

KULTÚRA, MŰVELŐDÉS, KÖZMŰVELŐDÉS

VITÁNYI IVÁN

A definíciós viták különösképpen akkor nem visznek előre, ha nem megalapozottak. Az előző években a *közművelődés fogalmának meghatározásáról* folytatott viták szerintem azért nem vezettek eredményre, mert pusztán a dolog pragmatikus oldalát fogták meg. A viták ezért túl korán el is ültek, a résztvevők mintha hallgatólagosan megállapodtak volna abban, hogy — bár pontosan definiálni nem tudják —, mégis, körülbelül hasonló értelemben beszélnek közművelődésről. A kultúra, a művelődés, a közművelődés tudományos vizsgálata azonban nem mondhat le a pontosabb definícióról; nem a germán alaposság okán, hanem azért, mert a fogalmak tiszta, a félreértést lehetőleg kiküszöbölő használata nélkül nem juthatunk tartós eredményre.

Az alábbi tanulmányban egy ilyen fogalom kialakítását szeretném elősegíteni. A feladatot az teszi nehezzé, hogy ha el akarunk jutni a közművelődés elméleti meghatározásához, előbb széles körben végig kell járnunk általában a kultúrával, a művelődéssel kapcsolatos fogalmakat. Itt azonban olyan problémakörbe jutottunk, amelynek (már magának a definíciónak is) könyvtárnyi irodalma van. Aki tehát ebbe az utcába fordul, rendszerint arra kényszerül, hogy előbb minden házat végigjárjon, vagyis hogy jó tanulóként felmondja az egész irodalmat. Ezt az utat azonban nem járhatjuk most végig, mert túlságosan hosszú lenne. Ehelyett inkább az esszé-formát kellett választanom, amelyben nem szükséges kitérni az összes eddigi kultúra-definíció ismertetésére, sem más szintén idekapcsolódó kérdések történetének részletes, megfelelő apparátussal ellátott tárgyalására. Most helyesebb lesz, ha a fogalom belső logikáját igyekszünk követni.

TEVÉKENYSÉG ÉS DOLOG DIALEKTIKÁJA

Párhonnan kezdjük is feszegetni a kultúra kérdéseit, nem kerülhetjük el a tevékenység és dolog ellentétpárját. A kultúra — legtöbb megfogalmazásban — egyrészt tevékenységek, másrészt dolgok, termékek összessége (illetve egyes megfogalmazásokban vagy az egyiké, vagy a másiké). Azt kell tehát először tisztáznunk, hogy milyen jellegű ellentmondás a tevékenységé és dologé.

Induljunk ki Sz. T. Meljuhin megfogalmazásából, aki az ellentétek két fajtáját különböztette meg. Az első csoportban az ellentétpárok tagjai állandó kölcsönhatásban állanak egymással, harcuk minden fejlődés forrása és belső tartalma. Ilyen a vonzás és taszítás, a fajok harca a természetben, az osztályok harca a társadalomban. Az ellentétek második csoportjában viszont „az ellentétpárok tagjai között semmiféle harc nincsen, ezért objektíve nem is válhatnak a fejlődés

dés forrásává". Ilyen például a részekre tagoltság és folytonosság, végeesség és végtelenség ellentétei. Ezek ugyanis „jellemzőek lehetnek a fejlődési folyamat külső alakjára (mint például a megszakítottság és folytonosság ellentéte), de nagyobb mértékben az anyag általános állapotát, szerkezeti felépítésének törvényszerűségeit tükrözik”.¹

Meljuhinnak ez a felfogása fő vonalaiban Leninével is egyezik, aki a „Filozófiai füzetek”-ben kétféleképpen fogalmazza meg a dialektika „velejét”, illetve „lényegét”.² Leninnél azonban nem a harcos, illetve nem harcos jelleg a megkülönböztetés kritériuma. Az első csoport az „egymást kölcsönösen kizáró ellentétek”, az ő vonatkozásukban beszélhetünk az egyik oldal megsemmisüléséről, a másik gyövezelméről, új ellentmondás keletkezéséről és így tovább. A folyamat és dolog, tevékenység és termék, folyamatosság és megszakítottság, az erő és megnyilvánulása azonban nem zárják ki egymást, egyik sem győzhet a másik felett, csak ismétlődhet, mindig együtt és egymásban van. Ellentétük és összefüggésük komplementer jellegű.

Nem ennek a dolgozatnak a feladata, hogy az ellentétek e kétféle típusának elemzésébe részleteiben is belebocsátkozzék. Csak arra kell emlékeztetnünk, hogy a dialektika Sztálin által tantételszerűen összefoglalt törvényei egyebek között abban is leszűkítik a dialektika valóságos gazdagságát, hogy csak az első típusra korlátozódnak. A dogmatikus gondolkodás egyik következménye, hogy a második típusba tartozó ellentmondások elméletének kidolgozása hosszú ideig háttérbe szorult.

A folytonosság és megszakítottság, a tevékenység és termék ellentmondása szoros összefüggésben van az emberi idegrendszer működésével. Az emberi agyvelő sajátosságaiból adódik, hogy a mozgást csak a folytonosság és megszakítottság, a folyamat és dolog szétválaszthatatlan egységében tudja felfogni. A valóságban a kettő nem válik ugyanúgy szét, mint például az egymással küzdő állatfajok vagy társadalmi osztályok, nem alkotnak elkülöníthető entitásokat. A valóság minden része, jelensége elválaszthatatlanul folyamat és dolog, minden mozgás folytonos folyamat és egymás után következő állapotok sora egyszerre. Más a helyzet két elektron egymásba ütközésekor, a fajok küzdelmében, az osztályok harcában. Az elektron átalakul, az oroszlán megeszi a gazellát, az egyik osztály legyőzi és hatalmától megfosztja a másikat — de a folytonosság sohasem eszi meg a megszakítottságot, egymást áthatva léteznek a szemléletben és a gondolkodásban.

Ami nem jelenti azt, hogy a folytonosság és megszakítottság dialektikája merő agyrém, emberi kitalálás, aminek a természetben semmi sem felel meg. A természetben a kettő tökéletes egységben van, a mi gondolkodásunk és idegrendszerünk sajátossága, hogy az egységet ebben a meghatározott kettősségben szemléljük. Azon vitatkozni, hogy milyen a természet, ha nem mi szemléljük, éppolyan értelmetlen, mint megmérni akarni, mit csinál az elektron, ha nem mérjük. Már pedig éppen ez Sartre nevezetes érve („A dialektikus ész kritikájá”-ban) a természet dialektikája ellen. Szerinte csak a társadalomnak van dialektikája, a természetre csak az emberi tudat vetíti rá.³ Ez az érvelés azonban eredendően hibás: az az állítás, hogy a természet olyanvalami, amit csak dialektikus formában tudunk kifejezni, egyenértékű azzal, hogy a természet objektíve

¹ Sz. T. Meljuhin: „A véges és végtelen problémája”, Gondolat Kiadó 1959, 102–103.

² Lenin: Filozófiai füzetek; Lenin Összes Művei, 29, Kossuth Könyvkiadó 1972, 294., 212.

³ J.-P. Sartre: „Critique de la raison dialectique”, I, Gallimard, Párizs 1960.

dialektikus. A dialektika nem valami misztikus ős-principium, hanem szemléletünknek a valóság visszatükrözésére teremtett formarendszere. A dialektika alkalmas a valóság kifejezésére, mert a valóság dialektikus.

Az oroszlan és a gazella értelmében nem áll harcban egymással a folytonosság és megszakítottság, viszonyukat mégsem lehet egyoldalúan „békésnek” jellemezni. A szubjektív dialektika értelmében igenis „harcias” a kapcsolatuk: egymásba alakulásuk, megsemmisülésük és újjászületésük szakadatlan folyamata. A mozgást csakis a folytonosság és megszakítottság ellentétében tudjuk felfogni. A világ bármely jelenségéről alkotott képünk mindig egyfajta „komplementer” dialektikus kettősséget mutat, a folyamat és dolog, tevékenység és termék, mozdulat és állapot egységét és ellentétét.

Lenin idevágó fejtegetése — amelyekre az előbb hivatkoztunk — szó szerint a következőket tartalmazza: „A mozgás az idő és tér lényege: a (végtelen) folyamatosság (Kontinuität) és a ‚pontszerűség’ (a folytonosság tagadása), a megszakítottság. A mozgás a folytonossgának (az idő és tér folytonosságának) és a megszakítottságnak (az idő és tér megszakítottságának) egysége . . . Nem tudjuk a mozgást elképzelni, kifejezni, lemérni, ábrázolni anélkül, hogy meg ne szakítanók a folytonost, hogy le ne egyszerűsíténők, el ne durvítanók, fel ne darabolnók, el ne ölnők az elevent. A mozgás gondolati ábrázolása mindig eldurvítás, előlés — és ez nemcsak a mozgásé, hanem minden fogalomé. Ebben van éppen a dialektika lényege.”

Más megfogalmazásban tehát a *folyamat* és *dolog* egységével és ellentétével van dolgunk. A folytonosság, a tevékenység a folyamattal, a megszakítottság, pontszerűség, feldaraboltság a dologgal egyenértékű. Természetesen nincsen tevékenység, ami ne valamilyen dolog mozgása volna, s nincsen dolog, amely ne mozogna. Szemléletünk mindig ebben a kettősségben ragadja meg a mozgás képét, előbb szétdarabolja, hogy azután újból összerakhassa.

Ez az alapvető ellentmondás sokféle formában jelentkezik az emberi gondolkodásban. Belőle vezethetjük le a nyelvnek (eddiggi tudásunk szerint minden emberi nyelvnek) azt a tulajdonságát, hogy *alanyi* és *állítmányi* részt tartalmazó egységekre (mondatokra) tagolódik. S ez jól mutatja, hogy bár a valóságban a kettő mindig együtt van, gondolkozni és beszélni csak úgy tudunk, ha szétválasztjuk őket. Vigotszkij szellemes hasonlatát idézve, ha egy kisfiúra gondolunk, aki tegnap kék blúzban mezítláb futott végig az utcán — belső szemléletünkben egyszerre látjuk az egészet. De ha ki akarjuk fejezni, az egységet szét kell törölni (egymás után ejtve ki a szavakat). A gondolat felhőhöz hasonló, amely a szavak esője által ürül ki.⁴

A folyamat—dolog, folytonosság—megszakítottság ellentéte jelenik meg a fizika hullámrészecske komplementaritásában is — a hullám nyilvánvalóan folytonos és folyamat jellegű, a részecske pedig diszkrét — dologi természetű. Kettősségük így egyáltalán nem misztikus egység, mint sokan megborzadva hitték, hanem az atomfizika „nyelvének” állítmánya és alanya. S ugyanez az ellentmondás tűnik fel a matematika és kibernetika folytonos és diszkrét mennyiségében, a dinamikus és statikus ellentétében (például a dinamikus és statikus egyensúly megkülönböztetésében). A nyelvi jelenségek körében sem csupán az alany—állítmány kettősségében jelenik meg ez az összefüggés, hanem a paradigma—szintagma dichotómiájában is, aminek a művészetek szerkezetében

⁴ L. Sz. Vigotszkij: „Gondolkodás és beszéd”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1967, 388—389.

is megvan a maga megfelelője (a zenében például a harmónia és ritmus összefüggésében, aminek egysége a melódia). Ugyanezt a viszonyt találjuk a rendszerelmélet Alexander-féle tipológiájában, a holisztikus rendszer (system as a whole) és a generatív rendszer (generating system) dualitásában,⁵ az érzékeléselmélet kétféle forma-észlelésében, amit Révész Géza optikus és haptikus érzékelésnek, A. A. Moles alak-érezékelésnek és letapogatásnak (scanning) nevez.

Ugyanílyen összefüggés mutatkozik a tevékenység és dolog között a társadalmi jelenségek körében is. A „társadalmi tény” fogalmát elemezve már Durkheim is kitér a „cselekvési mód” és „létezési mód” megkülönböztetésére, s arra a következtetésre jut, hogy az utóbbi voltaképpen a cselekvési mód állandósulása. „Egy társadalom politikai szerkezete nem egyéb, mint az a mód, amely szerint a társadalmat alkotó egyes rétegek megszokták, hogy egymás mellett éljenek . . . A lakóházaknak az a típusa, amelyet kénytelenek vagyunk elfogadni, nem egyéb, mint a házépítésnek az a módja, amelyet körülöttünk — részben már a korábbi nemzedékekben is — mindenki megszokott. A közlekedési utakat úgy is felfoghatjuk, mint a vándorlások, a kereskedelem mindig szabályosan egy irányba hömpölygő folyama által kikoptatott medrét.”⁶

A TEVÉKENYSÉG—TERMÉK MARXISTA DIALEKTIKÁJA

Amikor azt mondtuk, hogy a dogmatikus felfogás éppen a tevékenység—termék összefüggését „felejtette ki” a dialektikából, azt is mondtuk vele, hogy ezáltal magát a marxizmust szorította ki belőle. A marxizmus filozófiájának ugyanis, mint már olyan sokszor elmondottuk, a „Feuerbach-tézisek” óta éppen a tevékenység, vagyis a gyakorlat marxi fogalma az indító és központi gondolata.

Marx ezekben a tézisekben az érzéki-emberi tevékenységet állítja a filozófia centrumába, amely nemcsak szemléli a világot, hanem át is alakítja. Ez a gondolat volt hivatva arra, hogy a materializmus és idealizmus évezredek harcát eldöntse — a dialektikus materializmus javára. Addig ez a döntés nem született meg, mivel minden materializmus statikus világképet alakított ki, amelyben az emberi tudat a megmerevedett világnak nem is annyira tükörképét, mint inkább viaszlenyomatát adja. Passzív világ — passzív lenyomat, ez a régi materializmus világképe. Az idealizmus egyes irányzatai viszont eljutottak ugyan a tevékenység gondolatához, de egyrészt elvonttá szűrítették (a tiszta tevékenység, az „actus purus” végül is mindig gondolati természetű maradt), másrészt feltételeztek hozzá egy végső tevékenykedő Istent vagy világszellemet, az anyag mozgása ezáltal pusztán a tükörképévé vált a szellem mozgásának.

Mindezt azért kellett elismételniünk, hogy elmondhassuk: Marx és Engels nem kellemes könnyedséggel egyesítette mindkét elméletből, ami benne jó volt, hanem egy *radikálisan új tevékenységfogalommal* adott új irányt a gondolkodásnak. A tevékenység dialektikus materialista fogalma nem egyszerű „fordítása” az idealista filozófiának. Ellenkezőleg: az idealizmus tevékenységelméletét nevezhetjük másodlagosnak, lefordítotttnak, benne az anyag és az ember valószínű tevékenységének gazdagsága a szellem tiszta önmozgásává szűkül és szűr-

⁵ Christopher Alexander: „Notes on the Synthesis of Form”, Cambridge, Mass 1964, 7.

⁶ Émile Durkheim: A társadalmi tényről; „Szociológiai füzetek”, 4, 22. Vö. ugyanezt a gondolatot: Émile Durkheim: „Az öngyilkosság”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1967, 318.

kül. Ebből semmilyen megfordítással nem lehetett volna az eleven valóságos tevékenységre visszakövetkeztetni. A marxizmus nem is ezt tette, hanem az idealizmussal szemben a valósághoz fellebbezett, s abból alakította ki a maga koncepcióját, fogalmi rendszerét. Ez tehát teljesen új tevékenységfogalom, mert nem az anyagon és az emberen kívüli valami tevékenykedik az anyagon és az emberen, hanem maga az anyag és maga az ember tevékenykedik önmagán és a tárgyon.

Fordulatról van tehát szó az emberi gondolkodás történetében. Az ember helyzete minden korábbi filozófiában tisztázatlan, az emberi tevékenységnek mindig csak másodlagos, alárendelt szerep jutott. A mechanikus materializmusban az ember játékszer, labda a természet kezében; az idealizmusban viszont valami nem anyaginak (és így nem emberinek) a tükörképe. A mozgás, a tevékenység törvénye mindenképpen rajta kívül volt valahol, sorsa — labdaként vagy tükröként, egyre megy — mindenképpen az örökös másodlagosság. Amikor a filozófia ebből korábban ki akart törni, s az embert cselekvő részesévé akarta tenni az egyetemes mozgásnak, kénytelen volt — a panteizmusban — egy darab Istent beleköltöztetni. Csak most, a marxizmus filozófiájában lett az emberi tevékenység egyenrangú része a világmindenség egyetemes tevékenységének. Nem a természet Isten által elrendelt célja, koronája, de nem is pusztán labda vagy tükör, hanem maga is része a természetnek, nem mint isteni természet egy darabja, hanem mint ember és semmi más. Ezekben a keretekben maga irányítja sorsát, maga teremti önmagát, de a „keret” határait nem valami elvi hierarchia szabályozza, hanem az ember és az őt körülvevő természet közötti konkrét „erőviszonyok”. Az ember nem másodrangú polgár többé a természet birodalmában, hanem az anyagi lét extenzív és intenzív végtelenségének egy jelensége. Ereje kicsiny, ha a természet egészével állítjuk szembe, mégis ugyanolyan „jog” illeti meg, mint bármely más jelenséget.

Marx és Engels tevékenységfogalma tehát a marxizmus filozófiájának alapvető gondolata. Belőle következik a *sajátosan emberi tevékenység, a munka szerepének felismerése*. „Az állat közvetlenül egy az élettevékenységével — olvashatjuk a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban —. Ő maga az. Az ember magát az élettevékenységét akarása és tudata tárgyává teszi. Tudatos élettevékenysége van . . . A tudatos élettevékenység különbözteti meg az embert közvetlenül az állati élettevékenységtől . . . Az állat is „termel” ugyan, de csak közvetlen szükségletre, míg az ember még a fizikai szükséglettől szabadon is termel és az attól való szabadságban termel csak igazán.”⁷

A gyakorlat marxi fogalmának döntő eleme, hogy az alakító-alkotó aktivitás a természetet elemberiesíti, az embert viszont eltárgyasítja, vagyis az ember és a szűz természet között megteremti a sajátos világot. Maga a társadalom, a társadalom felépítése, berendezése, a társadalmi viszonyok, valamint az eszmék is ennek az aktivitásnak a termékei, „. . . A meghatározott társadalmi viszonyok éppúgy az emberek termékei, mint a vászon, a len stb. . . . Ugyanazok az emberek, akik a társadalmi viszonyokat anyagi termelési tevékenységüknek megfelelően létrehozzák, termelik társadalmi viszonyaiknak megfelelően az elveket, az eszméket, a kategóriákat is.”⁸

Marx és Engels tehát a termelés és a munka szót nemcsak szűkebb, közvetlenül az anyagi termelésre vonatkoztatott formában használja, hanem egy

⁷ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Budapest 1962, 50.

⁸ Marx és Engels Művei, 4, Budapest 1959, 124–125.

tágabb, szélesebb értelemben is, amely a legáltalánosabban felfogott sajátosan emberi tevékenységet jelenti. A tevékenység terméke ennek csak külső megjelenése. („Gazdasági-filozófiai kéziratok”): „Hiszen a termék csak a tevékenység, a termelés összefoglalása.”⁹ Amint azonban a termék elkülönül a tevékenységtől, megvan az a lehetősége, hogy eltakarja a mögötte rejlő emberi lényezet. „Az áruforma titokzatossága tehát egyszerűen abban áll — írja Marx „A tőké”-ben —, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságait, ennél fogva a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyaknak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát . . . Csak maguknak az embereknek a meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti. Ahhoz tehát, hogy analógiát találjunk, a vallás világának ködös tájai felé kell fordulnunk. Itt az emberi fej termékei saját élettel megajándékozott, egymással és az emberekkel viszonyban álló önálló alakoknak tűnnek fel. Ugyanígy vagyunk az áruvilágban az emberi kéz termékeivel. Ezt nevezem fetisizmusnak, amely a munkatermékekhez hozzátapad, mihelyt áruként termelik őket, és amely ezért az árutermeléstől elválaszthatatlan.”¹⁰

(A tevékenységnek ez a felfogása vezet el az elidegenedés marxi fogalmához is, amelynek fokozataiban ugyanez a dialektika érvényesül: a tevékenykedő ember először tevékenységének termékétől idegenedik el, majd saját tevékenységétől, végül ember az embertől, tehát a tevékenykedő a tevékenykedőtől. Ez azonban ezúttal csak azért érdekes a számunkra, mert jól mutatja a tevékenység — termék emberi összefüggésének konkrét változatosságát.)

A sajátosan emberi tevékenység kialakulása ugyanis a tevékenység — termék dialektikáját is átalakítja. Lukács György is szól arról „Az esztétikum sajátosság”-ban, hogy egyedül a speciálisan emberi tevékenység, a munka által különíthető el egymástól a *szubjektum* és az *objektum*.¹¹

A munka kialakulása előtt valóban nem beszélhetünk szubjektumról és objektumról. Nem mintha azelőtt az egyes folyamatokban ne lett volna, *ami* tevékenykedjék és ne lett volna, *amin* tevékenykedhessen. A „szerepeket” azonban fel lehetett cserélni. A víz elpárolog — de mi ennek a folyamatnak a „szubjektuma”? Ha úgy nézzük: a nap, hiszen ő „küldi le” sugarait a vízre. De úgy is nézhetjük, hogy a víz tevékenykedik, elnyeli és átalakítja a nap sugarát és vele önmagát. A természeti folyamatok esetében nincsen elvi alapunk arra, hogy a folyamatok végtelen láncából valamelyiket kiszakítsuk és megfordíthatatlanul szubjektumnak „nevezzük ki”. Éppígy csak feltételesen hasítható ki az objektum is, mert a tevékenység tárgya és eredménye mindig egy másik tevékenység.

Más viszonylatrendszer alakul ki azonban a munka létrejöttével. A munka *célszerű* tevékenység, most már megfordíthatatlanul a *célszerűen tevékenykedőt* nevezzük szubjektumnak. Az ember ír valamit a fehér papírlapra, ezt a folyamatot csak költői beleérzéssel írhatjuk úgy le, mint amiben a papírlap a tevékenykedő. („Mért nézel rám, te fehér papírlap?”) A folyamatok végtelen láncá-

⁹ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, 47.

¹⁰ Marx: *A tőke*, I.; Marx és Engels Művei, 23, Budapest 1967, 75.

¹¹ Lukács György: „Az esztétikum sajátossága”, I, Akadémiai Kiadó, Budapest 1965, 77.

ban viszonyítási pontot teremtettünk: az embert nevezzük a tevékenység szubjektumának. Ha más folyamatokban szubjektumot tételezünk fel (mint a vallás és az idealista filozófia a világegyetemben), az emberi tevékenység analógiájára tesszük.

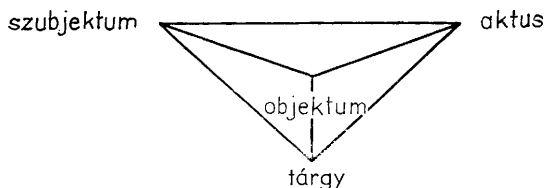
Kétfajta összefüggésről van tehát szó, amelyeknek más a *struktúrája*. Az első kielégítően leírható a folyamat és dolog összefüggésével, minden, ami létezik, egyszerre folyamat és dolog formájában létezik. (Ennek felel meg az anyag és forma arisztotelészi dialektikája — lévén a forma maga az aktus. Az élettelen természetben éppolyan értelmetlenség lenne tartalomról beszélni, mint szubjektumról.) A világ emberi szintjén azonban egy bonyolultabb struktúra érvényes.

Ebben a bonyolultabb szerkezetben a dolog korábbi fogalma szubjektumra és objektumra válik szét, alanyra és tárgyra. A struktúra leírására tehát nem elegendő már az alany—állítmány összefüggés, az alany—állítmány—tárgy kapcsolatával kell felcserélnünk. (S ennyiben igazat kell adnunk Zsilka Jánosnak, aki a nyelv „szerves rendszeréről” szóló munkáiban a generatív nyelvészet szokásos alany—állítmány dichotómiájával szemben a tárgyi részt egyenrangú, aktív harmadikként tünteti fel.¹²)

Ez azonban még mindig nem elegendő a szerkezet teljes leírására. Maga a tárgy is két mozzanatot tartalmaz ugyanis: egyaránt jelölheti a dolgot a tevékenység megkezdése előtt és után. Az ember kifaragja a fadarabot bottá — vagy: az ember botot farag a fadarabból; az első esetben a tárgy (a fadarab) az emberi tevékenység *anyaga*, a másodikban viszont a tárgy (a bot) az emberi tevékenység *terméke*. (A Zsilka-féle „szervesség” is innen közelíthető meg, a tárgy mozzanata kettős, egyaránt magában rejtje az objektumot és az objektívációt.)

Végül tehát négy mozzanatot kell megkülönböztetnünk; 1. a *tevékenykedőt* (szubjektum), 2. a *tevékenységet* (aktus), 3. a nyersanyag értelmében vett *tárgyát* (objektum), és 4. a *termékét* (objektíváció).

Viszonyukat a következőképpen ábrázolhatjuk:



(Ebben a rendszerben a szubjektum képviseli a tartalom, a tárgy az anyag, a tevékenység a forma oldalát, az eredmény, a termék pedig a tartalom által megformált anyag.)

Ez a négyes szerkezet sajátosan összetett struktúrát alkot, amelyben az egyes mozzanatok páronként is dialektikus viszonyban vannak egymással. Így beszélhetünk a szubjektum—objektum, a szubjektum—tevékenység, a szubjektum—termék, a tevékenység—termék, az objektum—termék dialektikájáról. E párok közül most csak két, jelen vizsgálatunk számára elsődlegesen fontos viszonyt szeretnék tárgyalni:

¹² Zsilka János: „A nyelvi mozgásformák dialektikája”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1973.

a) *A szubjektum—termék* (az ember és az objektíváció) viszonya az egész viszonyháló két sajátosan emberi elemét fűzi össze egymással. Elemzése tehát alapvetően fontos az egész emberi létezmód, közelebbről az emberi társadalom és az emberi kultúra megértése szempontjából.

b) *A tevékenység—termék* kapcsolata viszont az objektívációk létezési formájának osztályozásához vezet el.

A SZUBJEKTUM—OBJEKTIVÁCIÓ VISZONY

Ez a viszony meglehetősen összetett, ezért leghelyesebb, ha mindkét oldaláról egyaránt megpróbáljuk közelíteni: a szubjektum és az objektíváció oldaláról.

A SZUBJEKTUM

Csak látszatra egyszerű kérdés, hogy mi tölti be a szubjektum szerepét a szubjektum—aktus—objektum—objektíváció viszonyláncában. Csak látszólag egyszerű, mert felveti az *egyén* és a *közösség* viszonyának kérdését, első pillanatra ugyanis úgy tűnik, hogy bármelyiket egyaránt behelyettesíthetjük a szubjektum helyére.

Világos azonban, hogy amiként a közösség nem létezik egyén nélkül, ugyanúgy egyén, emberi egyed sem létezik közösség nélkül. A *közösség* nem pusztán az egyének laza halmaza, összessége, hanem meghatározott, objektíválódott szabályok alapján létrejött szervezet, valójában tehát *maga is objektíváció*: ahogy az emberek a posztót termelik, ugyanúgy termelik társadalmi viszonyaikat. Így tekintve azonban az egyén maga sem más (Moreno hasonlatával élve), mint egy olyan elektron, amelyet kapcsolatainak, „kötelességeinek” rendje határoz meg; önmagában semmi. Ha nem sajátítja el az előző közösségek által teremtett objektívációkat (az emberi környezet tárgyainak használatát, az emberi viselkedésmódot, a nyelvet), akkor embernek sem tekinthető. (Ma már közismert tény, hogy az olyan ún. farkasgyerekek, akik valami ok folytán kisgyerekek korukban kikerültek az emberi közösségből és állatok nevelték fel őket, felnőtt korukban sem tudják elsajátítani az emberi nyelvet, bár biológiailag emberi lények, a szó igazi értelmében nem azok. Előve lehetetlen tehát, hogy Maugli és Tarzan története a valóságban megtörténjen.) Igaz tehát Marx megállapítása, hogy az egyén maga is a társadalmi viszonyok egy meghatározott összessége. Amit legsajátosabb személyiségünknek tartunk, az is a közösségben és a közösségtől tanult objektívációk meghatározott rendszerén alapul.

Mindez tehát arra mutat, hogy az egyén és közösség viszonyát a maga (objektíváció által közvetített) dialektikájában kell felfognunk. Ez az egyik alapgonddalata Tőkei Ferenc termelési mód marxi fogalmával foglalkozó tanulmányainak, az egyén—közösség—termelési eszköz hármasságában az utóbbi nyilvánvalóan az objektíváció funkcióját tölti be. A folyamat egyes tényezői sokszorosán áthatják egymást. Az emberi egyén csak közösségben, a közösség által létezik, de a közösség csak egyénekből állhat; a közösség alakítja az egyént, de az egyén továbbformálja a közösséget; az egyén és a közösség objektívációkat termel, termelési eszközöket és jeleket használ, de nemcsak az használja, aki konkrétan termelte őket, az újabb használók viszont már a készen kapott objektívációk által meghatározott tevékenységet folytatnak, s ezáltal maga a tevékenység is objektívációvá válik, de objektívációs jelleget ölt maga az ember (az egyén és a közösség) is. Az ember az „egyetlen élőlény, amely magamagát teszi tevékenységének tárgyává”. Ez az emberben megjelenő objektíváció azonban az

újabb folyamatokban ismét a szubjektum szerepét tölti be, s úgy alakít ki újabb objektívációkat.

Véleményem szerint a kapcsolatoknak ez az egymásbafonódó rendje az, amit Marx *nembeliségnek* nevez. Ez a fogalom nem azonos sem az arisztotelészi zoón politikonnal, sem a püthagoraszi nem-fogalommal, éppen az a lényege számunkra a legfontosabb, hogy mindkettőnél több. Nemcsak azt jelenti, hogy az ember társas lény, hanem hogy „a nemet mint sajátját a maga tárgyává teszi”, s hogy „a tárgyi világ megmunkálásában . . . a természet az ő műveként és valóságaként jelenik meg”. A társadalmiság tehát nem csupán a társas kapcsolatok rendjében adott, azaz az egyes emberhez képest valami külső, hanem az egyes ember létének is lényegi meghatározottsága. Az ember az objektívációkból teremt magának világot, s általuk olyan közösségekkel (valójában az egész emberi nemmel) is kapcsolatot teremt, amelyekkel időben vagy térben nem is találkozhat. Termelőmunkáját, viselkedését, tárgyi környezetét, beszédjét, készségeit nem az egyén maga alakítja ki, hanem a közösségek egymás után következő sora, végső általánosításban maga az emberi nem. Másrészt azonban az emberi nem fogalmát semmiképpen sem szabad a püthagoraszi elvont egy nem-fogalmaként elképzelni. Hegel „A filozófia történeté”-ben éppen Püthagorasz eszméjével kapcsolatban beszél a *nem* (Gattung) fogalmáról, ennek felel meg az a szintén püthagoreus felfogás, amely szerint a nép szelleme a szubsztancia, az egyedi tudat csak ennek akcidienciája.¹³ A marxi nem-fogalom nem ilyesfajta elvont általános, de nem is az egyedek pusztá összessége, hanem az egyedek, közösségek és objektívációk történelmileg kialakult és változó, konkrét és strukturált egysége, amelynek középpontjában a valóságos-érzéki emberi tevékenységnek a „Feuerbach-tézisek”-ben kidolgozott fogalma áll. *A nembeliség így az egész emberiségre vonatkoztatott társadalmiságot jelenti, nem valamilyen elvont „Emberiséget”, hanem emberi közösségeknek az objektívációk közvetítésével kialakult konkrét (tehát történelmi) egységét, az ember—természet anyagcsere társadalmi megszerveződése történelmi folyamatának eredményeit.*

AZ OBJEKTIVÁCIÓK

Mindeddig nem szóltunk azonban arról, hogy mik is tartoznak az objektívációkhoz. A fogalmat újabban mind szélesebb körben használják, de nem mindig határozzák meg, hogy pontosabban milyen jelenségekre érvényes.

Az objektívációk osztályozása mindamellet meg lehetőségen kézenfekvő, s több — egymástól egyébként távolálló — szerző is hasonlóképpen használja. Csak két példát hozok rá: Heller Ágnes és Claude Lévi-Strauss.

AZ OBJEKTIVÁCIÓK RENDJE

A szubjektum fogalmáról az objektívációkra kell térnünk. Vajon mit sorolhatunk az objektívációk közé?

Az előző fejezetben már alkalmaztunk egy erre vonatkozó osztályozást, amely egészen más összefüggésben ugyan, de ugyanúgy jelenik meg Heller Ágnesnél és Claude Lévi-Straussnál.

Heller Ágnes „A mindennapi élet szerkezeté”-ben az objektívációk kétféle osztályozását adja. Az egyik vertikális, szintkülönbségeket tartalmaz (a hege-

¹³ Hegel: „Előadások a filozófia történetéből”, I, Akadémiai Kiadó, Budapest 1958, 181.

li — lukácsi terminológiával magánvaló és magáértvaló objektivációkat különböztet meg), ez most nem érdekel bennünket. A másik felosztás azért érdekes számunkra, mert horizontális jellegű. Ezen a síkon háromféle objektivációs kört számol: a *tárgyak*, a *jelek* és a *szokások* világát. Heller azonban ezúttal csak állít, nem indokol, megállapítja, hogy ez a háromféle objektivációs szféra létezik, de nem szól róla, hogy miért.¹⁴

Érdekes módon pontosan megegyezik ezzel Claude Lévi-Strauss osztályozása. Ő ugyan nem objektivációs rendszerekről szól, hanem a *kommunikációs formák cseréjének* a rendszereiről.¹⁵ A kommunikáció lényege a *csere* — a kommunikáció szerkezetét tehát az szabja meg, hogy végül is mit és hogyan cserélünk ki egymással. És hogy mit? Lévi-Strauss szerint három dolgot: gazdasági javakat, nőket, nyelvi jeleket. Az elsőt épül a gazdasági, a másodikon a társadalmi szerkezet. (A nők cseréje kifejezés nála azon alapul, hogy a primitívnek nevezett népek társadalmi szerkezetét a rokonsági kapcsolatuk szigorúan meghatározott rendje szabja meg, vagyis az, hogy az egyes családok, nemzetségek hova adhatják feleségül lányukat. Magasabb társadalmi szinten ennek a felnövekvő nemzedék tagjainak az adott társadalmi szerkezetben való szétszórása felel meg, tehát a dinamikus felfogott munkamegosztás.) Végül a jelek cseréjén alapul a társadalom művészete, tudománya, mitológiája.

Lévi-Strauss felosztása tehát lényegében megegyezik Hellerével. Abban is, hogy ő sem próbálja indokolni, miért épp ez a három területe létezik a cserének, s abban is, hogy a három szférát horizontálisan egymás mellé rendeli. Hangsúlyozza azonban, hogy a három szféra szerkezete tükörképszerűen megfelel egymásnak. Ha egy társadalom rokonsági szerkezete ilyen és ilyen, abból következik, hogy mondjuk mitológiájának meg ilyennek és ilyennek kell lennie.

Ezzel azonban olyan új mozzanat került bele a probléma vizsgálatába, amely az egész új megvilágításba helyezi. Termékeny gondolat, amikor Lévi-Strauss bekapcsolja a csere fogalmát, s akkor is érvényes, ha objektivációkról beszélünk (hiszen az objektivációk társadalmi használatra szolgálnak, s ez feltételezi a cserét). *Ahol azonban cseréről beszélünk, termelésről is beszélünk kell*, s valóban mindazt, amit Lévi-Strauss cseretárgyként tart számon! (gazdasági javakat, nőket-embereket, eszméket), előbb! meg kell termelni. (Marx és Engels sem csupán szimbolikus értelemben beszéltek az eszmék termeléséről, sőt ebben az összefüggésben Engelsnek azokat a sokat bírált fejtegetéseit sem hibáztatnám, amelyekben az emberek termelését a javak termelésével vetette össze.)

A termelés szempontjából nézve tehát a dolgot, ugyanezt a három szférát találjuk a marxizmus társadalomelméletében — csak hogy szoros kapcsolatban az alap és felépítmény szigorúan kötött szerkezeti rendjével. A három szféra itt is tükörképszerűen megfelel egymásnak, „csak” annyi a különbség, hogy egyikük — a gazdasági javak termelése és cseréje az *alap* helyét foglalja el, a második a társadalmi (-politikai) érintkezési viszonyok termelése és cseréje a *felépítmény alsó emeletének* (Marx és Engels többször is hangsúlyozza az alaphoz való viszonylagos közelségüket), a harmadik, az eszmék termelése és cseréje a *felépítmény magasabb régióinak*.

Az alap és felépítmény kötött struktúrája, szerkezeti hierarchiája azonban nem jelent érték- vagy színvonalkülönbségeket. Nem arról van tehát szó, hogy

¹⁴ Heller Ágnes: „A mindennapi élet”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1970, 183—184., 218.

¹⁵ Vö. Claude Lévi-Strauss: „Strukturale Anthropologie”, Suhrkamp Verlag, 1967.

a tárgyi objektívációk magasabbrendűek lennének a szokások-magatartások, vagy az eszmék-jelek objektívációjánál. „Rangban” egyenértékű területei az ember objektívációs tevékenységének. Az alap és felépítmény elméletének vulgáris félremagyarázó rendszerint azt nem értették meg, hogy a szintek meghatározott rendje csak szerkezeti kötöttség, összefüggésük rendszere, nem értékrend. Az egyes területek egymás nélkül nem léteznek, szétválaszthatatlan egységet alkotnak.

Az objektívációs szférák tehát azonos módon helyezkednek el, mint az alap és felépítmény szférái, és azonos természetű jelenségekre terjednek ki, de *terjedelmük* más: az objektívációs szférák szélesebbek, mint a nekik megfelelő alap–felépítmény szférák. Belső rendszerük az, ami azonos, s ezáltal kapjuk meg annak indoklását is, hogy miért éppen ezzel a háromfajta objektívációs formával kell számolnunk.

Mindezt még általánosabb alpra fektethetjük, ha a *sajátosan emberi tevékenységek* rendszeréből indulunk ki. Ennek mindenekelőtt két oldala van: külső és belső. A *külső* tevékenység, maga a munka, amelyet a tárgyak megszerzésére, elsajátítására kifejtett állati erő kifejtéstől — ebben az összefüggésben — az különböztet meg, hogy nem közvetlen szükségletre és hogy *eszközök* felhasználásával történik. Az ember és a fogyasztásra kerülő tárgy közé egy sajátos tárgy ékelődik, amely nem elégíti ki semmiféle közvetlen szükségletet, de tárgyak előállítására alkalmas. Ez a fajta külső tevékenység azonban feltételez egy sajátos *belső*t is: éppen mert nem közvetlen szükségletre, eszközök igénybevételeivel történik, gondolatban előre (és a pillanatnyi szituációtól némiképp függetlenül) kell elképzelni, megtervezni mind az elkészítendő tárgyat, mind a hozzá vezető cselekvést. Ez viszont olyan idegműködést feltételez, mely szintén a pillanatnyi szituációtól, a közvetlen érzéletektől függetlenül képes működni, ehhez viszont az érzéklet és a cselekvés közé a *jelek* világának kell beékelődnie, ők szolgálhatnak a gondolkodás eszközeül. Végül mindkét tevékenységforma feltételez egy harmadikat, a *közösségben végzettet*, mely külső is, belső is: maga a munka sem történik egyedül, hanem közösségben, a közösség által meghatározott módon; a jelek termelése sem pusztán az egyén és a külvilág kapcsolatának eszközei, hanem az egyén és közösség kapcsolatának, a külvilágot érintő tevékenységük keretében. A jel azért születik, mert a *közös* tevékenység, a *közösség* feltételezi a *közlést*, a gondolkodás már ennek befelé fordítása, interorizációja.

A három objektívációs szféra így szervesen összefüggő egységet alkot, és át- meg áthatja egymást. Azaz: az egyes objektívációs szférák nem válnak el mereven egymástól, egy bizonyos mértékben mindegyik a másik is egyben. Nemcsak a tárgyi világot termeljük, a társadalmi kapcsolatokat, jeleket, eszméket is, habár átvitt értelemben, de jogosan mondjuk, hogy ezek eltárgyasult termékei az emberi tevékenységnek. Hasonlóképpen a tárgyakról és a jelekről egyaránt azt kell mondanunk, hogy azok egyben magatartásformák is, mindig meghatározott tevékenységekkel állanak összefüggésben, amelyek eredményeképpen létrejönnek és amelyeket újból kiváltak. Végül a jel-forma is rávetül a tárgyakra és a tevékenységekre; jel értéke lesz a pohárnak is (azt jelzi, hogy inni kell), és cselekvéseinknek is (mint Kloskowska írja, annak hogy pofon vág-lak, nemcsak az ütés által okozott fájdalom az „értelme”, sokkal inkább annak jelzése, hogy durván meg akarlak sérteni).¹⁶ Ugyanez az összefüggés fordítva is

¹⁶ Antonina Kloskowska: A kultúra szemiotikai kritériumai; „Studia Sociologiczne” 1968/1.

érvényes: a jel mindig tárgyi (még a gondolatnak is van tárgyi teste a gondolatot hordozó szavak hangzó-összetételében) és mindig tevékenységet (ahogy Dienes Valéria mondja: „mozdulatot”)¹⁷ képvisel és közvetít. Objektívációink világa tehát tagolt, de egységes, avagy: egységes, de tagolt, szóval: totalitás.

Az eszköz és a jel szerkezeti azonosságára a marxista pszichológiában Leontyev¹⁸, az esztétikában Szigeti József¹⁹ is figyelmeztet: az eszköz is, a jel is közvetítést jelent, a pillanatnyi szükségletre irányuló tevékenység felfüggesztését. Ahogy az ember és a szükséglete kielégítésére szolgáló tárgy közé odaékelődik a tárgy létrehozására szolgáló eszköz, ugyanúgy ékelődik az inger és a rá adott válasz közé a *jel*, a „második jelzőrendszer” működése. A cselekvés „stratagémiai” ebben az értelemben maguk is egyrészt eszközök, másrészt jelek, a közvetlen szükséglet kielégítésére szolgáló tevékenység helyett a közvetett emberi cselekvés szervezésének eszköze. (Leontyev ebben az értelemben választja el az emberi „cselekvést” a puszta „tevékenységtől”.)

Az objektívációk világa ugyanakkor tagolt. A tagolás — az objektívációk osztályozása — egyaránt történhet a struktúra és a funkció, továbbá a struktúrán belül minőség (minéműség), mennyiség és mérték szerint (megjegyezve, hogy a hegeli kategóriákat használva a hétköznapi értelemben vett minőség a mértéknek — a minéműség és mennyiség mozzanatai egységének — felel meg).

Minéműség szerinti osztályozás volt már a három objektívációs szféra (tárgyak-magatartásformák-jelek) eddig tárgyalt elkülönítése is. Ezen az alapon természetesen tovább is differenciálhatunk. A tárgyak világában például újabb osztályok létesíthetünk anyag és rendeltetés szerint (például fegyverek-edények-bútorok-ruhák-épületek-gépek stb.), a jelek világában pedig a felhasználott jel-rendszerek (kódok, szemiotikai rendszerek) alapján (például beszéd-jelek, vizuális-jelek, gesztus-jelek stb.). Hasonlóképpen osztályozhatjuk a magatartásformákat és szokásokat is.

A *mennyiség* szerint való osztályozás az egyes objektívációban felhalmozott munka mennyiségétől, tehát az objektíváció méretétől, nagyságától, kidolgozottságától függ. E szerint különböztethetünk meg elemi, „kisméretű” és „nagyméretű” objektívációkat (a belefektetett munkának pusztán absztrakt mennyiségét tekintve, ami persze az áttételesség, összetettség fokainak különbségét is jelenti).

A *mérték* szerint való megkülönböztetés az előzőn túl tartalmazza a belefektetett munka „minőségét”, tehát szervezettségének, komplexitásának, elrendezettségének fokát. Ezen alapul az objektívációnak a heteronómia-autonómia skálán való elhelyezkedése, autonómia alatt értve részben a más társadalmi-kulturális jelenségektől való elkülönülését, részben pedig — ezzel összefüggésben — saját felépítettségének törvényszerű rendjét. Az így értelmezett minőség és autonómia történelmi kategória, koronként változik, illetve megfelelő történelmi szakaszban jön létre, az objektíváció minősége (eredetisége, nem gazdasági értelemben vett értéke) maga is a történelmi fejlődés szakaszaihoz való kötöttség által meghatározható.

¹⁷ Dienes Valéria: A szimbolika főbb problémái; „Táncművészeti értesítő”, 1974/1.

¹⁸ Leontyev: „A pszichikum fejlődésének problémái”, Kossuth Könyvkiadó, 1964, 346—347. Leontyev egyébként ebben a részben Vigotszkij felfogását ismerteti.

¹⁹ Szigeti József: „Bevezetés a marxista-leninista esztétikába”, Kossuth Könyvkiadó, Budapest.

Végül a *funkció* szerint való osztályozás az objektiváció társadalmi használatára utal. (Ha a hegeli kategóriáknál akarnánk maradni, akkor a mérték tagadásaként és magasabb fokra emeléseként előálló *lényeg*et kellene alkalmaznunk.) Ennek alapján mindenekelőtt két csoportot kell megkülönböztetnünk: az *eszköz* és a *végtermék* jellegű objektivációkat. 1. Az *eszközök* természetesen maguk is termékek, de funkciójuk nem az, hogy közvetlen szükségletet elégítsenek ki, hanem hogy segítségükkel állítsák elő a közvetlen szükségleteket is kielégítő termékeket. Ide tartoznak tehát a tárgyak világában a *termelési eszközök*, amelyek birtoklásának módja a *termelési módot* és ezáltal a *társadalmi formációt* meghatározza. (A termelési mód elemzésében ezért a termelési eszközökhöz és nem az egész objektivációs szférához való viszonyból kell kiindulni, de ezen a viszonyon — az eddigiekből is következően a termelési eszközöket közösségleg-társadalmilag használó emberek viszonyait kell értenünk.) Hasonló szerepe van a magatartásformák között a társadalom adott rendszere iránti viszonyt kifejező stratagémáknak, a jelek világában pedig az általános világképre vonatkozó eszméknek, amelyek a termelési eszközökhöz hasonlóan maguk is objektivációk, de amelyeknek az az elsődleges szerepük, hogy más — tudományos, művészeti stb. — objektivációk *jellegét* meghatározzák. Mindezeknek az a közös sajátosságuk, hogy együtt alkotják az „alap” és „felépítmény” rendszerét. 2. Az objektiváció *végtermékeit* viszont a közvetlen társadalmi fogyasztásra kerülő objektivációk alkotják az iparcikktől a szokásokon át a műalkotásig, amelyek egyaránt tartalmaznak az alap—felépítmény körébe tartozó és azon kívül eső elemeket.

Az egyes osztályok természetesen át- meg áthatják egymást, nincs közöttük merev fal, az egyes objektivációs formák át- meg átmennek egymásba. (Ami ma jelle absztrahálódott, korábban mű, ami ma eszközzé vált, korábban termék lehetett.) Összefüggésüket mindig dialektikusan kell felfogni.

TEVÉKENYSÉG ÉS TERMÉK

Itt kell kitérni az objektivációk osztályozásának újabb, de az előzőkkel szervesen összefüggő dimenziójára, a tevékenység és termék jelleg összefüggésére. (Ami természetesen külön tárgyalást igényel — más alkalommal a „Magyar Filozófiai Szemle”-ben kísérletet is tettem erre²⁰ ezúttal csak röviden utalok rá.)

Az objektivációk ugyanis a tevékenység—termék összefüggés konkrét megvalósításában is különböznek egymástól. Nagyjában-egészében három fokozatot különböztethetünk meg:

a) A legalsó fokon a tevékenység jelleg még dominál, a termék-forma kisméretű és esetleg nem szakad le a tevékenységről. Ide tartoznak az *elemi és részobjektivációk*, a mindennapi gyakorlatban formált és alakított tárgyak, eszközök, elemi szokások, hétköznapi kijelentések. Formájuk rögzítetlen, változó, használatuk spontán, méretük kicsiny.

b) A középső fokon a termék jelleg már erősebbé válik, de még nem szakad le véglegesen a tevékenységről. Ide tartozik a folklór művészete és ismeretanyaga csakúgy, mint — a művészetek és ismeretek terén — az ennek megfelelő modern formák (például a vicc, az anekdota stb.), valamint — mint Kelle és

²⁰ Vitányi Iván: A valóság esztétikai tükrözésének fokozatai; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1963/2.

Kovalzon írják „Történelmi materializmus” című tankönyvükben — a „köznapit tudat” más jelenségei, a munka során szerzett tapasztalatoktól a mindennapi viselkedés erkölcséig. Valamennyit az jellemzi, hogy az objektiváció tevékenységben jelenik meg, nem kap rögzített, végleges formát, változékony (variabilis), változatokban él, használata erősen spontán, mérete nagyobb ugyan, mint az elemi objektivációké, de nem halad túl bizonyos középszintet.

c) Végül a harmadik fokon a termék jelleg önállóvá válik, leszakad a tevékenységről, végleges formát ölt, amelyet tudatosan kell megismerni és elsajátítani. Az objektiváció befejezett, változhatatlan, az előző fokhoz képest nagyméretű és bonyolult. Ide tartoznak az anyagi kultúra modern alkotásai, az összetett gépek, épületek, tárgyak, intézmények, politikai rendszerek, társadalmi magatartásformák, szokások, a tételes erkölcs és jog, a szellemi kultúra opuszai: műalkotások, tudományos és filozófiai művek, elméleti rendszerek.

A felsorolásból is kitűnik, hogy ez a dimenzió sokban párhuzamos az előző felosztás mennyiségi és mértékbeli dimenziójával, de nem teljesen azonos vele: a harmadik fokú objektiváció többnyire összetettebb és autonóm, de nem szükség szerűen az (az úgynevezett szórakoztató kultúrához tartozó alkotások például termék jellegűek, de nem autonómak). Az összefüggések elemzése már a konkrét kultúratörténeti vizsgálatokra tartozik, sőt úgy is fogalmazhatunk, hogy éppen ez — a különböző típusba tartozó objektivációk és a hozzájuk tartozó tevékenységek kialakulása és egymáshoz való viszonya — a művelődéskutatás tárgya és feladata.

A KULTÚRA FOGALMA

Mindeddig látszólag nem a kultúra fogalmával foglalkoztunk. Mégis kialakítottunk egy olyan *dimenziórendszert*, amelyben a kultúrát elhelyezhetjük. Ezt a következő dimenziók alkotják:

a) A kultúra részben *dolgokból* (objektivációkból, tárgyakkól, értékekből), részben e dolgokkal kapcsolatos *tevékenységekből* (magatartásformákból, viselkedésmintákból) áll, mindig egyszerre mindkettőből.

b) Az objektivációk az ember azon társadalmi („nembeli”) tevékenységének eredményei, amelyek során a természetet elembesíti, önmagát pedig eltárgyasítja; kialakítja tehát a maga sajátos emberi világát. A kultúra mint tevékenység ezeknek az objektivációknak a létrehozatala, elsajátítása, átalakítása és használata, mint dolog pedig az objektivációk összessége.

c) Az objektivációk lehetnek tárgyak, magatartásformák (viselkedésminták, stratagémák) és jelek — az objektivációkkal kapcsolatos tevékenység egyaránt lehet anyagi, társadalmi és szellemi természetű.

d) Az objektivációk az ember társadalmi tevékenységének nemcsak eredményei, hanem egyben szabályozói — egyaránt tartalmazznak a közvetlen szükségletek kielégítésére szolgáló termékeket és az ilyen termékek előállítására szolgáló eszközöket.

És itt térhetünk ki a kultúráról adott ismert definíciókra, amelyekből Kroeber és Kluckhohn 165-öt gyűjtött össze. Könyvük azóta szinte legendássá vált,²¹ annak bizonyítására is szolgálták emlegetni, hogy eleve lehetetlen kielégítő meg-

²¹ A. L. Kroeber—C. Kluckhohn: *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions*; „Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology”, 1952.

határozást keresni. Pedig a Kroeberék által felsorolt definíciók korántsem annyira diffúzak — a legtöbb pontosan illeszkedik az előbb megadott dimenziós rendbe.

Nézzünk példaképpen két meghatározást a legösszetettebbek közül. Leslie A. White definíciója a következőképpen hangzik:²² „A kultúra azon jelenségeknek és tevékenységeknek (viselkedésmintáknak), tárgyaknak (eszközöknek, eszközök segítségével készített dolgoknak), eszméknek (hitnek, tudásnak) és érzelmeknek (attitűdöknek, értékeknek) a szervezete, amelyek a szimbólumok használatával függenek össze.” Nem kevésbé komplex Kroeber és Kluckhohn összegezeként előadott meghatározása: „A kultúra a szimbólumok által elsajátítható és átadható viselkedésnek a viselkedést meghatározó explicit és implicit mintáiból áll, emberi csoportok teljesítményeképpen jön létre, belefoglalva az eszközökben való megtestesítésüket. A kultúra lényegi magja a hagyományos (történelmileg kialakult és kiválasztott) eszmékből és különösen a nekik tulajdonított értékekből áll; a kulturális rendszerek egyrészt tevékenységek eredményeinek tekinthetők, másrészt a további tevékenység szabályozó elemének.”

Ezekben a definíciókban egyetlen mozzanat sincsen, amely kívül esne a tárgyalt dimenziókon. Csak éppen a definíció elemei szempont nélkül vannak egymásra dobálva, hiányzik az az elméleti alap, amely rendszert vinne bele, s amelyet mi a marxizmus ún. antropológiájában igyekeztünk megtalálni.

A definíciók egy másik csoportja ezért nem is törekszik ilyen komplexitásra, hanem egy vagy két dimenziót emel ki. Közülük azok érdemelnek a legnagyobb figyelmet, amelyek a kultúra szimbolikus jellegére, tanult voltára, a természettel való szembeállítására, érték mivoltára utalnak.

A kultúra *szimbolikus jellege* igen sok megfogalmazásban szerepel, és sokban emelkedik alapvetővé. White idézett megfogalmazása is ezt emeli ki, még inkább a következő, rövidített definíciója: „Kultúrán a dolgoknak és eseményeknek az emberi testen kívül álló, időbeli folytonosságát értjük, amelyet a szimbólumalkotás tart fenn.” Hasonló álláspontot alakított ki — a szemiotika oldaláról szemlélve a dolgot — J. M. Lotman is, aki szerint a kultúra „Meghatározott módon szervezett jelrendszer”, vagy másképpen „valamennyi nem örökletes információ, az információ szervezési és megőrzési módjának összessége”.²³ S ez a definíció már azokkal a megfogalmazásokkal is érintkezik, amelyek a kultúra „tanult viselkedés” mivoltát állítják előtérbe (mint például Coon, Bidney, Linton meghatározásai).

Felmerül a kérdés, hogy vajon nem volna-e elégséges és helyes az imént felvázolt dimenziórendszerből a kultúra *jelszerűségét* valóban kiemelni, s ezzel Lotman definícióját fogadni el? A jelszerűség valóban az egész kultúrát áthatja, s ahogy az előbb tárgyaltuk, mindhárom objektivációs szférára érvényes: a tárgyak és magatartásformák is egyben jelként fungálnak. Hiszen ezen alapul, hogy a kultúrának a hétköznapi beszédben, de még olykor a tudományban is kétféle értelmezése van: az eddig tárgyalt szélesebb értelmezés mellett egy szűkebb kultúrafogalom is ismeretes, sőt közkeletű, eszerint csak azokat az objektivációkat és tevékenységeket soroljuk a kultúrához (nyelv-tudomány-művészet), amelyekben a jel-funkció elsődleges szerepet kap. (A hétköznapi szóhasználat ezt nevezi kultúrának, ezzel foglalkozik a „Kulturális Miniszté-

²² Leslie A. White: *Culturological and Psychological Interpretations of Human Behavior*; „American Sociological Review”, Dec. 1947

²³ J. M. Lotman: „Szöveg — modell — típus”, Gondolat Kiadó, Budapest, 1973, 272., 274.

rium” csakúgy, mint a „Kultúra Külkereskedelmi Vállalat” vagy az üzemi „kulturfelelős”.)

A szűkebb kultúrafogalom azonban tudományosan téves, mert kizárja a fogalomból az anyagi kultúrát csakúgy, mint a társadalmi tevékenységek kultúráját. Éppen ezért, úgy gondolom, hogy Lotman megfogalmazása — bár nem téves, sőt szellemesen érinti a dolog lényegét — nem fogadható el definícióként, mivel egyoldalú: a kultúra ugyan minden esetben jelrendszer is, társadalmilag tanult (és nem öröklött) információk összessége, de nem pusztán az (illetve ez esetben az információ fogalmát kell a szokástól eltérő módon meghatározunk). Miben több annál, hogy pusztán jelrendszerként, információs rendszerként lehessen értelmezni? Abban, hogy ugyanolyan joggal nevezhetnénk a szükségletek közvetett (= emberi) kielégítésére szolgáló eszközök rendszerének. Igaz persze, hogy a szükségletek közvetett kielégítése csak akkor történhet meg, ha eszközei egyben jelül szolgálnak, de az is igaz, hogy a szemiozis (a jelek létrejötte és használata) viszont nem érthető a szükségletek közvetítettsége nélkül. Ha azonban a két mozzanat közötti összefüggés ilyen általános, akkor csak meghatározott aspektusból emelhetjük ki az egyiket vagy a másikat, s nincsen elegendő indokunk arra, hogy a jeleknek elsődlegességet biztosítsunk.

Hasonló a helyzet azokkal a definíciókkal is, amelyek a kultúra tanult jellegéből kiindulva a kultúra és a természet szembeállításából indulnak ki. Jellegzetes például Arnold Gehlen megfogalmazása (amely szerint a kultúra az ember által cselekvően megváltoztatott természet), Bronislaw Malinowski pedig egész rendszerre fejlesztette ezt a felfogást. Ő elsődleges-biológiai és másodlagos-kulturális szükségleteket különböztet meg, amelyek szervesen épülnek egymásra (minden biológiai szükségletre megvan a kielégítés emberi-kulturális módja, s éppen ez a kulturális kielégítés válik sajátosan emberi szükségletté). Ez a felfogás nem érdektelen a marxista gondolkodás szempontjából, de ismét csak egy oldalát fejezi ki. Olyan lényeges oldalai maradnak ki belőle, mint a termelés és a munka szerepe, az objektivációs formák fejlődésének történelmisége.²⁴

Igen fontosak végül a kultúra érték-mivoltára vonatkozó megfogalmazások is. A legkézenfekvőbb itt — az eddigiek mellett — Max Weber idézni: „A „kultúra” az ember álláspontjáról értelmesnek és jelentősnek gondolt metszet a világtörténelem értelmetlen végtelenségéből” (s az előző mondat szerint ez az „értelem” és „jelentőség” az „értékeszmék” függvénye). Valóban szép megfogalmazás, de rögtön fel is merül a kérdés, honnan veszi az ember ezt az értelmet, ezt a jelentőséget, amellyel a világ végtelenségéből egy magának való darabot kimetszhet? Konkrétan: mivel ennek a metszésnek a szerszáma mindenképpen az objektiváció, mi az értéknek és az objektivációnak egymáshoz való viszonya, vajon az érték alapján hozzuk létre az objektivációt, vagy az objektiváció alapján az értéket? Anélkül, hogy az érték természetéről folyó vitákba most bele kellene bocsátkozni, úgy vélem, hogy a kettő között igen konkrét kapcsolat áll fenn: viszonyuk a *parole* és a *langue* (beszéd és a nyelv) saussure-i kettősségével érzékeltethető. Az objektiváció mindig konkrét, tehát a beszéd megfelelője, ahogy az egyidőben elmondott kijelentések összessége alkotja a parole-t, hasonlóképpen az egyidőben létrejött és használt objektivációs „kijelentések” összessége az objektivációk *parole* szintjét. A nyelv ehhez képest absztrakt: a beszéd létrejöttére szolgáló lexikai elemek és szabályok elvont, csak gondolatban létező

²⁴ Vö. Bronislaw Malinowski: „A Scientific Theory of Culture and Other Essays”, Chapel Hill, N. Carolina, 1944.

gyűjteménye, ami egyben a beszédhez képest ideális is (mivel a beszéd téves, a nyelv rendszerének meg nem felelő kijelentéseket is tartalmaz). Az értékek rendszere ilyen módon az objektivációk világának nyelve, olyan elemeket és szabályokat tartalmaz, aminek alapján a tárgyi-társadalmi-szellemi világot létrehozuk.

Nem érdemes folytatnunk az idézetést, az utalások számát tetszés szerint lehet szaporítani. Inkább az a kérdés merül fel az eddigiek alapján, hogy mi hát akkor a kultúra fogalmának *érvényességi köre*? A felvázolt dimenziók mentén ugyanis voltaképpen az emberi élet minden jelenségéhez eljutunk, s így végül is nem azt kell kérdeznünk, hogy mi a kultúra, hanem inkább azt, hogy mi *nem* kultúra, milyen tevékenységeket és dolgokat nem sorolhatunk a kultúra fogalmába.

A kérdés jogos. Ha abból indulunk ki, hogy az ember az objektivációk világát építi ki sajátos emberi világgént, akkor valóban arra kell jutnunk, hogy nincs társadalmi jelenség, amely egyben ne volna kulturális jelenség, és viszont. Miért használunk akkor külön fogalmat a kultúrára és a társadalomra?

A kulturális és társadalmi jelenségek egyedi szétválasztása valóban nem is lehetséges: minden társadalmi jelenségnek és tevékenységnek van egy kulturális vonatkozása, de nem minden társadalmi jelenség tartozik egyben bele a kultúra fogalmába. A kultúra tehát a társadalom egy aspektusa, de nem egyenlő a társadalommal. Van egy kulturális oldala például az anyagi termelésnek, a politikai és közösségi cselekvésnek is, mégsem minősíthetők ugyanolyan kulturális tevékenységeknek, mint akár a termeléshez szükséges objektivációk elsajátítása, vagy egy politikai könyv olvasása.

A két aspektus közötti határ kijelölésében jól támaszkodhatunk E. Markarjan felfogására. Markarjan a „*szociális rendszer*” két különböző megközelítésének tekinti a társadalmat és a kultúrát, az első esetében *strukturális-morfológiai*, a második esetében *funkcionális* síkon vizsgáljuk ugyanazt.²⁵ Társadalomról beszélünk, ha az egyéneket és közösségeket egyesítő szociális rendszert a benne kialakult *társadalmi viszonyok* szempontjából közelítjük meg, kultúráról, ha az *e viszonyokat szabályozó eszközök funkcionálását* nézzük. Nem közvetlenül kulturális tevékenység tehát az anyagi javak termelése és fogyasztása (mondjuk a cipőkészítés és -hordás), vagy a társadalmi viszonyok megtartására, illetve megváltoztatására irányuló cselekvés, de mindkettőnek van egy kulturális *oldala*: *ahogy* a cipőt készítik, *ahogy* a társadalmi tettet végrehajtják. A termelés és a társadalmi élet szférájában tehát nem az egyes objektivációknak a létrehozása maga a kultúra (mert e tevékenységekben már megszűnik a közvetítettség), hanem a termelés, a cselekvés *módja*, vagyis az *objektivációhoz való viszony*, pontosabban: az egyes objektivációk létrehozatala, elsajátítása és használata közben az *össz-objektivációhoz való viszony*. *A társadalom tehát az ember és ember viszonya, melyet az objektiváció közvetít, a kultúra viszont az ember és az objektiváció viszonya, mely az ember és ember viszonyát közvetíti.* (Hozzátevé, hogy ember és ember viszonya mindkét esetben egyaránt magában foglalja az egyes embert és a különféle emberi közösségeket, a legkisebbtől a legnagyobbig.)

²⁵ E. Markarjan: „A marxista kultúra-elmélet alapvonalai”, Kossuth Könyvkiadó, 1971, 44–55.

A kultúra fogalmáról a művelődésre, majd a közművelődésre térve az eddigi (viszonylag) biztos talajról bizonytalanra lépünk. Biztosabb volt eddig a talaj, mert bár a kultúrát különféleképpen lehet definiálni, mégis többé-kevésbé ugyanarról a körülhatárolt fogalomról vitatkozunk, a szó a különböző nyelveken is megközelítően ugyanazt jelenti. A művelődés, még inkább a közművelődés fogalmát azonban igen sokféleképpen használják, több nyelven nincs is pontos megfelelője, ha le akarjuk fordítani, körülírásokkal kell dolgoznunk.

A *művelődés* kifejezés jelentése a magyarban annyiban nem pontosan körülhatárolt, hogy részben a kultúra szinonimájaként használjuk (angolban nincs is külön szó a kultúrára és a művelődésre, mindkettőt culture-ral fordíthatjuk). részben azonban egy sajátlagos értelemben komplementerje a kultúrának. Ezt a sajátlagos értelmet Ágh Attila²⁶ abban látja, hogy bár mindkét fogalommal ugyanazt jelöljük, a *kultúra* esetében a maga *objektívításában*, a *művelődés* esetében viszont *szubjektív oldalról* (a művelődő oldaláról) nézzük. A művelődés lényege ezért — Marx szavaival — „az emberi műveknek ember által való elsajátítása”, az ember külső világát alkotó objektívációknak az emberi személyiség belső tartalmává válása.

Valóban: ha a kultúra fogalmát az ember és a objektíváció viszonyában találjuk meg, akkor a művelődés fogalmában ugyanezt a viszonyt az ember oldaláról, pontosabban az emberi tevékenység oldaláról szemléljük. A kifejezés azonban még egy megszorítást tartalmaz, amit az ige visszaható alakja jelöl: *művelődésről* van szó, nem *művelésről*. A különbség ebben az esetben a tevékenység tárgyában található: a művelés (a kultúra művelése) esetében olyan folyamatról van szó, amelynek tárgya az objektíváció létrehozása, megalkotása, míg a művelődés esetében tárgya, az ember maga a művelődő, aki az objektíváció elsajátítása, továbbformálása, használata útján mindenekelőtt magamagát alakítja. A kultúra objektív fogalmának tehát a szubjektív „oldalon” nem egy fogalom, hanem egy fogalompár felel meg: a művelés és a művelődés egymáshoz is szorosan kapcsolódó, egymást dialektikusan átható kettős kategóriája. (Mert természetesen minden művelés egyben művelődés és minden művelődés egyben művelés is, a különbség nem kizáró jellegű, hanem azon múlik, hogy hová tesszük a hangsúlyt.) A művelődést néha szélesebb, egyetemesebb értelemben használjuk (ilyenkor magában foglalja a művelést is), máskor viszont a most jelzett szűkebb visszaható jelentéssel.

A fogalom persze nem egyértelműen tisztázott, de ha használatának általában elfogadott dimenzióit nézzük, ezeket találjuk.

Vonatkozik ez a *művelődéstörténetre* is. R. Várkonyi Ágnes a magyar művelődéstörténetírás hagyományait ismertető tanulmányából²⁷ szemléletes képet kaphatunk arról, hogy hány különböző fajta törekvés foglaldott e címszó alá. A dimenziók itt is világosan kitűnnek. Egyik oldalon azt a felfogást találjuk, amely a művelődéstörténetet általános kultúrtörténetnek értelmezte, voltaképpen a művészet- és tudománytörténet összefoglalásának, a másikon pedig azt a szorosabban művelődéstörténeti szemléletet, amely a kultúra egyes formáinak, ágainak, termékeinek megjelenését és történetét mindig az egész néppel, az

²⁶ Ágh Attila: A művelődés filozófiai alapvetéséhez; „Kultúra és közösség”, 1974/4.

²⁷ R. Várkonyi Ágnes: Művelődéstörténeti törekvések a hazai polgári történettudományban; „Valóság”, 1969/10.

egész lakossággal, az egész társadalommal való kapcsolatában szemlélte. A kettő közötti különbség világossá válik, ha mondjuk a zenetörténetet vetjük össze a zenei művelődéstörténettel — az általános művelődéstörténet ezért nem a zenetörténet, irodalomtörténet, bútortörténet, erkölcsötörténet stb. pusztá összege, hanem a zenei, irodalmi, tárgyi, erkölcsi stb. művelődéstörténetnek egységbe foglalása. Tárnya tehát nem az objektiváció önmagában (esetleg az alkotó személyével együtt), hanem egyrészt az objektiváció elsajátítása és használata, másrészt funkciója, a társadalom életében való konkrét szerepe.

Ez a szélesebb értelemben vett művelődéstörténeti felfogás volt az, amely R. Várkonyi Ágnes véleménye szerint fontos szerepet töltött be történetírásunk (és általában a történetírás) fejlődésében: a történészek érdeklődése ennek jegyében fordult a fejedelmek és hadvezérek tetteiről a nép élete felé. A törekvés azonban a maga első jelentkezésében túlságosan tendenciaszerű volt csak, s mint ilyen kidolgozatlan és differenciálatlan, a művelődéstörténet itt még a gazdaság- és társadalomtörténetet is magában foglalta. Amint a szakágak elkülönülése megindult, a művelődéstörténetet kettős veszély fenyegette: egyrészt, hogy a használati tárgyak, szokások, furcsaságok leírásává szürkül, a másik, hogy beletorkollik a szellemtörténetbe. (Hóman Bálint is így fogalmazott: „a művelődéstörténet — vagy szinonim szóval élve, a helyesen értelmezett szellemtörténet”.)

Ha tehát a művelődéstörténet fogalmát helyesen akarjuk értelmezni, az eddig kifejtettekből kell kiindulnunk. Eszerint a művelődéstörténet az ember és az emberi mű (az objektiváció) *viszonyának* a története az ember oldaláról nézve. Ezáltal különböztethető meg nemcsak a politikai történettől, de a gazdaságtörténettől, társadalomtörténettől, sőt (ha ez a megkülönböztetés szükséges) a kultúra történetétől. (Azon az alapon, ahogy a szociális rendszer társadalmi és kulturális, majd az utóbbin belül a kulturális és a művelődési aspektusát elkülönítettük.)

Az újabb művelődéstörténeti kutatások hangsúlyozottan ezen a vágányon haladnak. Világosan fejtí ezt ki Vörös Károly „Gondolatok a művelődéstörténetről” című cikkében:²⁸ „a történészek a társadalom kulturális életének olyan szféráit kell tekintetbe vennie, amelyek nem azonosak azzal, amelyről eddig a művészettörténet, zenetörténet vagy irodalomtörténet adott felvilágosítást . . . Az ilyen irányú kutatás legfontosabb feladatának az irodalom alatti irodalom, a zene alatti zene, a képzőművészet alatti képzőművészet és a tudomány alatti tudománytalanság kutatását tartjuk: mindazon területekét, melyek a valósághoz képest fáziskésésben fejlődő tudat számára funkcióikban megfelelnek a valóságos irodaloménak, képzőművészetének, tudományának, zenéének, vagyis többek között képesek emocionális vagy akár intellektuális reakció kiváltására is, anélkül, hogy a valóságban irodalom, képzőművészet, tudomány, a valódi művészi vagy tudományos alkotás szenvedélye állna mögöttük.” És a végkövetkeztetés: „Mindebből úgy véljük, immár világos az is, amit magunk részéről a művelődéstörténeti kutatás ezekután már semmiképpen sem elhanyagolható, és mindenképpen csak a történész által elvégezhető feladatának érzünk: a kulturális és tudományos szakterületek immár szaktudományokká kinőtt, önálló kutatási módszerekkel dolgozó történeti kutatásán túl egy adott kor általános műveltségének, közízlésének, tömegkultúrájának, legáltalánosabban fogalmazva: tudati tömegjelenségeinek kutatását.”

²⁸ Vörös Károly: Gondolatok a művelődéstörténetről; „Valóság”, 1966/6.

Terjedelmesen idéztem Vörös Károlynak a művelődéstörténet tárgyára vonatkozó fejtegetéseit, mert kitűnik belőle, hogy kontúrjaiban körülbelül azonos módon értelmezi a művelődés fogalmát. Kontúrjaiban — mert a részlet-megfogalmazásokban még sok minden tisztázásra vár. (Helyes például, hogy a hivatásos vagy hivatalos művészet és tudomány mellett figyelme kiterjed az „irodalom alatti irodalomra” stb., de nagyon is kérdéses, ahogy ezeket a formákat meghatározza. Miért nevezzük például a képzőművészet alatti képzőművészetet is művészetnek, a tudomány alatti tudományt viszont tudománytalanságnak? Miért gondolja, hogy a nem hivatásos művészi és tudományos tevékenység mögött nem áll igazi szenvedély? Hiányoznak a kritériumok a művészi és tudományos tevékenységek különböző fajtáinak elkülönítéséhez. A terminológiai kérdés nem oldódik meg Vörös Károlynak a Pest-Buda egyesítésének 100. évfordulóján rendezett ülészakon tartott előadásában sem²⁹ — itt „intézményes” és „spontán” kultúrát különböztet meg — holott az általa spontánnak nevezett kultúrának is vannak intézményei, az intézményesnek pedig spontán vonásai. Ha a „spontánra” helyezük a hangsúlyt — mint Vörös Károly is teszi —, a művelődéstörténettől a szorosabban vett közművelődéstörténet felé közelítünk. Erről azonban később.)

Mindenesetre nem a terminológia itt a legfontosabb kérdés, hanem az a helyes elgondolás, amely a művelődéstörténetbe az objektivációk különböző módon történő elsajátítását és használatát egyaránt belefoglalja.

(Csak zárójelben utalok arra, hogy a kifejezést végső soron hasonló értelem-ben használja a pszichológia is, amikor Vigotszkij iskoláját „művelődéstörténetinek” nevezi. A terminus itt azt jelenti, hogy Vigotszkij az emberi pszichikum létében és fejlődésében központi szerepet tulajdonít az ember által teremtett objektivációknak, mindenekelőtt az inger és válasz, az afferencia és efferencia közé beékelődött sajátos objektivációnak, a jelnek: az ember pszichikai fejlődése ennek a szférának művelődéstörténetileg kifejezhető változásán alapul.)

MŰVELŐDÉS — KÖZMŰVELŐDÉS

Fogalmi elemzésünk utolsó állomásához érkezünk el, ha a művelődést a közművelődéssel vetjük össze. Ezt a kettőt sokszor szinte egymás szinonimájaként használjuk, egyes mozzanatokban azonban elkülöníthetjük egymástól. Mindkettőből fontos következtetések adódnak.

A művelődés és a közművelődés fogalma azonos abban, hogy mindkettő egyaránt a *szubjektum* — a tevékenykedő ember — oldaláról szemléli a kultúrát, s hogy mindkettő *visszaható* jellegű. Ez utóbbi alapján választottuk el a kultúra művelését a művelődéstől, ugyanezen az alapon különböztethetjük meg a népművelést a közművelődéstől. A két fogalom különbsége nem a nép és a köz különbsége (látni fogjuk, hogy nagyjából ugyanazt jelentik), hanem a művelés és művelődés — az első esetben a nép egy része műveli a népet, a második esetben a nép (a köz) műveli önmagát. A közművelődés szó tehát szélesebb, a népművelést is magában foglalja, de a népművelés sem felesleges, ha elhagynánk, új

²⁹ Vörös Károly: A művelődési és a kulturális élet alakulása Budapesten (1873—1945); „Tanulmányok Budapest múltjából”, XX, Budapest 1974, 97—106.

szót kellene kitalálni arra a tudatos és szervezett tevékenységre, amely közvetítést vállalt a nép és a kultúra között. (Ugyanezt fejezi ki az újabban a francia nyelvből több más nyelvbe is bekerült *animateur* kifejezés.)

Jellegzetesek a művelődés és közművelődés fogalmának különbségei is. Itt két mozzanatot kell kiemelni — mindkettő a *köznek* a művelődéshez csatolt fogalmából következik.

1. A művelődés lehet egyéni is — a közművelődés azonban mindig egy nagyobb komplex társadalmi egységre, a közre vonatkozik. A köz fogalmát ugyan senki nem határozta meg meg, de nyelvünkben határozott jelentése van, amit legjobban azzal világíthatunk meg, hogy nem a közösség, hanem a köz-ség képződik közvetlenül belőle.

Az emberek együttélése útján létrejött egységeket többféle módon osztályozhatjuk. Megkülönböztethetünk kis és nagy, elsődleges és másodlagos csoportokat, a szorosabb (tönnies-i) értelemben vett közösségeket (*Gemeinschaft*) és társulásokat (*Gesellschaft*) és így tovább. Ezeket a felosztásokat alkalmazzák a szociológiában és a szociálpszichológiában. Van azonban még egy felosztási mód, amelyre ezekben a tudományokban kevés figyelmet fordítottak eddig, a marxista szemléletből azonban szervesen következik (bár tételesen a marxizmus klasszikusai sem fejtették ki). Minden társadalmi egység részekből áll, amelyek egymással ellentmondásban és egységben vannak (az ellentmondás és az egység természete különböző lehet). Ennek következtében meghatározott csoportot, közösséget alkot az egész és a rész egyaránt, az első esetben beszélhetünk *keret*, a másodikban *pólus* jellegű társadalmi egységekről. (Az elsőbe tartozik például a nemzet, a másodikba a társadalmi osztály.)

Ebből a szempontból nézve a dolgot a köz mindenekelőtt keret jellegű egység. Ez az érteleme jelenik meg a köz-ség szóban (az angol *community* szónak is megvan ez a jelentése, a *community-research* például nem a közösségek, hanem a községek és nagyobb települési egységek létét és működését vizsgálja). A közművelődés tehát mindig egy komplex keret jellegű társadalmi egység — egy ország, egy nép, egy „köztársaság”, egy tartomány, egy megye, egy település — művelődése, ha kisebb, vagy más jellegű egységről van szó, helyesebb egyszerűen művelődésről beszélnünk. Ahogy nem beszélhetünk egyetlen ember közművelődéséről, csak művelődéséről, ugyanúgy egy családról sem, de egy üzem esetében is többnyire logikusabb művelődést mondani, nem tartalmaz új információt, ha kiteszük eléje a köz kifejezést (csak abban — a következő pontban tárgyalandó — esetben, amikor kifejezetten az üzem dolgozóinak *összességét* vesszük tekintetbe).

2. A köz szónak ugyanakkor van egy szűkítő jelentése is. Egyrészt mindenkit jelent, másrészt viszont azokat, akik a mindenkire való érvényesség határain belül vannak. A köz-ember olyasvalaki, aki nem rendelkezik privilégiumokkal. Hasonló értelme van a szónak a köznyelv, közvélemény stb. kifejezésekben: a köznyelv az adott közösségen és községen belül mindenkié, de lehetnek a közösségben olyanok is, akik emellett egy másilyn (fejlettebb, komplexebb) nyelvet is tudnak. Ezt a megszorítást alkalmazva azt kell mondanunk, hogy a közművelődés egy komplex társadalmi egység *egészének* a művelődése, benne a köz minden tagjának egyforma a súlya és jelentősége. Egy nép, egy megye, egy város művelődéstörténetét esetleg úgy is elő lehet adni, hogy a nagyobb értékű teljesítményeket kiemeljük, a közművelődés történetében azonban az átlagot és az alsó szintet is nézni kell, csak azt szabad elértnek tekinteni, ami már „köz-kincsesé” vált (mint ahogy Lenin mondta Klara Zetkinnel való beszélgetéseiben.)

A művelődés esetében a köz ugyanakkor laikust, nem professzionistát is jelent. Ha az író regényt ír, a történész levéltári iratokat forgat, az hozzátartozik a kultúrához és a művelődés történetéhez, de még nem tartozik hozzá a közművelődéshez, csak akkor fog hozzátartozni, ha a köz, a nem professzionisták, a köz-emberek is közkinccsá teszik. Vagyis a kultúrának professzionisták által való művelése csak potenciálisan közművelődés.

Felmerül még a *közoktatás* (*köznevelés*) és a közművelődés kapcsolatának kérdése. A közoktatás egyirányú, művelés jellegű folyamat, tehát a népművelés párja, vele alkot egységet. A közműveléssel való kapcsolatáról akkor tudnánk helyesen beszélni, ha itt is felvennénk egy visszaható formát (*közoktatódás*, *köznevelődés*), amit egyébként a kifejezés használata nélkül is megteszünk, ha az összefolyamatot a *tanulás* oldaláról nézzük. Megfelelő terminus technicus híján a gyakorlatban úgy alakult, hogy a két kifejezés közül a közoktatás nyerte a műveléshez, a köznevelés a művelődéshez közelebb álló értelmet (mivel a nevelés eleve jobban feltételezi a kétoldalúságot, mint az oktatás).

A nyelvhasználat (a mindennapi, tudományos és hivatali nyelvhasználat egyaránt) körülbelül ebben az értelemben különítette el a tudományos, valamint a művészeti alkotótevékenységet, a közoktatást (köznevelést) és a közművelődést. Él azonban a közművelődésnek egy másik olyan lehetséges értelme is, amelybe a tudományos-művészeti alkotás és a köznevelés egyaránt beletartozik, hiszen ez is része a legszélesebb értelemben vett köz, a társadalom művelődésének. Valóban fennáll itt egy zavaró kétértelműség, amit az is okoz, hogy a művelésnek, művelődésnek (közművelődésnek), a köznevelésnek nincs összefoglaló kategóriája. Ezért javaslom, hogy ebben az összefoglaló értelemben használjuk az *egyetemes művelődés* kifejezést.

DEFINÍCIÓK HELYETT

Befejezésül teljességre törő definíciók helyett próbáljuk meg áttekinteni a tárgyalat fogalmak körét, dimenzióját.

Abból a felfogásból indultunk ki, amely az emberi *társadalmat* és az emberi *kultúrát* egyaránt az *egyén*, *közösség* és az *objektíváció* összefüggésében szemléli.

Ha a *társadalmat* kutatjuk, akkor ebből a viszonylatrendszerből az ember és ember, egyén és közösség viszonyát emeljük ki, amelyet az objektíváció közvetít.

Ha viszont a *kultúrát* vizsgáljuk, akkor a középpontba az ember és az objektíváció viszonya kerül, mely az egyének közösséggé rendeződésének formáját megadja.

(Zárójelben tehetjük hozzá, hogyha az egyén, közösség és objektíváció viszonyában az objektíváció helyére a termelési eszközt helyezzük, a *termelési viszonyok* és *termelési mód* fogalmához jutunk; ha a művészeti-tudományos-erkölcsi stb. eszméket, nézeteket, akkor a *felépitményhez*.)

A következő kérdés ezek után a *kultúra* és a *művelődés* fogalmának egysége és megkülönböztetése. Ennek érdekében mindenekelőtt arra kell rámutatnunk, hogy az objektíváció maga mindig egyszerre jelent dolgot, folyamatot, még hozzá közvetlen és jelszerű tevékenységet, a kultúra és a művelődés minden meghatározása ezért egyaránt magában foglalja a tárgyiasult objektívációkat és az objektívációkkal (elsajátításukkal, használatukkal) kapcsolatos tevékenységeket, magatartásformákat. A kultúra és a művelődés megkülönböztetése

ezért végső soron arra vezethető vissza, hogy a két dialektikusan összefüggő oldal közül melyikre helyezik a hangsúlyt: a dologi értelemben vett objektívációkra vagy az objektívációs tevékenységre.

A kultúra — művelődés fogalompárja felől ebben a dimenzióban helyezkedik el, de nem fejezhető ki egyedül és mindenestül a dologi — tevékenység jelleg kettősségével. A kultúrafogalom tevékenységi oldalán ugyanis nemcsak a *művelődés* áll, hanem vele együtt a kultúra *művelése* is, az utóbbi célja az objektíváció megalkotása, az előbbié elsajátítása és használata. A művelődés tehát visszaható jellegű kulturális tevékenység, kettős értelemben is: az objektívációk elsajátítása során az ember egyrészt az objektívációra hat vissza (mivel a már létrejött objektívációt megváltoztatja), másrészt (az ember az objektívációval kapcsolatos munkán keresztül önmagát teszi meg tevékenysége tárgyául.)

A művelődés fogalmával a *közművelődésre* térve két mozzanatot emeltünk ki.

a) A közművelődés mindig valamely társadalmi egység, közösség tevékenysége.

b) Megítélésében mindig a szóban forgó közösség egészét kell figyelembe venni, valamennyi tagjának mindennapos tevékenységét, nemcsak a kiemelkedő teljesítményeket, benne tehát a közösség minden résztvevőjének ugyanakkora a jelentősége. Más szóval: itt valóban csak azt lehet valóságosnak tekinteni, ami már átment a közösség gyakorlatába.

Összefoglalva, a közművelődés fogalmának tudományos-marxista meghatározását keresve legfontosabb dimenzióit abban találtuk meg, hogy az egy adott közösség egésze által végzett azon tevékenységek összessége, amelyek a társadalom egyedeinek és közösségeinek az objektívációkhoz való egyetemes viszonyán belül az objektívációk elsajátítását és a mindennapi életben való használatát tartalmazzák.