

Kant kultúrafogalma és embereszménye

Az utóbbi évtizedben számos cikk és tanulmány íródott a kultúra fogalmáról, sőt egyre szaporodnak a marxista kultúraelméleti-kultúrológiai monográfiák is. A kultúra fogalmának meghatározása körüli vitában találkozunk ontológiai, kultúrantropológiai, művelődéstörténeti, funkcionalista, sőt szemantikai megközelítésekkel is, de az értelmezéseknek ebben a kavalkádjában jórészt érintetlen marad a kultúra mindennapos, közhasználatban levő felfogása. Ezt a mindennapi kultúrafogalmat akár publicisztikainak is nevezhetnénk, hiszen az emberek hagyományosan a sajtótermékek „kultúra” rovatában találkoznak a társadalom szellemi életéként, a társadalmi tudatformák rendszereként felfogott kultúrával, ahol is leginkább a művészetekkel, s kisebb mértékben a tudományokkal találkoznak mint a kulturális élet tartalmaival. A kultúrának szellemi tevékenységként — vagy pontosabban, a szellemi tevékenységnek kultúraként — való értelmezése, ami egyaránt meghatározza a kultúra helyét és funkcióját az egyes ember és a társadalom életében, a XVIII. század végén Kant munkásságában jelentkezett először. Kant kultúraelmélete azonban többé-kevésbé elfelejtett, alig méltányolt eleme e nagy gondolkodó szellemi örökségének, bár különböző elméleteken és iskolákon át napjainkig átsugárzik, hogy ha ilyen „anonim” módon is, de annál erőteljesebben hasznos kultúrafogásunkra.

A kultúra idealista, a társadalom és az egyén szellemi életéként felfogott, a mindennapi szóhasználatban is meggyökeresedett értelmezése annak a szellemi forradalomnak a jellegzetes korterméke, amely a XVIII—XIX. század fordulóján játszódott le Németországban. A modern emberfelfogás nyitányaként — kultúraelméletével szorosan összefonódva — ekkor született Kant antropológiája is, amely éppannyira mostohagyermek a filozófiai antropológiai kutatásoknak, mint kultúraelmélete, jölehet jelentősége ugyanolyan alapvető. Persze nem véletlen, hogy Kant munkásságából „csak” az etikát látják meg, s nem az egész antropológiát, hiszen a kanti filozófia szokványos, a nagy Kritikákon keresztül megközelítése, a rendszer kifejtése nem ígér antropológiai elemzéseket, de kultúraelméleteket sem. A kultúraelméleti-antropológiai kérdésfelvetés szükségképpen szétfeszíti magánál Kantnál is a rendszer kereteit, s így tárgyalása a rendszert belső ellentmondásaiban, mozgásában, a rendszer „peremén” elhelyezkedő írásokat pedig a társadalmi fejlődés akkor aktuális kérdéseire való közvetlen reagálásában mutatja meg. (A kanti rendszer ilyen történelmi szemlélete jellemzi a *Kétszázéves a kanti kriticismus* című tanulmánygyűjteményt, amely a *Világosság* 1972. májusi számának mellékleteként jelent meg, s amelyre több vonatkozásban támaszkodunk.)

A *tiszta ész kritikája* csak távoli utalást tartalmaz a kultúrára, amikor a transzcendentális módszertan elején Kant megjegyzi, hogy „a tiszta ész *diszciplínája*” különbözik a *kultúrától*, mivel csak negatív, korlátozó szerepe van, míg a kultúra készséget ad, „pozitív adalékot” szolgáltat, de „éppen azért a metafizika az emberi ész minden *kultúrájának* is befejezése”. A kultúrának ezt a meghatározását *Az ítéleterő kritikája* bontja ki, *A természetnek mint teleológiai rendszernek végső céljáról* című részben (83. §), ahol a kultúra a boldogsággal való szembeállításban jelenik meg. A természet első célja az emberrel a *boldogság*, mint az egyes ember, az empirikus lény élvezeteiben való kielégülése.

Az egyes ember állandóan a boldogságra törekszik anyagi természetéből adódóan, de Kant szerint a természet őt valójában nem erre szánta, és nem is ké-

nyezteti el. A természet valódi célja az emberrel a második: „Az eszes lény rátermettségek tetszés szerinti célokra való megteremtése általában (következésképpen a maga szabadságában) a kultúra. Tehát csak a kultúra lehet az a végső cél, amelyet okunk van az emberi nemre való tekintettel a természethez kapcsolni.“ Sajátos ellentmondás a kanti életműben — amelynek okait jeleznünk kell —, hogy egy ilyen centrális fogalom a rendszer egészében mégis teljesen hangsúlytalan. A meghatározás jellege, az emberi nem és az egyes ember önteremtése, kibontakozása elvének tömör megfogalmazása azonban már eleve utal arra, hogy miért volt a kortársak — főleg Schiller és Humboldt — számára olyan nagy jelentősége a kanti kultúraelméletnek.

A kultúra tulajdonképpeni kanti meghatározását azonban elsősorban történetfilozófiai írásaiból bonthatjuk ki. Ezek az írások tanúskodnak a leginkább a rendszer születéséről, ellentmondásairól, a kanti életmű társadalmi-történelmi szituációjáról. Közvetlenül visszavezetnek a kanti filozófia francia forrásaihoz, akárcsak Herder történetfilozófiai munkái, amelyekből hagyományosan a kultúrtörténeti megközelítést származtatjuk. Herder prioritása a kultúraelméletben, a kultúra fogalmának felvetésében szerintünk éppoly kétségtelen, mint az, hogy a „filozófiai szótárban“, a kultúraelmélet megalapozásában a valódi fordulatot Kant hozta, ahogy ez kettejük „többszörösen“ polémiájából is kitűnik. Herder *Eszmék az emberiség történetének filozófiájához* című művében — az emberi lényeknek emberi természetként való tételezése felvilágosodásbeli modellje alapján — az emberi történelmet a természet(történet)ből eredeztette. Az ember szerinte történelemre teremtettrendeltetett, s az *emberi történelem* a kultúra fejlődésének története, *kultúrtörténet*. Egyáltalában Herder — jórészt Rousseau nyomán — erőteljesen exponálja a történetfilozófia alapkérdéseit, a kultúra fogalmát állítva középpontba, s ehhez lehántja róla a korábbi német szóhasználatban hozzátapadt axiológiai értelmezést (a kulturálatlan és kulturált emberek, illetve népek ellentéte). Minden embert kultúrlénynek, minden népet kultúrnépnek tekint, s a történelmet „a kultúra láncolataként“ fogja fel. Herder a német neohumanizmus hagyományainak megfelelően maga is elismeréssel adózik az antik kultúrának, de művelődés- és humanitáresetiméjét annak meghaladásaként értelmezi, s az első között hangsúlyozza a művelődésnek mint a humanitásetimé megvalósításának (*Bildung zur Humanität*) jelentőségét. Felsejlik Herdernél a kultúrtörténet ellentmondásossága, egyenlőtlen fejlődése is, de ezt a gondolatot nem bontja ki. Igen fontos viszont a kultúra ontológiai értelmezésének, az ember világaként való felfogásának előlegezése Herdernél, amely egyúttal mutatja a felvilágosodás és kultúra terminusok kapcsolatát és korszakváltását is: „Az ember e második, egész életen átnyúló megszületésének adhatjuk akár a földművelésből vett kultúra elnevezést, akár a fény képzetéből származó felvilágosodás nevet.“ (J. G. Herder: *Zur Philosophie der Geschichte*, Bd. II. Berlin, 1952. 48., 214., 235., 645. és köv. lapok.)

Az emberi történelemnek kultúrtörténetként való herderi exponálása minden bizonnyal erőteljesen hatott Kantra, ahogy már korábban a kanti filozófia s különösen a természettörténeti megközelítés Herderre. Kant már 1775-ben kiterjeszti vizsgálódásait az emberi természettörténetre is, kidolgozva az emberi rasszok keletkezésének egyik legkorábbi elméletét. Kant maga is arra törekszik tehát, hogy az embert a természetből, az emberi történelmet a természettörténetből vezesse le, de a herderi megoldás őt éles vitára ingerli. Herdernél ugyanis nyilvánvaló a felvilágosodásbeli kettős természetfogalomnak, az eredeti természet és a természet mint értékfogalom (ez utóbbit Lukács György behatóan elemzi *Ontológiájában*) dualizmusának átvétele. A természetnek értékfogalomként való tételezése a történelem isteni transzcendenciaként való felfogásához, teleologikus értelmezéséhez vezet el, ugyanakkor ezzel éles ellentétben az eredeti természet is fontos szerepet játszik koncepciójában mint természeti környezet, amelyet az emberre gyakorolt

közvetlen-mechanikus hatásában tekint. (A modern antropológiában, pl. Gehlennél, az embernek ún. hiányos lényként, *Mängelwesen*ként való felfogása Herderig nyúlik vissza, ez az alapján véve technicista koncepció az ember eszköztárának közvetlenül meghatározó szerepet tulajdonít a társadalomban.) A természetbe így, közvetlen kölcsönhatásokkal beleágyazott ember Herdernél ráadásul a maga individualitásában lép színre — illetve egy szinttel feljebb a nép jelenik meg individualitásként —, míg Kant az egész emberi nem fejlődésében gondolkodik, és a totalitásvetel igyekszik a történelemben érvényesíteni. A különbség — némileg sarkítva — talán mégis abban ragadható meg leginkább, hogy Herdernél az ember, kultúrájával együtt, teljesen a természet része marad, ellenben Kant a természetből való kilépésre, természet és kultúra ellentétére koncentrál. Így létrejön ugyan természet és történelem (társadalom, ember) kettőssége, határozottan idealista vonásokkal, de filozófiatörténetileg először válik értelmezhetővé az ember genezise filogenetikailag és ontogenetikailag, azaz a történetfilozófusként alig emlegetett Kantnál történik meg valójában a történetfilozófia megalapozása. Kiténik az is, hogy a Herder—Kant vitában a természet—társadalom, egyén—nembeliség, szükségyszerűség—szabadság reflexiók meghatározásai kérdésében csaptak össze, vagyis egy olyan vitában, amelyet azóta a „technika” és a „kultúra” képviselőitében sokszor újra megvívta már, s amely a XX. század nagy vitájává terebélyesedett.

Kant történetfilozófiai tanulmányai ezért megkülönböztetett jelentőségűek. Nem illeszkednek közvetlenül rendszeréhez, sőt sok vonatkozásban opponálják azt, már eleve a történetfilozófiai tárgyuk és szemléletük, valamint központi fogalmuk, a kultúra révén. A kultúra fogalma az embernek és az emberiségnek a természetben való felülemelkedését, történetiségét, egy új ontológiai szintnek a megjelenését van hivatva megfogalmazni. Ezért korántsem véletlen, hogy ezekben a történetfilozófiai írásokban jelentkezik Kant a legegységesebben a francia forradalom német teoretikusaként (Marx). *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című tanulmányában (1784) fejti ki először az egységes, öntörvényű (immanens) történelem elvét mint a szabadságban-kultúrában való előrehaladást, az emberi nem kiskorúságának leküzdését. Ezzel egy elméleti, szellemi forradalom kiáltványává fogalmazza át a felvilágosodás = kultúra (művelődés) már Herdernél felbukkanó „egyenletét”, hiszen az emberiség történetét kultúrtörténetként ábrázolva a kultúrát nem annyira a *múltra* vonatkoztatja — miként Herder —, hanem inkább a *jövőre*, tehát a kultúrát-kultúrálódást mindenekelőtt *eszménynek*, programnak, az emberiség előtt álló feladatnak, s egyben az emberi történelem következő fokának mint megvalósult nagykorúsága társadalmának tekinti. A „kultúrforradalom” programja mint a művelt ember eszménye társadalmi megvalósítása tűnik ki a *Mi a felvilágosodás?* című tanulmányból (1784) éppúgy, mint *Az emberi történelem feltehető kezdete* című írásából (1786), amelyben talán a legnyilvánvalóbb a kultúraelméletnek mint társadalmi és filozófiai programnak a meghirdetése. A *Megjegyzések* című részében Rousseau munkásságához kapcsolódva bontja ki az emberi történelem alapvető ellentmondását a kultúra általános, állampolgári rendeltetése és a magánemberi egoizmus között. Itt kerül a legvilágosabban megfogalmazásra a *távlatok*, a *szellemi forradalom* kérdése: „miképpen kell továbbhaladnia a kultúrának ahhoz, hogy az emberiség mint *erkölcsi* nem képességeit rendeltetésüknek megfelelően kifejlessze, és ne legyen többé ellentmondás az erkölcsi és fizikai nem között. Ebből az ellentétből (mivel az emberré és egyben polgárrá *nevelés* igazi elvei szerint való kultúra talán még el sem kezdődött, nemhogy beteljesedett volna) származik minden valódi baj, mely az emberi életet nyomasztja, s minden vétek, mely megbecsteleníti azt.”

Ebben a fejtegetésben rendkívül erőteljesen mutatkozik meg a korszakváltás a francia felvilágosodás és a klasszikus német filozófia között. A *felvilágosodás* elve helyébe végérvényesen a *kultúra* elve lép — amely Pufendorf (1688) és

Leibniz óta sajátosan német fogalom —, s így lehetővé válik az immanens történelemfelfogás és a polgári embereszmény átértelmezése. Amint Adelung írja — 1774-ben, majd 1793-ban kiadott filozófiai lexikonában —, a kultúra „az értelem felvilágosulását és megnemesítését” jelenti, s ennek révén az erkölcsök megjavítását, tökéletesítését. A felvilágosítás-nevelés francia politikai programja helyébe — a német fejlődés akkori elmaradottságának megfelelően — így kerül az „ember” kiművelésének humanista programja a kultúraelmélet és a művelődésezsmény jegyében.

Így aztán Kant pedagógiai előadásáiban (1776—1787) és antropológiai munkáiban (1798) szisztematikusan is központi helyet foglal el a kultúra fogalma. Kant szerint az ember csak nevelés révén válhat emberré, s olyan emberré válik, amilyenre a nevelés teszi, s ezt a nevelést az egyén kulturálódása, képességei kiművelése szellemében fogja fel. Az egész emberi személyiséget a kultúra fogalmával jellemzi, mint kiművelt képességeiből adódó struktúrát, amelyben a legfőbb érték „a szellemi erők szabad kultúrája”. A diszciplína—kultúra fogalompár itt úgy tér vissza, mint a vad — azaz természeti-érzéki — emberi szenvedélyek megfékezésének negatív feladata szemben a potenciális, sajátosan emberi-szellemi képességek kibontásának pozitív feladatával. A kanti antropológiai előadásokban a kultúra fogalma ugyancsak központi szerepet játszik; az egyén és az egész emberi nem vonatkozásában egyaránt a szellemi tevékenységek tökéletesítésének, a művészet, tudományok, erkölcs stb. előrehaladásának végtelen folyamatában kerül meghatározásra. A történetfilozófiai tanulmányok mellett nyilván a kultúraelméletnek ez a megkezdett rendszerezése a kanti antropológiában és pedagógiában befolyásolta leginkább és legközvetlenebbül a kortársakat a kultúra kanti értelmezésének átvételében. A kanti „kultúrforradalom” programja az ember felszabadítása, egyén és nembeliség divergens fejlődésének felszámolása az ember képességei mindenoldalú kiművelése révén, s ez a művelődéseméleti kérdésfelvetés az, amelyre tudósok és művészek egész nemzedéke ráérez Kantnál a XVIII. század végi Németországban, és elindítja útjára — sokkal inkább, mint rendszere kidolgozásán munkálkodó szerzője — a kanti kultúrafogalmat. A német neohumanizmus művelődéseméleti elmarasztalható ugyan a társadalmi forradalom szellemi forradalommá transzponálásában, de a művelődésezsmény modern megfogalmazásával egyúttal a maga módján előlegezte is a valóságos kultúrforradalmat.

Sajátos, hogy a szellemi forradalom mint művelődés programját szinte kiáltványyszerűen megfogalmazó Kant nem átfogó kultúraelméleti, antropológiai, illetve történetfilozófiai mű megírására törekedett, hanem rendszerében az elméleti-megismerő és a gyakorlati-erkölcsi ember elvonatkoztatásában oldotta fel sokkal konkrétabban is megfogalmazott embereszményét. A herderi lineáris-fenomenológikus történetkonceptiót visszautasítva ugyanis még csak előlegezni tudta az ember önteremtésének történelmi modelljét, s a szabadság elvét mint az önmeghatározását állítva történelemfelfogása és antropológiája középpontjába, éppenséggel ez az új kérdésfelvetés vezetett számára feloldhatatlan ellentmondásokhoz, antinómiákhoz. Különösen kitűnik a kanti filozófia antinomikus jellege az 1792—1793-as években frott, *A vallás a puszta ész határain belül* című művében, amikor Kant, a német polgár, csatalkozik legalitás és moralitás összeegyeztethetőségében, és elutasítja a forradalmi terrort mint a moralitás eszközét. Bevezeti a *Radikalböse*, a gyökeres rossz fogalmát, azaz arra a következtetésre jut, hogy az emberi természetnek szükségképpen vannak *eredendően* jó és rossz alapvonásai, mozzanatai, tehát antinomikus szerkezetű, ahogyan maga a kultúra fogalma is, amelyben itt a kultúra erényei és „a kultúra bűnei” lényegileg összekapcsolódnak. A mű pesszimista hangvétele már a legelején kitűnik, hiszen azzal kezdődik, hogy „baj van a világgal”, s csak a filozófusok előítélete, hogy a világ feltétlenül előrehalad, a jó felé tart; de minden önkritikus hangvételű pesszimista fordulat elle-

nére megőrzi a „kultúrforradalom“ korábbi koncepcióját, hiszen e művében is a „művelt közönség“ „gondolkodásmódjában“ beállott fordulattól várja az etikai-etikus társadalom létrehozását.

Kant feltételezhető újabb, öregkori fordulata persze nem létrehozta, csak egyértelműbben kifejti a korábbi, rendszerbe öntött kanti filozófia *antinomikus szerkezetét*. A legfontosabb kanti antinómia az, hogy az ember szabad is, meg nem is, az ebben foglalt feszültséget Kant mint korélményt élte át, s öreg korában még megrázóbb élménye volt a forradalom „önpusztító“ mozgása; az emberi szabadság megnyilvánulásának tetőpontja, amikor a leginkább uralják az embert ismeretlen hatalmak. Az emberi szabadság—alávetettség antinómiáját fogalmazza újjá a kultúra—diszciplína, kultúra—boldogság stb. fogalompárokban, s egyáltalában, a társadalom és az ember világa természettel való *egységének* felvilágosodásbeli, Herdernél még továbbbővülő reménye Kantnál tragikus meghasonlottságba fordul át, s az őt követő klasszikus német filozófia már egyértelműen az ember és a természet *ellentétét*, az ember természetből való kiemelkedését mint annak alávetését tekinti a történetfilozófia alapkérdésének. A kanti kultúraelméletben kezdődik meg a fordulat a természet „keresztény-germán megvetése“ (Marx) irányában, azaz a természet a felvilágosodásbeli pozitív érték kategóriából negatívba fordul át. A természet mint a kultúra ellentéte az embertől idegen szükségyszerűségeknek való alávetettség birodalma lesz, ami társadalmi programként annyit jelent, hogy az erkölcsiséget megtestesítő politikai állam alá kell rendelje magának az anyagi, természetelvű „polgári társadalmat“. A francia és német fejlődés egész különbsége összefoglalódik abban, hogy a német filozófia elmarasztalja a franciát a materializmus bűnében, a természetelvű, anyagi-magánemberi gondolkodás szüklátókörségében, amellyel szembeállítja az embert mint állampolgárt, mint a kultúra birodalmában mozgó morális-intellektuális lényt.

A kanti filozófia átmeneti jellege már abban is megmutatkozik, hogy volta-képp van is önálló antropológiája, meg nincs is. Nem kultúraelméletét emeli rendszerré, amely teljes embereszményét tartalmazza, hanem azt egy aspektusra leszűkítve, etikáját, amelyben a „kultúrforradalom“ programját rendkívül elszegényítve fogalmazza meg a kategorikus imperatívuszban (az ember mint öncél), de amely mégiscsak antropológiai demokratizmusának, az emberek képességei mindenoldalú kibontakoztatása követelményének kifejeződése. Így aztán Kantnál egyfelől az ember elmélete perspektivikusan kitágul átfogó filozófiai elméletté, másfelől magában a rendszerben leszűkül etikává. A kanti filozófiának ez a belső feszültsége filológiailag is megragadható, hiszen a Pölitz-féle metafizikai előadások (1788—1789) szerint a filozófia az alábbi kérdésekre vezethető vissza:

„1. Mit lehet tudnom? Ezt mutatja meg a *metafizika*.

2. Mit kell tennem? Ezt mutatja meg a *morál*.

3. Mit szabad remélnem? Erről tanít a *vallás*.

4. Mi az ember? Erről tanít az *antropológia*.“

Kant az első modern gondolkodó annyiban, hogy valamennyi hagyományos filozófiai kérdést az emberre fordít vissza, az emberre mint szubjektumra kérdez rá, ami abból is kitűnik, hogy fentebbi fejtegetését azzal zárja: „az egész antropológiának nevezhetnők, mivel az első három kérdés az utolsóira vonatkozik“. De Kant az első modern gondolkodó annyiban is, hogy ez az új kérdésfelvetés antinomikusan, tragikus kettősségeként jelentkezik nála, az elidegenedés alaphelyzeteként, s az embert két világ polgáraként való, önmérsztő harcában ábrázolja. A klasszikus német filozófia első nagy gondolkodójaként még nem tudja az új kérdésfelvetést rendszerré emelni — ahogy Hegel teszi —, vagyis filozófiája horizontját rendszeres történetfilozófiává, illetve antropológiává szélesíteni, a szabadság—alávetettség, önteremtés—teremtettség, „jó“ és „rossz“ antinómiáját a történelmi haladás ellentmondásos modelljében feloldani. Ezért Kant az általa ceht-

rálisnak tekintett „Mi az ember?“ kérdést — amelyet mindig is úgy értelmezett, hogy „Mivé válhat az ember?“ — érdemben sohasem válaszolta meg. 1793-ban Stüudlin professzornak írott levelében, megismételve a négy kérdést, az utolsóhoz hozzáfűzi, hogy már több mint húsz éve tart róla kollégiumot. Am ezek az antropológiai előadások a rendszer perifériáján helyezkednek el, s bár tükröződik bennük Kant kultúrafelfogása, inkább a természettudományos antropológiához sorolhatók.

Bármilyen ellentmondásos is ez a kiindulópont, mégiscsak Kant volt az első, aki megkísérelt antropológiát felépíteni arra az alapelvre, hogy az ember *kultúrlény*, s ez a törekvése a német filozófiában és az angolszász kultúrantropológiában egyaránt folytatódott. Az ember mint kultúrlény meghatározásából fakadt, hogy az emberfogalom sokkal inkább az embereszmény funkcióját töltötte be, s a műveltségnek mint végtelen tökéletesedésnek, emberi kiteljesedésnek ez a kanti gondolata áthatotta az egész klasszikus német filozófiát. Az emberi lényeg kanti meghatározása, a történelmi emberfogalom exponálása szerintünk ugyanolyan mélyreható fordulat a filozófiai antropológiában, mint a Kant—Laplace-féle hipotézis a természettörténeti gondolkodásban (Engels). Természettörténet és társadalomtörténet átmenetét, dialektikus egységét Kant minden törekvése ellenére sem tudta megragadni (vö. szakantropológiai kutatásai), s ebben nem a szaktudományok fejletlensége volt a döntő, hanem az, hogy *Kant társadalmi programját éppenséggel természet és kultúra szembeállításával fejezte ki*. A kortársak és az utódok, a természet és a kultúra ellentétét még tovább, egészen az elszakításig mélyítik — klasszikus kitűnik ez a természettudományokkal élesen szembeállított társadalomtudományok mint kultúrtudományok neokantiánus, Rickert-féle felfogásában —, hiszen a „nagykorú“, azaz a szabad, erkölcsös, minden képességét kibontakoztató „művelt“ ember ideálját képviselő német neohumanizmus joggal támaszkodik ugyan Kantra, de a kanti történetfilozófiai kísérletek nélkül természet és kultúra viszonyát jórészt mozdulatlan ellentété merevíti. Schiller esztétikai nevelésmélete, Humboldt művelődésmélete egyaránt kanti módon akarja áthidalni az egyéni és az összemberi fejlődés divergenciáját, egyúttal azonban markánsabban fogalmazza meg, hozza felszínre ezeknek az elméleti törekvéseknek idealista és utópista vonásait, mivel a társadalmi élet bizonyos szféráit elhatárolja a többitől, és szellemi életként, kultúraként állítja vele szembe.

A marxista filozófiában a kanti kultúraelmélet negligálását és csak leszámazott, jelenkori formáin keresztül való értékelését nagyban befolyásolta az a körülmény, hogy a kanti kérdésfelvetés kiteljesedése a német filozófiában, Hegelnél, látszólagos elfordulást jelent a kultúraelmélettől. Hegel csak rendkívül ritkán és esetlegesen használja a kultúra fogalmát, s mivel a hegeli fogalomrendszer nagy hatást gyakorolt Marxra és Engelsre, a kultúra fogalma náluk is elég ritkán, bár akkor igen hangsúlyosan („kultúrtörténet“) bukkan fel. Az elfordulás azért látszólagos, mert *Hegelnél központi jelentőségű a műveltség fogalma* mint a kultúrafogalom sajátosan német szinonimája — akárcsak a marxizmus klasszikusainál —, sőt valójában *az egész hegeli filozófia művelődésméleteként fogható fel*. Hiszen Hegel az, aki az egész filozófiatörténetben a legbehatóbban vizsgálja az összemberi szinten létrehozott eredmények egyéni elsajátítását, szubjektív formákká, személyiségekké szerveződését, a kultúra objektívált és szubjektívált formáinak világtörténelmi kölcsönhatását, azokat az alakzatokat, amelyekben az egyéni fejlődés utólagosan végigfutja, lerövidítve rekapitulálja a világtörténelmi fejlődést. Hegel maga is saját filozófiáját egy ilyen összefoglalásnak tekintette, amelynek elsajátítása felemeli az egyént partikularitásától a nembeliség, az emberiség általánosságáig. Ugyancsak Hegel az, aki implicite kibontja a kultúra ontológiai fogalmát mint az emberi világnak az ember által teremtettségét, az *emberi világ = történelmileg fejlődő kultúra „egyenletét“*, amelynek végiggon-

dolása előtt Kant még megtorpan, hiszen nála az ember csak kilép a természetből, de még *nem munkálja ki* saját világát. A kultúra objektív vonatkozása, ontológiai meghatározása explicite azonban nem fogalmazódhat meg a hegeli rendszerben, mivel az ember világa mint szubsztancia Hegelnél szubjektummá is válik, azaz a kultúra fogalma helyébe szükségképp a világszellem fogalma lép.

A kanti kultúraelméletnek és egyáltalában a kultúraelmélet történetének elhanyagolása vezetett oda, hogy a kultúra mint a társadalom szellemi élete idealista felfogása hosszú ideig az evidencia erejével hatott a marxizmusban is, s csak mintegy évtizede kezdődött meg a marxista kultúrológia kidolgozása. A kultúra problematikájának s a hozzá kapcsolódó műveltségfogalomnak mint embereszmenynek rendkívüli aktualitása természetesen az extenzív iparosításnak intenzívbe való átfordulásával és a tudományos-műszaki forradalom perspektívájának felbukkanásával függ össze. A szocializmus fejlődése jelenlegi szakaszában a gazdaság fejlesztése szempontjából mindinkább alapvető jelentőségűvé válik a művelődés, a lenini kultúrforradalom kérdése, a mindenoldalúan fejlett termelő színrelépése, s ez megköveteli a kultúraelmélet kidolgozását és történetének újragondolását. Ez vezetett vissza bennünket a kanti kultúraelmülethez és embereszmenyhez, amely számos tekintetben zseniális előlegezése a korunkban meginduló fejlődésnek.



Bordy Margit: Portré