

MARXIZMUS ÉS KULTÚRA (I.)

MAJOR NÁNDOR

Vizsgálódásunk első részében rövid vonalakban áttekintést adunk a kultúraelmélet területén folytatott marxista kutatásokról, másik részében pedig megmutatjuk, hogyan tartjuk lehetségesnek megközelíteni a kultúrát két különböző irányból: a társadalmi totalitás, majd pedig a mindennapi élet támpontjáról.

I.

BEVEZETŐ

A hatvanas években a nemzetközi munkásmozgalom jelentős részében tudatosodott, hogy a marxizmus filozófiai, gazdasági, antropológiai vonatkozásaihoz hasonlóan a kultúraelmélet tekintetében is okvetlenül felül kell vizsgálnia a II. és III. Internacionálé teoretikusaitól örökölt felfogásokat. E felfogások nyúga az alapról és felépítményről vallott marxi nézetek vulgarizálása, valamint a felépítménybe iktatott viszonyok determináltságának sematikus alkalmazása volt.¹ A felépítmény kétszintűségének dogmatikus értelmezése révén a kultúrát az eszmei szféra rezervációjába száműzte, mereven a társadalmi tudatformákra, így a tudományra, művészetre, erkölcsre, vallásra korlátozta, továbbá a köznevelésre, a tájékoztatásra, a kultúra intézményesített formáira. A kultúra leszűkítése szellemi dimenziójára maga után vonta azt, hogy az úgynevezett anyagi kultúra meghatározójaként meghonosodott a civilizáció fogalma. Ez valójában a kultúra dualisztikus értelmezése volt.

Ezeket a felfogásokat két szempontból is gúzsba kötötte a polgári gondolkodásmód. Először, mivel a kultúrát pusztán szellemi életnek tekintették, egyszerűen megfosztották saját anyagi dimenziójától, s ilyen jellegű alapjának mesterségesen megtették az úgynevezett anyagi termelést, a ket-

¹ Lásd Raymond Williams: Az alap és a felépítmény a marxista kultúraelméletben. (*New Left Review*, 1973, 11—12. szám. Szerb nyelven megjelent a *Kultúra* folyóirat, Belgrád, 1978.)

tőnek az áthidalása végett pedig merev determinációval éltek. Másodsor, a kultúrát az anyagi alap egyszerű túlközödésének, az élet passzív dimenziójának minősítették. Így hát a forradalmi dimenziójától megfosztott kultúra az elméllkedő pozitivizmus, legjobb esetben pedig a felvilágosító mesianizmus eszközüvé vált.

Nyilvánvaló lett, hogy mindenképpen vissza kell térni a marxizmus klasszikusainak forrásműveire, legelőbb is magának Marxnak a munkáihoz. Ismeretes, hogy sem Marx, sem pedig Engels nem tanulmányozta külön a kultúrát. Marx fő műveiben a kultúrát csak mellékesen említi, így például *A tőkében* a munkaerő értékmeghatározásának egyik összetevőjeként, vagy pedig olyan tényezőként, amelynek a kapitalizmus előtti társadalmakban még „elsődleges szerepe” volt a termelés fejlesztésében. Marx és Engels egyes kisebb irodalmi és művészeti vonatkozású munkáit,² amelyek jellegüket tekintve eltérőek, a művészet néhány jelenségéről írt körültekintő feljegyzésektől kezdve egészen az irodalmi kritikáig és a némely vizsgált esztétikai kérdésekről készített rövid elemző értekezésekig — jóllehet mindezek csak a hatvanas években jelentek meg — úgyszintén annak a szemléletmódnak a szellemében magyarázták, amely a társadalmi felépítménnyel kapcsolatosan a III. Internacionálén kialakult, s e visszaélés alapján használták fel őket a marxista esztétika és az úgynevezett szocialista realizmus elméletének megalkotásához.

Ennek megfelelően alakították át Lenin tanítását is a kultúráról. Lenin a kultúrát a szocialista forradalom egyik dimenziójának tekintette, olyasminek tehát, ami túlnő az ember és a társadalom szellemi létén, s ami a történelmi mozgások alkotórésze is. Mindez feledésbe merült. Idézetekkel mesterkedve Lenin tanítását arra a követelményre szűkítették le, hogy holmi proletarizált abszolút tudás legyen a tömegek forradalom utáni felvilágosítására, azaz egyféle polgári népneveléssé váljon.

Annak szükségét, hogy a kultúraelmélet megalapozása érdekében vissza kell térni a marxizmus klasszikusainak eredeti munkáihoz, még inkább nyomósították a marxista forradalomelmélet és a marxizmus filozófiai vonatkozásai, főleg pedig a marxista antropológia és ontológia terén szerzett új ismeretek, amelyek a fiatal Marx műveiről folytatott vitákban, valamint az érett Marxszal való mesterséges szembehelyezkedés túlhaladásában kristályosodtak ki.

Az első eredmények a hatvanas években születtek, amikor is dogmamentes magyarázatok jelentek meg meghatározott Marx-idézetekhez kapcsolva, s kísérletek születtek a kultúra marxista értelmezése alapvonalainak meghatározására. Az idevágó legjobb szövegek³ — egyesek már a

² Lásd Dragan Jeremić: Marx és Engels esztétikai nézetei. Megjelent a Marx és Engels: O književnosti i umetni (Irodalomról, művészetről) c. könyvben, Rad, 1976, Belgrád.

³ Lásd Srdjan Vroan: A kultúra marxista értelmezése, *Kulturni radnik* folyóirat, Zágráb, 1975., 4. szám.

hetvenes évekből erednek — előtérbe helyezik, hogy a kultúra objektivizált folyamat és dolog, megvilágítják ennek értelmét, hogy a kultúra történelmi termék és egyben rámutatnak ezen, továbbá a kultúra többi hasonló jellegzetességének a jelentésére, hogy a kultúra valamiképpen tartalommal telíti az emberek életterét; hogy a kultúra nemcsak az ember létének külső tere, hanem belső lényege is; hogy közrejátsszik a személyiségformálásban, valamint az emberi szükségletek és képességek kifejlésében is; hogy a kultúra alkalmassá teszi az embert a megállapodott életfelfogások megkérdőjelezésére; hogy a kultúra valamiféle élő kollektív emlékezés, de egyben kollektív feledés is; hogy a kultúra egyszerűs mind az újnak a létrehozása és kibontakoztatása; hogy körébe csak az sorolható, ami összehatásával az élet humanizálását szolgálja és semmiképpen sem az, ami erre alkalmatlan; hogy a kultúra nem valami elkülönült emberi tevékenység, hanem a társadalmi élet minden területének tartozéka; hogy a kultúra osztályharcra terhes, ezért a forradalmi társadalmi változások alkotórésze.

Ezzel még nem soroltuk fel a kultúra valamennyi jellegzetességét, de ez nem is lehetséges. Az így szerzett ismeretek hasznosak és pontosak, de csak olyan mértékben, amilyenben a sajátságok mechanikus összessége pontos lehet, ha olyan dologra vonatkozik, amely szerves egészet alkot. Ez a korlátoltság abban is megmutatkozik, hogy a kultúra ismerveinek jegyzékbe vétele sohasem vezet el a kultúra fogalmához, geneziséig, valódi szerkezetének megismeréséig, tehát a kultúra rendszeréig és megnyilvánulásáig, azaz működéséig, ide értve az emberi történelemben végbent szerkezeti változásokat is.

Ugyanakkor a kultúra marxista tanulmányozásának szembe kellett néznie a többi jelenkori gondolati rendszer keretében végzett kutatások eredményeivel is. Ennek a szembekerülésnek kifejezésre kellett jutnia a kölcsönös kétségbevonásban és elismerésben, mindannak elvetésében és túlhaladásában, nemcsak nyilvántartásában, ami ellentétes a marxista kultúraszemlélettel. Dialógus folyik nemcsak a marxizmus vulgáris-materialista revíziója folyton változó formáinak a szószólóival, hanem annak az irányzatnak a képviselőivel is, amely a marxizmus absztrakt-materialista leszűkítésében nyilvánul meg, továbbá a marxizmus frankfurti iskolájának úgynevezett „kulturkritikai” tanításával az angolszász antropológia kultúra felfogásával végül pedig a kultúrának a német klasszikus filozófia szellemében való hagyományos értelmezésével. Nyilván vita folyt, természetesen maguk között a marxisták között is.

Ezúttal helyszűke miatt nem vállalkozunk annak szemléltetésére, milyen összetettek azok a viszonyok, amelyek a marxizmus és a kultúrára vonatkozó említett gondolati rendszerek között létrejöttek azok tanításainak elvitatása és méltányolása tekintetében.

A KULTÚRA FOGALMÁNAK KUTATÁSA

1.

Már a hatvanas években megmutatkozott, hogy szükségszerűen vissza kell térni a kultúra meghatározásához. A választ arra a kérdésre, hogy mi a kultúra, annak a folyamatnak a vizsgálásától várták, amelyben az ember, a társadalom és a történelem születik, és pedig annak következményeként, hogy az ember a munka révén eltávolodik az elsődleges természettől. Ezekben a folyamatokban születik a kultúra is, amely napjainkig folyamatosan létrejön, megújul és öröklődik. A kultúra bizonyos értelemben e folyamatok szellemi dimenziója, ám sem ezeknek a folyamatoknak a szellemi oldala nem korlátozható teljes egészében a kultúrára, sem pedig a kultúra nem merül ki meghatározott folyamatok szellemi dimenziójában.

Ezért a kultúra, marxista kutatói megkülönböztető figyelmet fordítanak az objektiváció elméletének. Ebből kiindulva két nagy csoportra oszlanak. Egyesek közülük azt állítják, hogy a kultúra meghatározásának szükségszerű kiindulópontja az ember „biológiai programozásának túlhaladása”, „a természet korlátainak ledöntése” az ember életében, a „tevékenység nem-biológiai módjának kialakítása”,⁴ vagyis hogy a kultúra meghatározását — Marx szavaival élve — „a társadalom és a természet közötti anyagcsere” emberi módjának felfedése révén kell felkutatni. Más marxista gondolkodók pedig az objektiváció folyamatában megnyilvánuló emberi tevékenységformákra összpontosítják figyelmüket, s azok közül a munkának mint az ember tárgyi tevékenységének tulajdonítják az emberi lét egyedüli determinánsának szerepét, ezért a kultúra meghatározását a kultúrának a munkával való ontológiai egybekapcsoltságában keresik.⁵

Emlékeztetőül legelőbb is felvázoljuk az objektivációs folyamat legfontosabb mozzanatait, amelyek az összes marxista kultúrateoretikusok közös kiindulási pontjai, majd pedig kitérünk azokra az alapvető kérdésekre, amelyek a kultúra munkához kapcsolódó (ontológiai) és antropológiai meghatározásakor felvetődnek.

2.

A marxista objektivációelmélet szerint a munkát az ember kétoldalú tárgyi tevékenységként kell értelmezni, amelyben megnyilvánul a szubjektum és objektum közös és egyidejű hatásának egysége: az embernek

⁴ Elsősorban is azokról a kultúrával foglalkozó teoretikusokról van szó, akik L. Sz. Vigotszkij kutatásaira és pszichológiai iskolájára támaszkodnak.

⁵ Ezeknek a teoretikusoknak a legnagyobb része Lukács György felismeréseire támaszkodik. Lásd: *A társadalmi lét ontológiájáról*, I., II., III., Magvető, Budapest, 1976.

a tárgyra irányuló mozgása kivetíti az ember belső tartalmát, az emberi minőségeket átviszi a tárgyra, humanizálja a tárgyat, azok a mozgások pedig, amelyek a tárgyról az emberre irányulnak, visszahatnak rá, illetve az ember elsajátítja a természetes nyersanyagok vagy a jelenlegi munka már korábban is megformált tárgyának külső tartalmát, tehát az ember eltárgyiasul.

Ez az egységes folyamatnak egyfelől mindig új minőségek, azaz alkotások létrehozásából áll, másfelől a meglévő objektív-tárgyi tartalmak elsajátításából, megértéséből, felfogásából; adott esetben az egyik vagy a másik mozzanat van túlsúlyban. A tárgy megmunkálása elvben kielégít bizonyos életszükségletet.

A munka mint objektiváció még egy értelemben kétoldalú egységes folyamat: fizikai és intellektuális oldala van, s a kettő egybefonódik. A fizikai oldalon az ember és a tárgy között közvetítőként megjelenik a tárgyra ható munkaeszköz, intellektuális oldalon közvetítőként az úgynevezett pszichikai eszköz jelenik meg, mármint az ember felé ható jel, nyelv, ami lehetővé teszi a gondolkodást, a célkitűzést, a megismerést, az értékelést, egyszóval a pusztá biológiai programozottság túlhaladását.

Másképp a biológiai programozottság háttérbe szorítása a feltétele annak, hogy az ember és a tárgy között megjelenjen a munkaeszköz: tudniillik a munkaeszközök készítése a szükségletek kielégítésének elhalasztását jelenti, olyan munkaráfordítást, ami nem szolgál a szükségletek közvetlen kielégítésére. A munkaeszközök és a pszichikai eszközök párhuzamos funkciója ebben a folyamatban egészen nyilvánvaló. Úgy látszik, hogy ontogenetikai szempontból a munkaeszköz eleinte kettős funkciót töltött be, mármint sajátját, de jelként is szerepelt, amely meghatározott pszichikai funkciót vált ki.

A munka eredményeként létrejött minden termék, tehát a munkaeszköz is, magában foglalja megalkotásának programját, amely „leolvasható” róla; mozgásba hozásával és megmunkálásával az ember valójában megismétli a munkaeszközben „megtestesült és sűrített, történelmileg kifejlesztett munka-eljárásokat”. A munkafolyamatban mindez tapasztalatként lerakódik az emberben, ezért a munka eredménye nemcsak a megmunkált tárgy, hanem az emberi képesség is.

Az emberi képesség azonban csak akkor rögzül, ha a munkafolyamat az ember olynemű pszichikai tevékenységével párosul, amely létrehozza a funkcionális pszichikai szerveket (vagy mint egyes teoretikusok mondják: az ember viselkedését szabályozó pszichikai apparátust). A szóban forgó pszichikai funkciók nem vésznek az agyba olyképpen, hogy az ember utódai örökölhetnék azokat. Ezeknek a funkcionális pszichikai szerveknek kétértelmű szerepük van: egyrészt megszabadítják az embert annak szükségétől, hogy az emberi nem valamennyi tapasztalata rögződjön az ember valamelyik szervében, s általa fejlődjön, hogy a faj minden egyede egyaránt örökölje azt. Ez lehetővé teszi, hogy az em-

ber az állatvilághoz és az egész természethez képest gyorsabb ütemben fejlődjön. Másrészt minden embernek aktív tárgyi tevékenységgel újból és újból ki kell képeznie pszichikai szerveit, hogy emberré válhasson. Ennek pedig az a következménye, hogy — miként a kérdésnek egy kiváló ismerője, figyelmeztet rá — ha valamilyen katasztrófa folytán a földön csak a gyerekek maradnának életben, az emberi objektiváció meglevő világa számukra néma maradna, képtelenek lennének arra, hogy a történelmileg elért szintnek megfelelően alakítsák ki saját funkcionális pszichikai szerveiket, s a folyamatosság megszakadása miatt az emberi fejlődésnek előlről kellene kezdődnie.⁶

A munka ugyan folyamat, de van kezdete, vége és vannak meghatározott szakaszai. A folyamat kezdetén a munka eszközei és tárgyai mellett indítként fellelhető az ember szükséglete, illetve szükségletei, aminek velejárója e szükségletek egymás közti értékelése, a jövődő munka céljának meghatározása, valamint az alternatívák közötti választás munka közben és előtt. Az embert tevékenységre serkentő valamennyi belső és külső ok „szervező elemeként” létrejön az akarát, amelynek társadalmi mértékben messzeható jelentősége lesz. „Az unalmi viszony előfeltétele idegen akarát elsajátítása” — írja egy helyen Marx.⁷

Hasonló a helyzet a célkitűzéssel is, amelyről Marx azt mondja, hogy a legrosszabb építőmestert is már eleve a legjobb méh fölé helyezi az, hogy az épületet a fejében már felépítette, mielőtt a munkát megkezdéné.

Ez pedig eleve feltételezi a teleológia jelenlétét, méghozzá nemcsak a munka kezdetén és tartama alatt, hanem a munka végén is, tehát a munka esetleges következményeivel kapcsolatos alternatívát is, amiben társadalmi szempontból az emberi szabadság forrását kell keresni. Ezen a ponton, a munka termékével kapcsolatosan kell meglátni az emberi képességeket és az új emberi szükségleteket, ezek pedig az ember személyiségének alapvető tényezői. Az ember személyiségének a szerkezete attól függ, milyen tárgyi tevékenység lesz hozzáférhető számára, s milyen szükségleteket alakíthat ki magában és elégíthet ki az életfeltételek felosztásáért folyó, emberek közötti kölcsönös küzdelemben.

Mindezt az elvont ember és munkája szintjén tekintettük át, de már itt is a munkán kívül jelentkeznek a többi emberi tevékenység is, mármint a megismerés és az értékelés, egyet, az érintkezést kivéve. Ez az emberi tevékenység, az érintkezés az emberek közötti viszonyok kialakítása alapján, az emberi objektiváció áttekintésének másik, konkrétabb szintjéhez vezet, amelyen szubjektumként az emberi társadalom jelenik meg, a munka társadalmi termeléssé alakul, aminek eredménye többé nem az

⁶ Lásd A. Ny. Leontyev *Ember és kultúra c. tanulmányát*, megjelent a *Valóság* 1966. évi 7. számában.

⁷ Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*, *Nyersfogalmazvány*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1972., I., 379. o.

egyedi termék, hanem egy egész tárgyi világ: a humanizált természet, a társadalom és az ember, vagy Marx szavaival élve: „az ember szervetlen teste”, „az ember társadalmi teste”, és „az ember szerves teste”. Ezek keretében az ember tevékenysége is — akarata ellenére — olyan folyamatokat indít el, amelyek zajlásuk szférájának törvényszerűségeit is követik, s az emberrel szemben korlátozó vagy erőként is megnyilvánulnak.

Emlékeztetni kell arra, hogy az emberi objektiváció rendszerének ez a tömör áttekintése tulajdonképpen azt az utat járja, amelyet Marx megtett, amikor már a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* kifejtette az emberi történelemmel kapcsolatos szemléletét, három szinten konkretizálva nézeteit: a munka, a társadalmi termelés és a történelem vonatkozásában.

Ezekből a felismerésekből ered az emberi lényeg (vagy emberi természet) marxista magyarázata, valamint az ember nembeliségének mibenléteére vonatkozó válasz. Az emberi lényeg nem adatott meg az embernek mint faja minden egyedének biológiailag örökölt természetes sajátossága — mint ahogy az az állatvilágra jellemző —, hanem külsőleg az objektiváció világában jön létre, és örökségként hagyományozódik. Ezért is mondja Marx: „Az állat közvetlenül egy élettevékenységével. Nem különbözteti meg magát tőle. Ő maga az. Az ember magát az élettevékenységet akarása és tudata tárgyává teszi.”⁸ Minden egyed csakis az új tárgyi világ termelésében való alkotó részvételével sajátítja el az emberi lényegét: azt is, amely a régebbi nemzedékek objektivációjában testesült meg, s amelyet születésekor hagyatékul kapott, de azt is, amelyet önmaga hoz létre. Ezért az emberi lényeg konkrétan mindig is a történelmi fejlődés elért szintjétől függően valósul meg, és egészében nem hozzáférhető az összes ember számára, mert az adott társadalmi viszonyok szelektálják az emberi lényeg elengedhetetlenül szükséges részeinek elosztását az emberek között.

Már maga az a körülmény, hogy az emberi lényeg külsőleg valósul meg, magában rejt annak lehetőségét, hogy az ember alkotásai elidegenedjenek az embertől, és ellene forduljanak. Ilyen történelmi körülmények között — amelyek napjainkban is jelen vannak, úgyszintén nálunk is — szétválik az emberi egyed és az emberi nem fejlődése, ezért „nembeli lényegi erőit” is, elvesztve és elidegenítve hozza létre. Az emberi nemet és annak egységét, az emberi nembeliséget az egymást követő nemzedékek, mind az előzők, mind pedig az eljövendők által létrehozott objektivációs rendszerek folyamatossága alkotja.

Ezen a ponton a legszembetűnőbb, hogy korlátozott terjedelmű dolgozatunkban csak hiányosan vázolhattuk az objektivációk társadalmi és történelmi dimenzióját. Csak arra hívnánk még fel a figyelmet, hogy a történelmi mozgásokat mindig is csak a legmagasabb szintű társadalmi

⁸ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok, 1844-ből*, 50. o., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1969.

fejlődést hordozó társadalmi erők pozíciójáról kell és lehet reálisan felmérni. Innen van az, hogy Marx a munkásosztály és a kommunizmus sokoldalúan fejlett személyiségének álláspontjáról fejt ki történelemfelfogását, a történelmi mozgások és saját lehetőségei tudatában valós forradalmi tevékenységgel váltja valóra az elidegenült emberi lényeg elsajátítását. Ez arra figyelmeztet bennünket, hogy az embernek és kultúrájának meghatározása csak akkor kecsegtet eredménnyel, ha Marx forradalomelméletén alapul.

Végső ideje, hogy feltegyük a kérdést: hol van ezekben a folyamatokban a kultúra, ha egész idő alatt nem is említjük. Nincs teoretikus, aki ne értene egyet azzal, hogy a kultúra mindezekben a folyamatokban jelen van, de olyan teoretikus sincs, aki bennük közvetlenül ki tudná választani és azonosítani tudná a kultúrát, hasonlóképpen, mint ezt megteszi az akarat, a szükséglet, a pszichikai eszközök, a megismerés, a célmeghatározás esetében. A közvetlen azonosítás lehetetlensége csak két ok következménye lehet: vagy arról van szó, hogy a kultúra mindezeknek a dolgoknak, az objektívaió egész világának az összessége, vagy pedig arról, hogy a kultúra bizonyos mozzanatként fellelhető mindezekben a dolgokban, a feladat pedig az, hogy meghatározzák ezt a mozzanatot. Az utóbbi évtizedben a marxista teoretikusok éppen abban oszlanak meg, hogy milyen választ adnak erre a kérdésre. Akár az egyik, akár a másik megoldás mellett állnak ki, egyetértenek abban, hogy amikor az objektívaiókról beszélünk, noha meg sem említjük a kultúrát, mégis szüntelenül róla beszélünk.

„Az ember lényege tehát a kultúrában, annak történelmi dinamikájában van, s nem létezik semmiféle történelem feletti, individuális emberi lényeg”,⁹ írja az egyik teoretikus, aki, mivel az emberi lényeg ezoterikusán megtestesül az objektívaió világában, nyilvánvalóan az ember objektívaiójának összességét tekinti kultúrájának.

3.

Az utóbbi évtizedekben a marxista filozófusok számos kísérletet tettek, hogy a társadalmi létéről szóló tanítást a munka kategóriájából kiindulva dolgozzák ki.

Ehhez fűződik a gondolkodók egy részének arra irányuló törekvése, hogy a kultúrát a munka kategóriájával determinálja. Ezeknek a kutatóknak az eredményeként jelentős ismereteket szereztünk a munka és a kultúra némely egymás közti viszonyáról, alapjában véve azonban nem kielégítőek azok a próbálkozások, hogy a kultúrát a munka révén határozzák meg. Az említett kísérletek ellen elvi kifogások is elhangzottak, ezeket azonban a munkának mint minden létező általános determinánsá-

⁹ Ágh Attila: *Humanizmus és kultúra, Kritika*, Budapest, 1966/9.

nak divatos, kritikátlan és apologetikus felfogása következtében egyszerűen elhanyagolják.

Ezt a kritikátlanságot példázza a következő meghatározás: „A munka nem csupán az egyik lehetséges téma vagy kategória, hanem előtéma a lényeg bárminemű megragadásához. A munka az ember esszenciája és egzisztenciája, az, ami mint lényeg megkülönbözteti az összes többi lénytől. Ez azt jelenti, hogy az ember, bármi módon is létezik, a munka által, a munka alapján létezik.”¹⁰

Amikor megköveteljük a munkához való kritikussabb hozzáállást, Marxra hivatkozunk, aki nyilván azok közé tartozik, akik a legtöbbet tudnak a munkáról. Köztudomású, hogy nagyra értékelte a munka jelentőségét az emberi történelemben, egyebek között azt állította, hogy a munka révén „a szabadság igazolódik tevőlegesen”. Ugyanakkor azonban nem vonakodott nemcsak az elidegenült munkáról kimondani a legnagyobb igazságokat, hanem a gothai programba foglalt téziszről sem, miszerint a munka minden gazdagság és az egyetemes kultúra forrása a világon. „A munka nem forrása minden gazdagságnak — írja Marx. — A természet éppannyira forrása a használati értékeknek (márpedig ilyenekből áll a dologi gazdagság!), mint a munka, amely maga is csak megnyilvánulása egy természeti erőnek, az emberi munkaerőnek. A polgároknak nagyon alapos okuk van rá, hogy a munkának természetfeletti termelőerőt tulajdonítsanak, mert éppen a munkának természeti feltételekhez kötöttségéből következik, hogy az ember, akinek munkaerején kívül egyéb tulajdona nincsen, minden társadalmi és kulturális állapotban más emberek rabszolgája kell, hogy legyen, azoké, akik a tárgyi munkafeltételeket tulajdonukba kerítették.”¹¹

A munka és a kultúra összefüggéseinek elméleti vizsgálatához való kritikai hozzáállást főként azért várjuk el, mert gyakran megesik, hogy az elméleti művekben a munkát és a kultúrát megjelenési formájuk szintjén hozzák egymással összefüggésbe, s egyáltalán nem kutatják e viszonyok lényegét. Egy felmérés alapján¹² a munka és a kultúra egybekapcsolását taglaló, a marxista ismérvre igényt tartó összes vizsgálódások a következő öt csoportra oszthatók: az első csoportba azok tartoznak, akik a munkát olyan területnek tekintik, amelyet kultiválni kell; a második csoporthoz tartozók abból indulnak ki, hogy a munka és a kultúra egymást kiegészítő területek; a harmadik csoportba sorolhatók azok a felfogások, melyek szerint a munka a kultúra összetevője; a negyedik csoportban

¹⁰ Lásd Jovan Mirić: *Kultúra — otudena moć rada?* (A kultúra — a munka elidegenített hatalma?). Esszé a *Kulturni radnik* c. folyóiratban, Zágráb, 1975. évi 2. szám.

¹¹ Marx és Engels Művei, a továbbiakban MEM, XIX., 3. kötet, 13. o.

¹² Lásd W. D. Hund és D. Kramer: A materialista kultúraelméletért, megjelenik a *Socialistische Politik* c. folyóiratban, 6. szám, Berlin, 1974. Szerbhorvát nyelvű fordítását a *Marksizam u svetu* közölte, 1975. évi 1. számában.

azok vannak, akik a munkát a kultúra alapjának tekintik; az ötödik csoportban levők a munkát a kultúra forrásaként fogják fel. Ezzel szemben mi úgy vélekedünk, hogy az emberi világ totalitásában esetről esetre a munka és a kultúra egymás közötti viszonyának bármelyik felsorolt változata jelentkezhethet, s hogy ennek a ténynek nincs különös jelentősége a kultúra meghatározásában.

Az arra irányuló kísérletekben, hogy a társadalmi létét, s közvetve a kultúrát, a munkával határozzák meg, már az első lépésnél nehézségek támadnak, elsősorban is a következő kérdések megválaszolásakor: Milyen munkaformából kell leszűrni a determinánsokat? Vajon a munkaforma helyett nem a munkafolyamatban kellene-e megjelenni a támpontot? Ebben az esetben a munkafolyamat melyik eleme lehet meghatározó jellegű?

A teoretikusok szerint ugyanis abból a munkaformából, amelyben az ember fizikai ereje közvetlenül a tárgy megmunkálására irányul, egészen más döntő felismerések származnak az ember társadalmi létének meghatározására nézve, mint abból a munkaformából, amelyben az ember mesterségesen összeütközésbe hozza és saját javára célszerűen hatni kívánó szeríti a különböző természeti erőket. A nehézségek onnan erednek, hogy nincs elegendő meggyőző bizonyíték ennek vagy annak a munkaformának a megválasztására.

Hasonlóképpen járnak azok, akik abban reménykednek, hogy a munkafolyamatból kiindulva megoldják a kérdést. Mint ismeretes, egyes teoretikusok már évtizedek óta lanekadatlanul bizonygatják, hogy a társadalmi lét meghatározásában nem a maga egészében vett munka játssza a döntő szerepet, hanem a munka teleológiai jellege, a cél kijelölésének mozzanata, egyszóval a tudatosság. Ezzel szemben mások a munkafolyamat döntő mozzanataként azt a körülményt emelik ki, hogy az ember maga és szükségletei közé iktatta az eszközt, a szerszámot, az arra irányuló munkát, ami majd csak közvetve elégíti ki szükségleteit. Ez pedig az eszköznek a céllal szembeni fölényét bizonyítja, mert az ember a konkrét cél elérése vagy elhibázása után is megtartja az eszközt (szerszámot), amellyel a következő, mind újabb más jellegű célokat is elérheti és eléri, ezért hát a cél változó, az eszköz pedig állandó. A harmadik teoretikus meg ugyanazzal a hívvel hangsúlyozza, hogy az ember mindazok után, amit éppen leírtunk, sem vált volna emberré, ha a döntő pillanatban a munkaeszköz mint jel nem vált volna pszichikai eszközzé, amelyből azután kifejlődhettek az úgynevezett magasabb pszichikai funkciók és funkcionális pszichikai szervek, megteremtve az alapfeltételt annak, hogy megjelenjen a nyelv, a beszéd, a gondolkodás, így tehát a munka céltudatossága. A negyedik teoretikus szerint a döntő mozzanatot abban kell látnunk, hogy meghatározott cél elérése érdekében az egyik ember ráveszi a másikat az egybehangolt tevékenységre, azaz a determináns — a munka társadalmi volta, mert ha az ember munkája az emberi világ születésének történelmi pillanataiban más módon lett volna, pél-

dául elszigetelten egyéni vagy pedig csoport, esetleg kollektív munka, nem pedig társadalmi munka, a munka többi tényezője önmaga sohasem vezetett volna az ember létrejöttéhez.

Mivel ez az érvelés előtérbe helyezi az emberek egymás közti viszonyát, ez pedig érintkezés, azaz másféle emberi tevékenység, nem pedig munka, felvetődik a kérdés: elegendő okunk van-e rá, hogy az ember társadalmi létének és a kultúrának a meghatározását csakis a munkában keressük, nem pedig a többi emberi tevékenységben is, vagy hogy éppen ezek egyikében keressük, vagy metán ezt a meghatározást másutt is kutatni kell, nemcsak az emberi tevékenységekben.

Ismeretes, hogy Marx esetről esetre egyenként kiemelte hol az egyik, hol a másik mozzanat rendkívüli jelentőségét, azaz többé-kevésbé a munka összes felsorolt mozzanatait, amelyek lehetővé tették az ember létrejöttét. Ugyanakkor azonban éppúgy kidomborította a munkán kívüli dolgok sokaságának döntő jelentőségét az ember társadalmi létének meghatározásában. Emlékeztetni kell Marx sejtelmére, de nagy igazságot magában rejtő szavaira: „Senki, még a jövő zenésze sem élhet jövőbeni termékeken, tehát olyan használati értékeken sem, amelyeknek termelése még nem kész, és akárcsak a föld színpadán való megjelenésének az első napján, az embernek most is mindennap fogyasztania kell, mielőtt és miközben termel.”¹³

Ez a megállapítás nemcsak arra utal, hogy a munkát megelőzik és vele egyidejűleg folynak másfajta emberi tevékenységek is, mint amilyen a megismerés, az értéktételezés, az érintkezés, amelyekből azután a felelősség, az alternatív magatartás ered, hanem arra is, hogy vannak egyéb előzmények és dolgok is, amelyek a munkát meghatározzák, és pedig az ember akarata, képessége és szükségletei. De ez még nem minden. Amikor munkába fog, az ember akaratlanul is seregnyi párhuzamos és mellékfolyamatot indít el, amelyek nemcsak módosítják a munka céljának megvalósítását, hanem az ember akarata ellenére hoznak létre „termékeket”, gyakran pedig döntő módon befolyásolják az ember társadalmi létét, s természetesen a kultúrát is.

E nehézségek a társadalmi lét és a kultúra meghatározásában kicsit sem lebecsülendők. A legnagyobb akadálynak azonban az mutatkozik, hogy a munka alapján véve statikus fogalom. Igaz, a munka folyamata állandóan kiterjeszti és gazdagítja az emberi objektíváció világát, a munka alkotó jellege pedig biztosítja az előrehaladást és fejlődést. Ez a fejlődés azonban csak lineáris, evolúciós, kvantitatív, akár az adottságok között, akár pedig a végtelenre vonatkoztatva fogjuk fel — idézzük csak fel emlékezetünkben az úgynevezett rossz végtelent. A munka szerkezetében semmi sincs, ami meghatározott törvényszerűség révén forradalmat vinne be ebbe a lineáris fejlődési folyamatba. Marx *A tőkében* a

¹³ Marx: *A tőke*, I. kötet, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1978., 160—161. o.

munka elemzéséből indult ki, nem véletlen azonban, hogy a társadalom forradalmi átalakulását és annak törvényszerűségeit csak amikor vehette be fejtegetéseibe, amikor megmagyarázta az emberi világ totalitásának többi kategóriáját és fogalmát is.

Meg kell tehát vizsgálni, mire jutott a marxista gondolkodók másik csoportja a kultúra meghatározásában.

(Folytatjuk)