

---

# KÉRDÉSEK ÉS VÁLASZOK

---

## MARXIZMUS ÉS KULTÚRA (II.)\*

MAJOR NÁNDOR

4.

A marxista gondolkodók másik csoportja szintén az objektiváció elméletéből kiindulva igyekszik meghatározni a kultúrát, de a hangsúlyt nem a munkára helyezi, hanem arra a mozzanatra, amikor az ember elvált az elsődleges természettől. Az ember egy meghatározott történelmi pillanatban megszűnt kizárólag biológiailag halmozni saját nemének tapasztalatait és biztosítani fejlődését a tapasztalatok átöröklésével, és pedig teste bizonyos szerveinek megfelelő átalakulása révén, mint ahogyan az az állatvilág valamennyi fajának esetében végbemegy. Ehelyett saját nemének tapasztalatait alkotó tárgyi tevékenységével a külvilágban halmozza, az emberi nem előrehaladását pedig az objektiváció humanizált világának egyéni elsajátításával teszi lehetővé ugyanazon tárgyi tevékenységgel a funkcionális pszichikai szervek segítségével — ez az ember születésének döntő pillanata. Ezzel gyakorlatilag befejeződött az ember kizárólagosan biológiai fejlődése, s azóta, abban a mivoltában, ahogyan létrejött, csak is abban a világban létezhet, amelyet önmaga teremtett és teremt, nem pedig az őállapotú, az emberi tevékenységgel nem bolygatott érintetlen természetben. Ebből a szempontból, azaz a konkrét társadalmon kívüli, az érintetlen természettel és állatvilággal szembeállított absztrakt ember szempontjából mindaz, amit létrehozott és létrehoz — valójában művelés és kultúra. Ennek a megközelítési módnak a jegyében indokoltnak látszik az a monista felfogás, hogy a kultúra az emberi világ meghatározó kategóriája. A társadalom és a történelem ugyan jelen van, de mindkettő háttérbe szorul, elfedi őket a kultúra, s csak általa nyernek értelmet.

„A kultúra az az ontologikus közeg, amelyben az ember él: a humanizált természet, a társadalmi viszonyok rendszere és sajátosan humanizált

\* Folytatás a decemberi számunkból.

emberi szubjektumok világa.”<sup>14</sup> Így hangzik az egyik definíció, amely a kultúrát kiegészíti az emberi világ összességével. A szóban forgó teoretikus továbbá konkretizálja, hogy a kultúrát a következő dolgok képezik: először, a tárgyi kultúra, amelyet a szó legtágabb értelmében vett technikaként értelmez; másodsor, a társadalmi kultúra, amelyet az objektívált viszonyok rendszere alkot, harmadszor, az emberi kultúra, az embernek mint szubjektumnak a struktúrája értelmében. Az első és második meghatározás az objektív, a harmadik pedig a szubjektív kultúrára vonatkozik. Mindehhez hozzáfűzi, hogy a kultúrának ezt a hármas tagolását hasonlóképpen értelmezi, mint ahogyan Marx „az ember szerves teste”, „az ember társadalmi teste” és „az ember szerves teste” fogalmakat használta.

Valóban úgy van-e, hogy éppen a kultúra az a mindent átfogó, mindenre kiterjedő kategória, amely kiegészíthető az emberi világ összességével? Egyedüli meghatározója-e az ember társadalmi létének? Egyáltalán lehetséges-e, hogy az emberi világ összességéként értelmezett kultúra tágabb fogalom a társadalomnál? Ha ugyanis a társadalmat a viszonyok összességéként pusztán „társadalmi kultúrának” tekintjük, akkor kétségtelen, hogy a társadalom benne rejlik a kultúrában. A társadalmat a társadalmi viszonyok képezik, egyúttal azonban azok az intézmények is, amelyek révén ezek a viszonyok kialakulnak, továbbá az emberek is, akik ezeket a viszonyokat kiépitik. Nemde az történt, hogy teoretikusunk sémájában a társadalom fogalma mesterségesen és megengedhetetlenül a társadalmi viszonyokra szűkült le, a társadalom fogalmából pedig kikeresztődött az ember mint e viszonyok szubjektuma, kimaradtak a termelési eszközök (más szóval a humanizált természet) jóllehet a társadalmi viszonyok éppen a termelési eszközök viszonylatában jönnek létre. Nemde társadalmilag termeljük mindezt a „tárgyi kultúrát”, nemde társadalmilag megy végbe az ember önmegvalósulása? Nemde voltaképpen a társadalom képezi az emberi világ összességét, amelynek keretében aztán létrejön a kultúra? Nemde a történelem folyamán dinamikusan kiteljesedő társadalom az emberi világ átfogó kategóriája? Egyelőre mellőzve azt, hogy a társadalom miképpen lehet az emberi világ mindenre kiterjedő kategóriája, nehezen képzelhetjük el azt, hogy bárki is marxistának tarthatja magát, ha nem veti fel a felsorolt kérdéseket.

Egyesek azok közül a gondolkodók közül, akik az említett feltevésekből indulnak ki, szintén hasonló kérdéseket tesznek fel maguknak. Ezért néhányan azzal próbálkoznak, hogy az emberi világ, az emberi lét meghatározó tényezőinek kérdését új kategóriák és fogalmak bevezetésével oldják meg. Megkísérlik, hogy a társadalom kategóriáját ugyanarra a síkra hozzák, amelyre a kultúrát helyezték, majd pedig az emberi világ kérdését a kultúra és a társadalom dichodom felosztásával próbálják

<sup>14</sup> Ágh Attila: Humanizmus és kultúra, *Kritika*, Budapest, 1966/9.

megoldani. Ehhez a felosztáshoz az emberi világ szerkezetének elemzésével jutnak el, ami a társadalomhoz vezet el őket, valamint az emberi világ funkcionálásának elemzésével, ami viszont a kultúrához vezet. Ezzel azonban csak azt érték el, hogy párhuzamba állították a társadalmat a kultúrával, azaz a legjobb esetben csak kölcsönhatásukat mutatták ki. Ez azt jelenti, hogy a kultúra továbbra is a társadalmon kívül van. Azzal a céllal, hogy a kultúra fogalmát olyképpen határozzák meg, hogy az szűkebb legyen a társadalom fogalmánál és magában foglalja a kultúra beletartozását a társadalomba, olyan kategóriák és fogalmak után kutatnak, amelyek a „kultúra szervező tényezői” lehetnének.

Ezek a kísérletek ugyan jelentős új felismerésekhez vezettek, ez ideig azonban nem jártak kellő eredménnyel. Nem időzünk el még a legjelentősebb próbálkozások ismertetésénél sem, hanem csak példaként megemlítjük, hogy a kultúra szűkebb meghatározása érdekében az egyik teoretikus a szabadság fogalmát vezeti be, a másik a használati értékek fogalmát, a harmadik pedig a magánvaló-létet és magánvaló-értéket.

A szabadság fogalmából kiinduló teoretikus végső fokon az egész emberi világot, az összes dolgokat és folyamatokat — attól függően, hogy azokat az ember tudatosan, vagy mint mondja, szabadon alkotta meg, vagy pedig a tudatos emberi tevékenység nélkül jöttek létre — a kultúra jelenségeire és a kultúrát nem képező jelenségekre osztja fel. Ezáltal arra a képtelen eredményre jut, hogy például, a család és az osztály nem tartozik a kultúrához, a házasság és a párt pedig igen.

A kultúra meghatározására irányuló összes kísérletek közül valamivel tovább időznénk azoknak a teoretikusoknak a felfogásánál — tekintettel jelentőségükre —, akik a kultúrát meghatározott aspektusnak, meghatározott mozzanatnak tekintik, amely minden dolog sajátja, és pedig olyképpen, hogy eközben nem ugyanarra az aspektusra, ugyanarra a mozzanatra gondolnak. Ez a megközelítési mód, mint látni fogjuk, azelőtt sem volt teljesen ismeretlen a marxizmusban, a hatvanas évek óta azonban egyre inkább elterjed. „A kultúra az emberi létezés általános módja, az emberi tevékenység módja, és e tevékenységek különböző termékeinek... tárgyasult eredménye, amely éppúgy magában foglalhatja a szociális rendszer működése szempontjából pozitív jelentőségű elemeket, mint a negatívokat.” Ezt írja ennek a szemléletmódnak egyik atyja, akinek a könyvéről az utóbbi évtizedben gyakran tesznek említést a kultúra marxista kutatóinak körében.<sup>15</sup>

Ugyanezt a vonalat követve egy másik teoretikus az öncélúságot mint a társadalmi lét kategóriáját és az öncélúságot mint érték kategóriát egymással keresztezve arra a megállapításra jut, hogy az emberi vi-

<sup>15</sup> E. Markarjan: *A marxista kultúraelmélet alapvonalai*, Budapest, 1971. 51. oldal.

lágót a kultúra, a gazdaság és a társadalom határozza meg.<sup>16</sup> Majd kifejti, hogy a kultúra olyan kategória, amely az egyéniség és a nembeliség viszonyát fejezi ki (a társadalmi viszonyok összességének értelmében), a gazdaság mint kategória pedig az egyén és a természet viszonyát jelenti, a társadalom meg az ember és ember közötti szűkebb értelemben vett viszonyt.

Emlékeztetve Marx ismert tételére, miszerint „az ember minden species mértéke szerint tud termelni és mindenütt az inherens mértéket tudja a tárgyra alkalmazni; az ember ezért a szépség törvénye szerint is alakít”,<sup>17</sup> teoretikusunk azt az álláspontot képviseli, hogy az emberi objektívációkban mindig is elválaszthatatlanul jelen van a „tárgyhoz való inherencia” és a „szépség törvénye szerint” mozzanata, ezért valamennyi tárgy minden pillanatban átélhető két funkciójának egyike szempontjából. Ennek értelmét Lukács György Régi és új kultúra című, 1919-ben írt híres esszéjéből vett idézettel világítja meg: „Röviden összefoglalva: a kultúra fogalma (ellentétben a civilizációéval, magába zárja mindazokat az értékes termékeket és tevékenységeket, amelyek a közvetlen életfenntartás szempontjából nélkülözhetők. Például: egy ház külső és belső szépsége a kultúra fogalma alá tartozik, ellentétben szilárdságával, fűthetőségével stb.”<sup>18</sup>

A harmadik szerző, aki szintén úgy gondolja, hogy a kultúra minden objektíváció meghatározott aspektusa, azt állítja, hogy az objektívációnak ugyanazon három szférája létezik, amelyeket már ismertettünk, az emberi világot pedig a társadalom és a kultúra dichodómiájával határozza meg. „A társadalom tehát — írja ez a szerző — az ember és az ember viszonya, amelyet objektíváció közvetít, a kultúra viszont az ember és az objektíváció viszonya, mely az ember és ember viszonyát közvetíti.”

Hogy jobban megértsük mindazoknak a szerzőknek a gondolkodásmódját, akik a kultúrát különböző folyamatok és dolgok meghatározott vonatkozásának vagy mozzanatának tekintik, itt idézzük a szóban forgó szerző egy hosszabb, de igen jellegzetes érvelését.

„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 vele. Van egy kulturális oldala például az anyagi termelésnek, a politikai és közösségi cselekvésnek is, mégsem minősíthetők ugyanolyan kulturális tevékenységnek, mint akár a termeléshez szűkebbes objektívációk elsajátítása vagy egy politikai könyv olvasása...

<sup>16</sup> Lásd Bujdosó Dezső: A kultúrafogalom elméleteihez c. esszéjét, megjelent *A kultúra fogalmáról* c. könyvben, Budapest, 1980.

<sup>17</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1969, 50. oldal.

<sup>18</sup> Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1971, 30. oldal.

Nem közvetlenül kulturális tevékenység tehát az anyagi javak termelése és fogyasztása . . . 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 objektívációknak a létrehozása maga a kultúra (mert e tevékenységekben megszűnik a közvetettség), hanem a termelés, a cselekvés módja, vagyis az objektívációhoz való viszony, pontosabban: az egyes objektívációk létrehozatala, elsajátítása és használata közben az össz-objektívációhoz való viszony.”<sup>10</sup>

Mint láthatjuk, kétféle kísérlet van a kultúra fogalmának leszűkítésére: vagy azt teszik, hogy magukat a dolgokat és folyamatokat a kultúra és nem-kultúra körébe sorolják, vagy pedig minden dolog és folyamat meghatározott vonatkozását kultúrának tekintik. Ezáltal bizonyos értelemben oda jutnánk, hogy valamennyi dolog és valamennyi folyamat a társadalmat képezi, s csak egy részük a kultúrát. Az arra irányuló kísérleteket, hogy a dolgokat kulturálisra és nem-kulturálisra osszák fel, helyteleneknek tekintjük, mert egyetlenegy folyamat, így hát annak produktuma sem képezi a kultúrát tiszta vagy póre formájában. A kultúra nem jelenik meg ilyen formában.

Úgy véljük, hogy az összes objektívációk (amelyeket az emberek ugyan az adott társadalmakban hoztak létre, jelentős részük azonban hozzáférhető azok számára is, akik az időben és térben eltérő társadalmakban élnek és tevékenykednek) a kultúra hordozói, mert egyik vonatkozásuk, és pedig az, hogy általuk kifejezésre jut az emberek viszonya a nembelihez, a kultúra tényezői közé sorolja őket. Nem minden objektíváció egész lényében kultúra, hanem csak egy meghatározott mozzanata alapján. Másfelől a kultúrát nemcsak ez a mozzanat képezi, mert reálisan egyetlenegy dolog egyetlenegy mozzanata sem önállósulhat. Bármely dolog valamennyi mozzanatának éppen az ad értelmet, hogy meghatározott dolog mozzanata. Nem mondhatnánk, hogy a kultúrát az embereknek a nembelihez való viszonyát kifejező minden objektívációjának meghatározott mozzanata képezi, hanem a kultúrát minden objektíváció azzal a mozzanatával és amiatt a mozzanata miatt képezi, amelyben és amely miatt kifejezésre jut benne az emberek viszonya a nembelihez.

A kultúra marxista értelmezése szempontjából elfogadhatatlannak tartjuk azt, hogy bizonyos sajátságokat, vonatkozásokat, mozzanatokot elválasszanak a kultúra tényezőit képező tárgyaktól, folyamatoktól, vagy pedig az embertől, amelyhez azok tartoznak. Egyes marxista gondolkodók azonban — mint láthatuk — éppen ebbe a hibába esnek. Nem állítható az, hogy az épület nem tartozik a kultúrához, hanem csak az épülettől elvonatkoztatott külső és belső szépség. Ha a kultúrának csak

<sup>10</sup> Vitányi Iván: Kultúra, művelődés, közművelődés, *Magyar Filozófiai Szemle*, Budapest, 1975/5—6.

az ember szellemi életét, a széphez vagy pedig a nembelihez való viszonyát tekintjük, ha a kultúra csak a tudat tartalma, akkor ez elkerülhetetlenül maga után vonja azt, hogy megmaradjon a civilizáció fogalma azokra a tárgyakra és folyamatokra vonatkoztatva, amelyekből kultúráként elválasztottuk „mozzanatukat”. Ebben az esetben óhatatlanul továbbra is megmarad az anyagi és szellemi kultúra dualizmusa. Hasonlóképpen elévülnek a kultúra meghatározásának korábbi eszközei; így például e vonatkozásban a szép fogalma is elavulttá válik; egy szép sziget lehet ugyan esztétikai jelenség (a régebbi szemlélet szerint mindaz, ami esztétikai tárgy, egyúttal kultúrának minősül), ha azonban ez a sziget az embertől érintetlen, jelenlegi felfogásunk alapján nem tartozik a kultúrához, mert kultúrának az objektiváció vonatkozását vagy mozzanatát tekintjük, a szűz sziget pedig nem emberi objektiváció.

Ha az épületet megfosztjuk esztétikai mozzanatától, hasznossági mozzanatától, gazdasági mozzanatától, akkor az, ami belőle megmarad, többé nem épület, hanem kő- vagy téglahalmaz. Ezért úgy gondoljuk, hogy maga az épület tartozik a kultúrához, és pedig kulturális mozzanata miatt, mint ahogy a kőbalta is a kultúrához tartozik, még abban az esetben is, ha nincs külső és belső szépsége.

Véleményünk szerint minden objektiváció kultúra annak a mozzanatának alapján, amelyben kifejezésre jut az emberek viszonya a nembelihez. De majd csak a jövőbeni kutatások teszik lehetővé ennek a meghatározásnak további konkretizálását. Ezt a konkretizálást ki kell terjeszteni a társadalmi tudatformákra vagyis az emberi objektiváció magasabb szféráira is, így a tudományra, a művészetre, az erkölcsre, amelyek a közvetlen nembeli tevékenység szférái. Felvetődik a kérdés: ha valamennyi tárgy és folyamat (mint objektiváció) a kultúrához tartozik, annak a mozzanatának alapján, amelyben kifejezésre jut a nembelihez való viszony, vajon nem képez-e netán „bizta” formájú kultúrát az, amit közvetlen nembeli tevékenységnek nevezünk? Miből áll e nembeli tevékenység „közvetlensége”?

A társadalmi tudatformák csak a történelmi fejlődés folyamán váltak ki a többi emberi tevékenységből és a hétköznapi szférájából, s nyertek viszonylagos önállóságot; a társadalmi tudat mindig is történelmi formában nyilvánul meg. A hétköznapi élet szférájában, amelyből a társadalmi folyamatok kiemelték az emberi objektiváció magasabb szféráit, az emberi tevékenységek mindmáig szétválaszthatatlanul egybeforrt formában tartalmazzák mindazokat a mozzanatokat, amelyek más mozzanatok rovására történő fejlődése ezekből a tevékenységekből és eredményeikből kiemeli és önállósítja a társadalmi tudatformákat.

A köznapi élet nem ismeri az elmélet és a gyakorlat dualizmusát; benne nem válik el egymástól a munka és a tudás, a munka és a művészet, a munka és a politika, a munka és az erkölcs, benne a munkafolyamatok és -termékek embrionális formában mindig tartalmazzák mindezeket a

mozzanatok, mint saját aspektusukat. A történelmi fejlődés folyamán meghatározott objektivációs formák alkalmasabbnak bizonyultak arra, hogy az egyik vagy másik vonatkozásnak, például az ismerethalmozás vagy a művészi kifejezés aspektusának a hordozói legyenek. Az egyik vagy másik aspektus felfokozása (törvényszerűségeinek megismerése közvetetében) meghatározott folyamatokban és produktumaikban ahhoz vezetett, hogy az egyes aspektusok nemcsak egyre inkább a többi aspektus fölé kerekedtek, hanem mint mellőzhetőket fokozatosan elfedték és „kirekesztették” a többi aspektust, sőt magukat a folyamatokat és dolgokat is, amelyekhez tartoznak.

Ez az útja az úgynevezett magasabb szférák kiválásának a hétköznapi világ szférájából. Ezek a magasabb szférák csak annyiban képeznek „közvetlen” nembeli tevékenységet, amennyiben egy objektiváció meghatározott aspektusa igen erőteljesen kifejezi azoknak a tartalmaknak a nembeliséghez való viszonyát, amelyeket egyik vagy másik társadalmi tudatforma megnyilvánulásának tekintünk.

Ugyanebből az okból sem a tudomány, sem a kultúra, sem az erkölcs nem „tisztá” formájú kultúra. Mindezek sohasem jelentkeznek tisztán szellemi szféraként, hanem „materializálódnak”, hangként nyilvánulnak meg, mint jelek az agyagtáblán vagy a könyvben, az épületen, a tetteben vagy határozatban öltének testet. Minden könyv mint objektiváció különféle aspektusai közül némelyikkel igen hathatósan, némelyikkel viszont jelentéktelen mértékben fejezi ki viszonyát a nembelihez, s ez alól nem kivétel művészi aspektusa sem. A kultúrához tartozik a könyv azokkal a mozzanataival, amelyekkel kifejezi a nembelihez való viszonyát, és pedig nemcsak a művészeti aspektus, hanem a benne található többi aspektus révén is.

Mégis mondhatni, hogy a kultúrát elkülönült területnek és szellemi szférának tekintő polgári szemléletben meghatározott ésszerű mag és megokoltság rejlik, és pedig annyiban, hogy azokban az esetekben, amikor a tudományos és művészeti tartalmak mint egy objektiváció döntő vonatkozásai igen erőteljesen fejezik ki a nembeliségét, a „dolgok” lényege éppen ez a vonatkozás lesz, amelyhez viszonyítva ennek az aspektusnak a hordozója, illetve az objektiváció materializálódott formája másodlagossá, sőt, véletlenszerűvé válik. A tudományos tartalom lesz fontos, nem pedig az, ami hordozóként az értéket „tartósítja”. Ezenkívül a történelmi mozgás nem szünteti meg az emberi megnyilatkozás magasabb formáit, s az ember fizikai és intellektuális funkcióinak egységét sem s a magasabb szféráknak a hétköznapi valóság szférájába való visszahelyezésével nem hozza ismét létre, hanem új történelmi formákat hoz magával azok egybekapcsolására. Amíg ez végbe nem megy, az elkülönült szektorokat képező magasabb formák a kultúrára vonatkoztatva sajátos jellegzetességet mutatnak, amelyek a nembelihez való viszony hatásfokából és e hatásfok elérésének módjából erednek.

## II.

## A TÁRSADALMI TOTALITÁS

## 1.

Az ember létrejöttének folyamatában egyetlenegy mozzanat sem lehet az ember társadalmi létének időn kívüli determinánsa. Egyike ez azoknak a fontos tanulságoknak, amelyeket Marx ránk hagyott. Tehát a munka sem. Ha ugyanis ilyen időn kívüli meghatározó után kutatnánk, miért ne keresnénk azt — nem a munka elemei, hanem az ember első történelmi tettei között. Érveink mindenképpen meggyőzőbbek lennének. Mi több, mint ismeretes, Marx meghatározta az ember első három történelmi tettet. Megállapította, hogy az ember első történelmi tette az anyagi élet termelése, a második az, hogy a szükségletek kielégítése új szükségletekhez vezetett, a harmadik pedig az, hogy saját életét kezdte napoként újra megtermelni. Felvetődik a kérdés: honnan van az, hogy azok a gondolkodók, akik fáradhatatlanul keresik a társadalmi lét üdvözítő formuláját, közvetve pedig a kultúra determinánsát, szem elől tévesztették az ily módon felkínált megoldást. A magyarázat abban rejlik, hogy Marx ugyanakkor arra figyelmeztetett, hogy a társadalmi tevékenységnek ezt a három oldalát, amelyek „az első emberek óta egymás mellett léteztek is... még ma is érvényesülnek”, „nem három különböző fokozatként kell felfogni”, tehát nem három hierarchikus szintként, hanem egy egységes egész elválaszthatatlan mozzanataiként.

Marx az idézett helyen valójában két központi kategóriát vezetett be: a társadalmi totalitást és az élet termelését.

Arra figyelmeztetett, hogy az ember történelmi létrejöttét a folyamat teljességében kell áttekinteni, s szembehelyezkedett az esetleges ködösítéssel, ami akkor következne be, ha az egészről kiválasztanánk és kiemelnénk az egyes részeket vagy mozzanatokot. Az élet termelése mint az emberi összetevékenységet egybefogó kategória voltaképpen az ember mint totalitás társadalmi létének újratermelése az adott társadalmakban, amelyek az emberi világ történelmi megjelenési formái. A konkrét társadalmak folyamatos újratermelésével újratermelődik olyasmis is, ami azokat túlhaladja, ez pedig a társadalmiság, amely túlmutat ezen vagy azon a társadalmon, mert valamennyi társadalmi totalitásban minden folyamat szubjektumainak örökös tulajdonsága.

Ezzel bevezetjük a harmadik kategóriát, és pedig a társadalmi totalitásban ügyködő szubjektumokat. Tevékenységük nemcsak a társadalom fejlődésének, hanem a fejlődés forradalmasításának emelőit is mozgatja, s ennek velejárója a társadalmi formációk váltakozása és a kulturális forradalom. Ezekben a társadalmi formációkban, amelyek megjelenési formái a konkrét társadalmak, a társadalmi totalitás szintjén kialakul az em-



berek életmódja, és pedig attól függően, hogyan megy végbe az emberek életének termelése. Természetes, hogy ezek a kategóriák és fogalmak magukban foglalják az anyagi javak termelési módjának és a termelési viszonyoknak a fogalmait is.

Az élet termelése átfogja a társadalmilag formált összes emberi tevékenységeket, s közöttük a munkának mint az ember alapvető tevékenységének természetesen elsődleges szerepe van. Hosszú tartalmú mozgásokban az anyagi termelés végső fokon meghatározza a kölcsönös függőségi viszonyokat az emberi tevékenységekben, közvetlenül azonban nem determinálja azokat, ezért nem egyedüli determinánsa a társadalmi létnek, ha azt a létet az adott társadalom keretében vizsgáljuk. Az élet termelésének folyamatában létrejönnek azok, a társadalmi szempontból mindig lényegi életmozzanatok, amelyek közvetlenül nem a munka, hanem a többi emberi tevékenység eredői. „Maga az ember a bázisa az ember anyagi termelésének, mint minden másnak, amit végez — írja Marx. — Minden körülmény tehát, amely érinti az embert, a termelés szubjektumát, többé-kevésbé módosítja az összes funkcióit és tevékenységeit, tehát az anyagi gazdagság, az áruk létrehozójaként végzett funkcióit és tevékenységeit is. Ebben a tekintetben valójában is ki lehet mutatni, hogy az összes emberi viszonyok és funkciók, bárhogy és bármiben jelentkeznek is, befolyásolják az anyagi termelést és többé-kevésbé meghatározó módon hatnak rá.”<sup>21</sup>

A történelmi tapasztalat azt mutatja, hogy az emberek számára gyakran fontosabb saját társadalmiságuk újratermelése, a meglévő társadalmisági forma megóvása vagy megváltoztatása, mintsem az anyagi termelés, s azt emiatt gyakran elhanyagolják, minek folytán visszafejlődik. Nyilvánvaló, hogy ez megbosszulja magát, mert korlátozza a fejlődést, tény azonban, hogy az úgynevezett keleti társadalmakban az élet újratermelése során nemrég még előbbre való volt az embereknek a szellemi élet meghatározott szerkezete iránti ragaszkodása, mintsem a gyorsabb ütemű fejlődés és a termelés növelése iránti szükséglete. Ez a magyarázata annak, hogy ezekben a társadalmakban, az európai társadalmakkal ellentétben, nem forradalmasították a termelési módot a gépi munka alapján, jóllehet ezek az emberek az európaiaknál előbb felfedezték a gépeket és hatékonyságukat a munka termelőerejének fokozásában. Az ősközösségi társadalmakban gyakran még a társadalmisított biológiai mozzanatok is meghatározták a társadalmi létet. Mint ismeretes, Lenin azt a nézetet képviselte, hogy bizonyos történelmi körülmények között az emberi tevékenység politikai szférája nyomatékosabban meghatározza a társadalmi létet, mint a társadalmi termelés szférája. Nyilvánvaló, hogy Lenin ezzel méltatlanul kódásra készítette a vulgáris gazdasági determinizmus képviselőit.

Következésképpen a tudat is jelentős tényező a társadalmi lét meghatározásában, s ezt Marx is vallotta abban a nevezetes megállapításában, hogy a forradalmi tudat is (akárcsak a más jellegű tudat) „anyagi erővé

<sup>21</sup> *Marx és Engels Művei*, XXVI. — 1. kötet, 253. oldal.

válík”, mihelyt a tömegek magukévá teszik és a közvetlen gyakorlatban életre keltik azokat.

Mіндеbből az következik, hogy sajátos módon a kultúra is a társadalmi lét egyik meghatározó tényezője. Egyrészt úgy hat, mint a munkamegosztással kivált tudomány és művészet szektora, másrészt pedig úgy, mint az emberi összetevékenység valamennyi objektívációjának meghatározott mozzanata. Ez azt jelenti, hogy olyan mértékben, amilyenben a politikai szféra meghatározó tényező, ennek keretében minden politikai tettben, például az osztályharc formáiban, jelen van a kultúra mozzanata is, s amint azt elhanyagolják, feszültség áll be a politikai tetten, sőt a politikai szférán belül is. Úgyszintén az anyagi termelés minden objektívációjában is jelen van a kultúra mozzanata, amely a társadalmi létre vonatkoztatva az anyagi termelés belső tényezőjeként hat.

Az a körülmény, hogy a társadalmi létet a társadalmi totalitás kölcsönösen összefüggő folyamatainak egymás közötti konkrét ráhatása határozza meg, valójában a munkamegosztás következménye, amely oda vezetett, hogy aránylag önállósultak az emberek társadalmi tevékenységének bizonyos szférái, és sajátos törvényszerűségeik alapján viszonylag függetlenné vált kiteljesedésük, valamint egyenetlenül fejlődnek ezek a tevékenységek, ami főleg az élet termelése egész szerkezetének forradalmi átalakulásakor mutatkozik meg. Mindez szoros kapcsolatban áll az ember társadalmi tevékenységének alternatív jellegével, ami az ember szabadságában és a társadalmi lét dinamikus meghatározásában nyilvánul meg.

## 2.

A társadalom, így hát a kultúra forradalmi átalakulása nem egyetlenegy történelmi tett révén megy végbe, hanem huzamosabb folyamatban. Az első polgári forradalmakat nagyszabású kulturális forradalmak előzték meg, valamint az, hogy a polgárság az uralkodó feudális társadalmi viszonyok között, a munkaeszközök és a munka (ipari forradalmat megelőző) forradalmasítása alapján meghódította az anyagi kulcspozíciókat. Ennek támpontjáról hajtották végre a politikai forradalmat és vették át a hatalmat, s csak ezután, az úgynevezett eredeti felhalmozás folyamatában jöttek létre a munkaeszközök fejlesztésének feltételei, azaz vált lehetővé a munka mechanizálása a gépipar segítségével (a tulajdonképpeni ipari forradalom) ami megfelelt a tökéletes termelési módnak. Csak ekkor fejlesztették ki azokat a termelési viszonyokat, amelyek között a munkásosztály tömegei a jól ismert helyzetbe kerültek, ekkor fejlesztették ki a képviselői demokrácián alapuló polgári hatalmi formákat.

Már ebből is látható, hogy ezáltal a munka, a közgazdaság, a politika területén létrejött összes objektíváció meghatározott aspektusaként fel fogott kultúra is gyökeres változásokon ment át az ugyanezen területen

feudális módszerekkel kialakított viszonyokhoz képest. Emellett a tőke logikája átalakította a munkamegosztással önálló szférává vált kultúrát is. Sok marxista gondolkodó<sup>22</sup> rámutatott arra, hogy a burzsoá kulturális forradalom haladást hozott magával, mikor a művészetet felszabadította az egyház és a főúri udvarok uralma alól, s a művészetek piacának létrehozásával új lehetőségeket teremtett, de arra is, hogy a piac és a burzsoá állam politikája következtében, amelyet az újonnan létesített nemzeti kulturális intézmények útján folytatott, sorra mentek tönkre a művészek és az egyes művészeti ágakon belül egész műfajok.

A burzsoázia, a kultúra új uralkodó történelmi szubjektuma, a művészetek révén önmaga számára magas kultúrát, a kizsákmányolt osztályoknak pedig tömegkultúrát kezdett létrehozni. A kultúra új történelmi szubjektuma ugyanebben az irányban szabta meg a művészi alkotás szabadságának új kereteit, s a művészeket proletár-értelmiségékké, a „tudat iparának” ártermelőivé változtatta, bérvizonyban vagy tisztviselői helyzetben tartva őket.

A későbbi polgári forradalmak nem követték ugyanezt az utat. Egyes társadalmakban — amelyek a nemzetközi együttműködés révén, a feudalizmus körülményei között, átvették a tőkés termelési módnak megfelelő termelészközöket — a polgári politikai forradalom vereséget szenvedett, majd ennek ellenére a burzsoázia forradalmasította a termelést és a közgazdasági szférát, nem szüntette meg gyökeresen a feudális termelési módot, a megosztott feudokapitalista politikai hatalmat pedig a szocialista forradalom döntötte meg.

Ebben a tömör vázlatban megpróbáltunk rámutatni az egyenetlen fejlődésre, a forradalmi folyamat hosszú tartamára, a kultúra helyére a forradalmi változásokban, arra, hogy az adott történelmi körülmények között a társadalmi lét meghatározásában hol az egyik, hol a másik komplexum kerül túlsúlyba, valamint arra, hogy az egyenetlen fejlődés miatt a társadalmi totalitás keretében belső feszültség és ellentmondás van az egyes szférák között. Ezek a folyamatok összességükben az életmódnak, az élet termelésének, s persze, a kultúrának a forradalmasításához vezetnek.

Ugyanez az egyenetlenség észlelhető a szocialista forradalmakban is, a szükségszerű sajátágokkal együtt. Ezeket is rendszerint kulturális forradalom vezeti be, amelyben teljesen megváltozik az embermilliók tudata. Ez a kulturális forradalom különösen az úgynevezett forradalmi helyzetben, valamint abban a folyamatban lendületes, amikor a proletariátus meghódítja a politikai hatalmat. Jellemző azonban, hogy a kulturális forradalomnak ebben a szakaszában jelentősebb szerepet játszik az a kultúra, amely az új politikai és gazdasági viszonyok kiépítésében valameny-

<sup>22</sup> Lásd Karel Taige: *Vášar umetnosti* (A művészet vására), Mladost, Belgrád, 1977, 1—77. oldal.

nyi objektiváció mozzanatát képezi, mint az a kultúra, amely az emberi tevékenység elkülönült szférája.

Elég, ha elolvassuk a Jugoszláv Kommunista Párt V. országos értekezletének és az összes tartományi szervezetek megelőző értekezleteinek dokumentumait, valamint a pártaktivisták elméleti írásait a harmincas évek második feléből, hogy felfogjuk, milyen kulturális és intellektuális erőfeszítést tettek a társadalmi mozgások elemzésére, ami aztán az eljövendő szocialista forradalom egész stratégiájának alapját képezte, úgyszintén az összes akkori tartományok jövőbeli helyzetének kimunkálására, azok között a körülmények között, amikor az uralkodó burzsoázia az igazán forradalmi válságban semmilyen megoldást sem tudott felkínálni. Ellenkezőleg, a burzsoázia egy része, természetesen deklaszálódva — mint az a későbbi években megmutatkozott — szintén ebben a szocialista forradalomban találta meg a társadalmi krízisből kivezető utat. Ez az értelmiségi potenciál magában a forradalomban rendkívül gyorsan megváltoztatta az emberek millióinak tudatát, felszabadította alkotóerőiket, s a királyságot felváltó köztársaság létrehozásával, a termelőeszközök államosításával, a politikai hatalom átvételével felkészítette őket a társadalom szociális átalakítására.

Pusztán erre, a megalapozottan elindított kulturális forradalomra támaszkodva, Tito 1940-ben, az V. országos értekezlet befejezésekor kijelenthette, hogy a Jugoszláv Kommunista Párt következő kongresszusát a szabad szocialista országban tartják. Így is lett.

Világméretekben a szociális forradalom politikai és gazdasági szférájában mindmáig csak itt-ott hozták létre annak feltételeit, hogy a proletariátus nevében való hatalomgyakorlást folyamatosan magának a proletariátusnak a hatalma váltsa fel, vagyis előbbrejusson a „szabad termelők társulása” kiépítésének folyamata. E folyamatok huzamosságára utal az a körülmény is, hogy még mindig nem tudatosodik eléggé széleskörűen annak szükségessége, hogy a termelőeszközöket és a technikát az ember új társadalmi helyzetének megfelelően kell forradalmasítani, mert enélkül nem lehet kiépíteni a kommunista társadalmat, valamint megalapozni az új társadalmi és termelési viszonyokat, no meg az ehhez a társadalomhoz szorosan hozzátartozó kultúrát sem.

### 3.

Akadnak azonban marxista gondolkodók, akik olykor figyelmeztetnek bennünket, hogy a totalitást úgy is lehet értelmezni, hogy semmi sem maradjon meg benne Marx forradalmi gondolatából. Ha ugyanis a totalitást csak számtalan gyakorlat összetett kölcsönhatásának tekintjük, bármilyen determináció nélkül — írja egyikük —, azaz, anélkül, hogy e gyakorlatok kimeneteléhez kapcsolnánk a célt, a társadalmi törekvést, a mozgás irányát, a polgári filozófia haladásfogalmának szintjén marad-

nánk, amely szerint csak a meglevő világon belül történhet mozgás és minden gyakorlat a meglevő világ mértékéhez igazodik. A kultúra e fel-fogás kereteiben történő értelmezésének helytelenségét az előbbi teoretikus az arra való utalással mutatja ki, hogy „minden társadalomnak külön szervezete, külön szerkezete van, s a szervezeti és szerkezeti elvekre úgy lehet tekinteni, hogy közvetlenül fűződnek bizonyos társadalmi célokhoz, olyan célokhoz, amelyekkel meghatározzuk a társadalmat, azokhoz, amelyek összes tapasztalatainkban egy különálló társadalmi osztály szabályai voltak.”<sup>23</sup>

Valóban, Marx forradalmi gondolatához semmi köze sem lenne annak az értelmezésnek, amely megengedi, hogy a társadalmi mozgás hosszú távon is minden irányban haladjon, nem pedig meghatározott irányban, az esetleges megtorpanások és visszakoázások ellenére. Az előbbi gondolkodó formálisan említi ugyan a társadalmi osztályokat, szavaiból nem világlik ki eléggé, hogy azok a társadalmi gyakorlat szubjektumai, ezért magyarázata azt a látszatot kelti, mintha az önállósult társadalom, a társadalom mint dolog törekedne azoknak a céloknak az elérésére, amelyek egyébként egy különálló társadalmi osztály „tulajdonát” képezik, miközben ez az osztály tétlen, vagy mi több, mozdulatlan. Elmarad az osztályharc fogalma, a szubjektumok harca annak a társadalmi totalitásnak a belső folyamataiban, amelynek törvényszerűsége éppenséggel meghatározza a társadalmi mozgásirányt, éspedig olyképpen, hogy se nem létezik valamiféle társadalmi önmozgás, amely célhoz vezetne bennünket, sem pedig bármely társadalmi szubjektum céljai nem érhetők el voluntarista nekirohanással. Dialektikus viszony van a társadalmi szubjektumok lehetséges aktivitásai és a társadalmi fejlődés törvényszerűségei között, amelyek a szubjektumok meghatározott történelmi gyakorlatából erednek.

Az tehát az igazság, hogy Marx nem az utópista-szocialista támpont-ról áll ki a kommunizmus építése mellett, hanem rámutat a meghatározott irányú társadalmi mozgás törvényszerűségeire. A törvényszerűségek azonban nem a magában való társadalomnak az inherens velejárója, a társadalomnak mint olyanak, hanem olyan lehetőségként jelentkeznek és valósulnak meg, amelyek a társadalmi szubjektumok történelmi gyakorlatából erednek, e gyakorlat során jönnek létre. Ennek értelmében a társadalmi totalitáson belül az élet termelését kísérő forradalmak olyan lehetőségek, amelyeket a társadalmi szubjektumok gyakorlata kínál fel, s nem jelentenek olyan szükségszerűséget, amely e szubjektumok történelmi gyakorlatán kívül van.

(Befejezése a következő számunkban)

<sup>23</sup> Lásd Raymond Williams: *Baza i nadgradnja u marksističkoj teoriji kulture* (Az alap és a felépítmény a marxista kultúraelméletben), *New Left Review*, 1973, 11–12. szám. Szerb nyelvű fordítása a *Kultura* folyóiratban, Belgrád, 1978.