teljesen alárendelődnek a termelésnek, és ezáltal elvesztik nembeli jellegüket, hiszen itt nem az emberi egyének erőiként, hanem *tárgyak erőiként funkcionálnak*. Láttuk, a művészet is csak azáltal őrizheti meg Heideggernél nembeli objektivációs rendszer jellegét, hogy függetleníti magát a tárgyi létől. Ezzel viszont az azonos lényegű két objektivációs rendszer élesen szembekerül egymással.

A heideggeri megoldással édestestvér Marcuse „magaskultúra”-felfogása. Így ír: „A Nyugat magaskultúrája — amelynek értékeit az ipari társadalom még most is vallja — mind funkcionális, mind kronológiai értelemben technika előtti kultúra volt... A magaskultúra az anyagi kultúra egy részévé válik, az átalakulás során igazsága nagyobb részt veszendőbe

megy.”<sup>44</sup> A manipulált civilizáció tehát megfojtja a kultúrát, lehetetlenné teszi a nembeli objektivációk nembeli elsajátítását. De míg Heidegger idealista „tárgytalanítással” próbálja megteremteni ill. megmenteni az emberi értékeket, addig Marcuse *szubjektum nélküli álpraxist* prédikál. „A szükségletstruktúra radikális átértékelése a stabilizáció megrendítésének döntő determinánsa. Nemcsak az ökonomizmussal, hanem az egész hagyományos kultúrával is teljes határozottsággal szakítani kell... az ösztönök lázadása útján.”<sup>45</sup>

A Heidegger, Marcuse és még oly sokan mások által így felvetett kérdés megválaszolhatatlan, mert „fonák nézőpontból” van felvetve. A technikát, az elsődleges nembeli objektivációkat nem az „ember lényegével való összefüggésben, hanem mindig csak egy *külső hasznossági vonatkozásban* fogják fel” (Marx). Pedig — ahogy Marx már az 1844-es Kéziratokban megfogalmazza — „a közönséges anyagi iparban, ... érzéki, idegen, hasznos tárgyak formájában, az ember tárgyasult lényegi erői állnak előttünk”.<sup>46</sup> Ezek az objektivációk ugyanúgy az emberi lényegi erők valóságai, mint a marcuse-i „magaskultúra” tárgyasulásai. Az eddigi történelemben paradox módon, de történetileg szükségszerűen ezek a lényegi tárgyak mint *nem-lényegi tárgyak*, vagy mint *nem-tárgyi lényegek* jelenhettek csak meg. Az elidegenülésben mozgó eddigi történelem termeli ki a fenti illúziókat. A munka-tulajdon antagonizmusával terhelt társadalmakban az ún. magaskultúra értékeinek termelése csak azáltal lehetséges, hogy a társadalom egy szűk rétege számára biztosít egy olyan homogén, „elidegenedésmentes” közeget, amelyben a nembeli, mint szabad öntevékenység megnyilvánulhat. De a privilegizáltak által megélhető és reflektálható eme teljesség csak a döntő többség számára adott részlény-mivolt és „lételtakartság” árán volt megvalósítható. Marx nagyon világosan megfogalmazza ezt a tényt: „Hogy a művészi tehetség kizárólag egyesekben összpontosul, s hogy ezzel összefüggésben a nagy tömegben el van nyomva, az a munka megosztásának következménye.” „Hogy egy olyan egyén, mint Raffaello, kifejleszti-e tehetségét, az egészen a kereslettől függ, amely viszont a munka megosztásától és az embereknek ebből fakadó művelődési viszonyaitól függ.”<sup>47</sup>

A termelő munkának, mint formailag elidegenedett, de nembeli tevékenységnek a nembeli jellege csak egy olyan elméletben jelentkezhet, amely anticipálja e jelleg mindenki számára tételezhetőségét és tárgyi valóságát, és amely egyben gyakorlati programot is ad egy teljes, többé már nem korlátozott öntevékenység kibontakoztatásának megvalósítására. „A kultúra lehetősége a marxizmus számára ott kezdődik — mondja Lukács György —, ahol elsajátításának reális alapjai mindenki számára le vannak rakva.”<sup>48</sup> (De ez korántsem jelenti azt, hogy az eddigi történelemben létrehozott kultúrértékek egy új kultúra küszöbén elvetendőké lennének, vagy hogy a Marx által említett Homérosz-probléma a gyakorlati marxizmus számára megoldhatatlan paradoxont jelentene.)<sup>49</sup>

Az értékek egymásraépülése folytonosságot hoz létre a történelemben, az értékkontinuitás fontos alkotóeleme a történelemnek egyáltalában. Az ember képességeinek, alkotóerejének, szellemiségének kiemelkedő objektivációi, mint *értékek*, *csomópontjai az emberiség nembeli fejlődésének*, az emberi lényeg kiteljesedő előrehaladásának. Részei „kollektív emlékezetének” (Baumann), mindig élő tükrök a gigászi út jelentésének és jelen-

tőségének felméréséhez és megértéséhez, ugyanakkor a jelen e folyamatban betöltött szerepének tudatosításában.

A marxi kultúrafelfogás a kultúrát az emberiség történelme szempontjából és számára próbálja megérteni. Marx tisztában van azzal, hogy a történelmi fejlődés ebben a szférában sem egyenesvonalú, tisztában van azzal, hogy egy társadalom kultúrája az alapvető antagonizmusok következtében nem egynemű; — de a fontosabb mozzanatnak az egyetemes emberi kultúraértékek egymásraépülését, a kultúra folytonosságát tartotta. A kultúra az emberiség „kollektív emlékezete”, az „ember eszméjének tetetöltése” (Gramsci), melynek értékei a nembelit reflektálva, és visszacsatlakozva a mindennapi élet újratermelésére, a sokoldalú, világában egyre inkább otthonra találó ember útjának mérföldköveit jelzik.

A kultúra a gyakorlati marxizmus számára ott kezdődik, ahol szabadabbá tudja tenni az utat, ahol „előteremti a szükséges anyagi feltételeket, létrehózza lehetőségek gazdag mozgásterét a szabad öntevékenység számára”. (Lukács)

## JEGYZETEK

1. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. 35; 36. o.
2. Franciául: Abendroth—Holz—Kofler—Pinkus: Entretien avec Georg Lukács. Maspero. Paris. 1969.
3. Baumann: Általános szociológia. Bp. 1967. 15. o.
4. Idézi: Baumann. uo.
5. Állam és jogelmélet. Tankönyv. 173. o.
6. Lukács Gy.: Történelem és osztálytudat. Bp. 1971. 47. o.
7. Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet. Bp. 1965. 189. o.
8. Marx: A zsidókérdéshez. MEM 1. Bp. 1957. 467. o.
9. Rousseau: Társadalmi szerződés. Phönix. Bp. 1947. 52. o.
10. Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In: A vallás a puszta ész határain belül... Gondolat. 1974. 76. o.
11. Hegel: A jogfilozófia alapvonalai. Akadémiai. 1971. 362. 155. o.
12. Vö. Hegel: Előadások a filozófia történetéről. Akadémiai. 1977. III. 209. o.
13. Lukács György: Az esztétikum sajátosságai. I. Akadémiai. 1975. 9. o.
14. Halász E.: A német irodalom története. I. Gondolat. 1971. 24. o.
15. Erről a problémáról Kierkegaarddal kapcsolatban részletesen ír Lukács Gy.: Lélek és formák — Utam Marxhoz I. Magvető. 1971. 33. o., illetve Adalékok az esztétika történetéhez. I. Magvető. 1972. 531—545. o.
16. Kierkegaard: Az irónia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészra. Írásai-ból. Gondolat. 1969. 98—99. old.
17. Kierkegaard: Vagy-vagy. Gondolat. 1978. 182. o.
18. Kierkegaard: Id. m. 192. o.
19. Kierkegaard: Árnyképek. — Vagy-vagy. Id. m. kiad. 225. o.
20. Kierkegaard: Diapszalmata. — Vagy-vagy. Id. kiad. 48. o.
21. Kierkegaard: Az érzéki zsenialitás mint csábítás. Vagy-vagy.
22. Kierkegaard: Az esztétikai és az etikai közötti egyensúly a személyiség ki-munkálásában. Vagy-vagy. Id. kiad. 924. o.
23. Kierkegaard: Id. m. 833. o.
24. Heller Á.: Portrévázlatok az etika történetéből. Gondolat. 1976. 331. o.
25. „Milyen helytelen szemérmesség, hogy tudásként beszélek olyan dologról, amelyről mint élményről beszélhettem volna.” — Idézi Lukács: Az ész trónfosztása. Akadémiai 1974. 253—254. o.
26. Schopenhauer: A halálról. Franklin T. 1906. 34. o.
27. Az egész tettenérni az egyetlen megfoghatóban, az individuumban! „A szellemtudományok az öneszmélésre irányulnak, — ez a megértésnek kívülről befelé irányuló menete, a belső megragadása, amelyből az életmegnyilvánulások származnak. Ez a belső ok a csak megélhető.” *Dilthey*: A történeti világ felépítése a szellem-tudományokban.
28. Schlick: Az etika kérdései. A Bécsi Kör filozófiája. Gondolat. 1972. 528. o.
29. A Max Schelerre vonatkozó, itt következő gondolatmenet támaszkodik Munkácsy Gy.-nak az ELTE-n elhangzott előadására.
30. A sajátos heideggeri terminológiát Suki B. értelmezésében használjuk. Lásd erre vonatkozólag Suki B.: Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései. Gondolat, 1977.
31. Sartre: A módszer kérdései. — Módszer, történelem, egyén. Válogatás J. P. Sartre filozófiai írásaiból. Gondolat. 1976. 249—250. o.



32. Suki B.: Martin Heidegger... Gondolat. 1977. 234. o.
33. Az egzisztencializmus. (Szerkesztette Kőpeczi B.) Bp. 1965. 205. o.
34. Marx: A zsidókérdéshez. Id. kiad. 371. o.
35. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. 375. o.
36. Marx: A szent család. MEM 2. 115. o.
37. Marx: A hegeli dialektika kritikája. — Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Bp. 1962. 104—105. o.
38. Hegel: Jenaer Realphilosophie. Akademie-Verlag, Berlin. 1969. 197., 217. o.
39. Hegel: Id. m. 206. p.
40. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Id. kiad. 108. o.
41. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. 130. o.
42. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Id. kiad. 74. o.
43. Idézi Suki B.: Martin Heidegger... Id. kiad. 251. o.
44. Marcuse: Az egydimenziós ember. Bp. é. n. 80—81.; 20. o.
45. Idézi Borgosz: Marcuse és a harmadik erő filozófiája. Bp. 1974. 183. o.
46. Marx: Id. m. 74. o.
47. Marx: A német ideológia. MEM 3. 386. és 385. o.
48. Lukács Gy.: Lenin. Magvető. 1970. 153. o.
49. „De a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számkra még ma is műélvezetet nyújtanak és bizonyos vonatkozásban mércének és elérhetetlen példaképnek számítanak.” Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Id. kiad. 36. o.

*Ференц Шимон*

#### ВОЗМОЖНА ЛИ КУЛЬТУРА?

В работе автор даёт ответ на вопрос, возможно ли создание ценностей и их свободное от манипуляций, частное и общественное усвоение в отчуждённых, «сверхцивилизованных» условиях XX-го века.

Анализируя попытки разрешения этого вопроса буржуазными мыслителями XIX и XX веков, автор указывает на то, что противоречия культуры в конечном счёте коренятся в противоречиях общества. Ошибкой буржуазных мыслителей являлось то, что даже самые великие из них — начиная с Руссо и Кьеркегор и заканчивая Франкфуртской школой — ошибочно понимали суть человеческой деятельности; они повязли в партикулярном, повседневном, замкнутом фаланстере.

В марксистской истории философии культура является объективной системой усовершенствования, своеобразной предметной формой проявления принадлежности к человеческому роду. Марксизм не отделяет труд от свободной активности живого человека. Его программа: на основе всеобщего усвоения производительных сил развитие тотальности человеческих способностей в самих личностях, в практическом и преобразующем процессе, осуществлённом революционным субъектом. Таким образом, вопрос о возможности культуры — как и возможное решение его антиномий — в основном является практической проблемой.

