Veress Károly

A nemzedékváltás szerepe a kultúrában



[Erdélyi Magyar Adatbank]

VERESS KÁROLY

A nemzedékváltás szerepe a kultúrában

Pro Philosophia – Polis
Kolozsvár, 1999

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Lektorálta Szigeti Attila



Megjelent
a Romániai Nyílt Társadalomért Alapítvány
(Fundația pentru o Societate Deschisă – România)
támogatásával

© Veress Károly

ISBN 973-99185-0-6
ISBN 973-9267-61-0

Felelős kiadó: Tonk Márton (Pro Philosophia Alapítvány)
Dávid Gyula (Polis Könyvkiadó)
Készült a Református Egyház Misztótfalusi Kis Miklós
Sajtóközpontjának nyomdájában
Felelős vezető: Tonk István

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Bevezetés

Könyvemben egy önálló témaként viszonylag ritkán kutatott, különleges problémakör vizsgálatára vállalkozom: a kultúra és a nemzedékek viszonyának tanulmányozására. A nemzedéki probléma és a nemzedékváltás jelenségével számos szakmunka foglalkozik, melyek közül néhányat e tanulmány megírásához is felhasználtam. Ezek azonban többnyire szociológiai, antropológiai, vagy az utóbb önálló tudományággá fejlődő ifjúságkutatási (juventológiai) nézőpontból tárgyalják ezeket a kérdéseket. Ezért egy külsődleges rálátásból úgy tűnhet mintha kimondottan egy társadalomtudományi problémával állnánk szemben.

Vállalkozásom fő célkitűzése abban a törekvésben rejlik, hogy filozófiai kérdésként közelítse meg és tárgyalja a nemzedéki problémát a kultúrában. Egy átgondolt filozófiai érvrendszer segítségével azt a hipotézist kísérlem meg alátámasztani, hogy a nemzedéki probléma és a nemzedékváltás jelenségköre, abban a formájában ahogyan manapság a kultúrában jelentkezik, mély, lényegi összefüggésben áll a modernitás korszakában kifejlődő európai kultúra időszerkezetével és működési mechanizmusaival.

Célkitűzésem megvalósításához többnyire a spekulatív filozófiai elgondolás elemző-értelmező útját választottam. Ez viszont nem jelenthette a problémakör szaktudományos vizsgálatainak kiiktatását. A kultúra kérdéskörére és a nemzedéki problémára vonatkozó szociológiai, antropológiai, szemiotikai, kommunikációelméleti vizsgálatok eredményeinek a felhasználása nélkül a filozófiai törekvésemet nem is tudtam volna megvalósítani. Vizsgálódásom a lényegesebb tematikai csomópontokban a szaktudományos és filozófiai megközelítések szembesítése következtében interdiszciplinárissá vált. Úgy vélem, hogy ez egyaránt összhangban van a személyes tudományos érdeklődésem irányaival és a vizsgált probléma természetével.

Egy ilyen téma filozófiai kutatásánál a szociológiai, antropológiai, szemiotikai, kommunikációelméleti megközelítések nem kerülhetők meg. Egyrészt ezek a filozófiai gondolatmenetek kiindulópontját képezik, másrészt pedig az itt működésbe lépő filozófiai elméletek bensőséges kapcsolatban állnak ezekkel a tudományos

[Erdélyi Magyar Adatbank]

problémafelvetésekkel: vagy megalapoznak olyan tudományos elméleteket, amelyek éppen elmozdulásban vannak a filozófiától a szaktudománnyá válás felé (mint pl. a fenomenológiai szociológia), vagy támaszkodnak rájuk (mint pl. a filozófiai hermeneutika a szemiotika és a kommunikációelmélet bizonyos eredményeire).

Ami a probléma végiggondolása és megírása során mozgósított filozófiai elméleteket illeti, az alapvető fogalmak – kultúra, idő, nemzedék – tárgyalása kapcsán a fontosabb kultúrfilozófiai koncepciók mellett elkerülhetetlenné vált a dilthey-i szellemfilozófia, a husserli fenomenológia, a bergsoni időelmélet, a heideggeri humán ontológia, a habermasi kommunikatív cselekvéselmélet, valamint a gadameri és ricoeuri hermeneutika számos problémafelvetésének megvilágítása.

A vizsgált problémakör filozófiai végiggondolásának egész kísérlete egy jól meghatározott irányba mutat: a filozófiai hermeneutika irányába. Ezért a főbb mozzanatok kifejtésének menete a jelenkori európai filozófiai gondolkodás alapvető problémafelvetéseinek természetesen alakuló nyomvonalát követi a szellemfilozófiától és fenomenológiától a hermeneutikáig. Ugyanis egész próbálkozásomat mindvégig egy alig titkolt belső szándék vezérelte: az adott kontextusban meggyőzően felmutatni a filozófiai hermeneutikában mélyen benne rejlő lehetőséget, hogy képes hatékony elméleti és módszertani alapokat nyújtani a kultúrában zajló nemzedéki párbeszédek és együttműködés esélyeinek a növeléséhez. De annak is tudatában vagyok, hogy e törekvés sikere – nem utolsó sorban – függ a hermeneutika esélyeitől is a kultúrában. Ez a tudat filozófiai kísérletem határainak a belátására késztet.

1999. márciusa, Kolozsvár V. K.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

1. A kultúra terminus történeti szemantikája

A „kultúra” kifejezés viszonylag későn honosodott meg a művelt európai nyelvhasználatban. A filozófiai és pedagógiai publicisztikából került be a köznapi beszédbe. A 19. század elejétől származékaival és összetételeivel egyetemben fokozatosan a beszélés különböző szintjeinek nélkülözhetetlen műszavává vált. Manapság sokféle tudományos szakterület – kultúrfilozófia, kultúrszociológia, kulturális antropológia, szemiotika – nyelvezetének alapszókincséhez tartozik. Olyan jelenségegyüttest jelöl, amelynek filozófiai és tudományos vizsgálata mind tartalmi, mind módszertani vonatkozásban egyre differenciáltabbá válik.

Ennek ellenére az értelmező szótárakban a *kultúra* kifejezés jelentéstartalmával kapcsolatban egy meglehetősen leegyszerűsítő, sematikus összegezést találunk. A *Magyar Nyelv Értelmező Szótárá*ból a *kultúra* címszó idevágó jelentései közül a következőt emelhetjük ki: „Azoknak az anyagi és szellemi értékeknek az összessége, amelyeket az emberi társadalom létrehozott történelme folyamán; műveltség, művelődés” (MAGYAR IV). Ez a lexikális meghatározás néhány alapvető gondolatot tartalmaz a kultúra mibenlétével kapcsolatban:

1) A kultúra az *emberi társadalom* – mint kollektív szubjektum – által létrehozott *értékek* összessége. Az értékek két csoportja választható külön – *anyagi* és *szellemi* értékek de csupán a puszta megnevezés által sugallt minőségi különbségtevésként. Az értéklétrehozás egy történelmi *folyamat,* az emberi társadalom fejlődéstörténete során megy végbe. A mai kultúra tehát egy történelmi folyamat *eredménye.*

2) A kultúra: *műveltség.* A végbement folyamat eredménye a társadalomnak egy elért állapotában mutatkozik meg, amelyben egyúttal a létezésnek egy megvalósult színvonala, minősége fejeződik ki.

3) Végül a kultúra: *művelődés,* tehát nemcsak eredmény, hanem az eredmény elérésére irányuló tevékenység is, aminek következtében az elért eredmény tovább fejleszthető, tökéletesíthető. E tevékenység formáló ereje egyaránt kiterjed az egyénre és a társadalmi közösségre.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Eképp összegeződnek nagyvonalakban azok a fontosabb gondolatok, amelyek a kultúrával kapcsolatban forgalmazódnak korunk köztudatában. Ebben a reflektálatlan, kanonizált, szótári megjelenési formájukban azonban inkább *elfedik* mintsem megvilágítják a *kultúra* terminus tényleges értelmét és sokrétű jelentéskomponenseit.

Filozófiai és tudományos megközelítésben a kultúra fogalma nem korlátozódik csupán a köztudatban meghonosodott kultúraértelmezésre, amelyből már régóta kikoptak azok a jelentésváltozatok, melyek történelmileg elvezettek a kialakulásához.[1] Ezek rekonstruálása viszont feltétlenül fontos a kultúra lényegének tudományos megvizsgálásához és filozófiai megértéséhez. Ugyanakkor az idézett lexikális meghatározás a tudományos igényű vizsgálódás számára zavaró *többértelműség*et hord magában. Ezért egy olyan *módszeres*; magyarázó-értelmező viszonyulást követel meg, amely a fő jelentésdimenziók feltárására és megértésére irányuló *hermcneutikai* beállítódással társulva érheti el a célját.

***

A „kultúra" szó berobbanását az európai nyelvhasználatba a kultúra teoretikusai általában nem tekintik véletlenszerűnek. Márkus György szerint „e szóval a filozófia, úgy tűnik, valami olyasmire bukkant, aminek a kimondására a modernitás feltételei mellett széleskörű igény, egy meghatározott »szemantikai szükséglet« mutatkozott" (MÁRKUS 13).

Ezzel kapcsolatban mindjárt megfogalmazható két kérdés:

1)Miben áll az említett „szemantikai szükséglet"?

2) Miért éppen a „kultúra" műszó válhatott alkalmassá e szükséglet kielégítésére? [1 1]

[1] Ez a gondolat a kultúra problémakörének szentelt veszprémi tudományos konferencián is megfogalmazódott 1992. októberében. Az egyik résztvevő azt emelte ki, hogy manapság inkább az eredeti catói és a cicerói kultúraértelmezés 18. századra kifejlett jelentésváltozatának egy modernizált formáját használjuk, miszerint a kultúra mindazokat a tevékenységeket és eredményeket magában foglaló egész, melyek az emberi fejlődés pozitív tartalmára vonatkoztathatók (vö. JÄGER 44).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Gondolatmenetemmel megpróbálom igazolni: e két kérdés megválaszolása nem választható külön egymástól. Talán helyénvalóbb lenne – fordított logikát alkalmazva – azt mondani: a jelzett „szemantikai szükséglet" lényegét éppen egy olyan jelentéskomplexum iránti szükséglet képezte, amelyet a 19. század elejétől egyre gyakrabban használatos „kultúra" műszó jelentésrétegei kínáltak fel. Pontosabban: történelmileg ugyanannak a folyamatnak másmás, de egymással kölcsönhatásban álló vonatkozásaiként bontakoztak ki az említett „szemantikai szükséglet", illetve a kielégítésére alkalmas műszó jelentés-összetevői.

Úgy tűnik, hogy a 19. század elejére az európai társadalomban valami „készen állt", aminek konstitúciója hosszas előtörténetre tekinthetett vissza. Ennek során egyúttal kifejlődhetett e formálódó jelenségegyüttes megnevezésére alkalmas műszó is, a maga sokrétű és változatos jelentéstartományával egyetemben. E tény egyfajta sajátos módszertani megközelítést tesz indokolttá és egyben lehetségessé – a *történeti szemantikáét*[2] – amely a „kultúra" műszó szemantikai rétegeinek értelmező felfejtésével jut el a használatát megalapozó történeti mozgás rekonstrukciójához. Ez a módszertani perspektíva a későbbiekben megnyithatja számunkra az utat egy olyan hermeneutikai kultúrakoncepció körvonalazása felé is, amely funkcionálisnak bizonyul a nemzedéki problémák vizsgálatakor.

A történeti szemantikai vizsgálódás lépésről-lépésre kapcsolatot teremthet a szótörténeti, a fogalomtörténeti és az ezeket befolyásoló társadalomtörténeti mozgások között. Ezért itt nem egyszerűen a *kultúra* műszó elemző és értelmező vizsgálatával foglalkozom, hanem a *kultúra terminus*éval, amelynek erőterében a szó, a fogalom és a vonatkoztatott tényállás egymást feltételező és kölcsönösen alakító történelmi mozgása követhető nyomon és deríthető fel az értelmezési műveletek segítségével. Ez az eljárás egyaránt kiterjed a „kultúra" szónak, a kultúra fogalmának, valamint a kultúra társadalmi-történelmi valóságának együttes vizsgálatára, így az elemzés tárgyát nem közvetlenül és kimondottan a kultúrával kapcsolatos filozófiai eszmék képezik, hanem ezeknek „egyes

[2] A „történeti szemantika" fogalmát a R. Kosseleck által javasolt értelemben használom – vö. *Historische Semantik und Begriffsgeschichte.* Stuttgart, 1978.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

lerakodott jelentésösszetevői alkotják, amelyek a filozófia saját szféráján kívül kezdtek általánosabb társadalmi tapasztalatok és elvárások kifejezésére szolgálni" (MÁRKUS 12-13).

A *kultúra* terminus elterjedésével egyidőben bekövetkezett a filozófia *funkcióváltása* is a kultúrával kapcsolatban. A *kultúra* terminus történeti szemantikájának perspektívájából tekintve, előbb a filozófia maga is konstruktívan részt vett a „kultúra" kifejezés jelentésrétegeinek kimunkálásában, később viszont a már létező kultúrát téve reflexiója tárgyává, egy új diszciplínát – a *kultúrfilozófiá*t – megalapozó kérdésfelvetésekhez jutott el.[3]

1.1. A szubjektív kultúra

1.1.1. Művelés-nevelés

A modern *kultúra* terminus köztudottan a latin[4] *colere* igéből származik, melynek alapjelentése: művelni. Cato ezt a szót a föld megművelése értelmében használta, a „nyers", „vad" természet ápolását, gondozását, nemesítését, termővé tételét értve rajta a *cultura agri (agricultura*) szóösszetételben. E kifejezés jelentéstartalmában egyszerre jelenítődik meg a föld művelése mint *tevé-*

[3] Megjegyzendő, hogy a filozófiai gondolkodás a *kultúra* terminus bonyolult jelentésrétegeinek kimunkálása során egyúttal hozzájárult annak a „zavaró" többértelműségnek a megteremtéséhez is, amely a kultúra iránti későbbi (kultúr)filozófiai érdeklődést részben motiválta.

[4] A „kultúra" szó latin eredete nem zárja ki azt, hogy az általa a későbbiekben felvett/jelölt jelentéstartalmak némelyike ne alakult volna ki már az ókori görög társadalomban is. Ezek jelölésére a görög nyelv más kifejezéseket használt. Az Euripidész által is használt *troposz* kifejezés olyasmit jelölt, mint a későbbi francia *modes, manières,* vagyis ami egy adott környezetben megszerezhető. Az *ethosz* kifejezést a görögök eredetileg a „demeure", majd a „moeurs", valamint az „esprit" jelentéstartalommal használták. A *nomosz* kifejezés az örökkévaló, változatlan természetet kifejező *füszisz*-szel szemben a társadalmi feltételek változatosságát és egyszersmind megváltoztathatóságát jelentette. Végül a *paideia* kifejezés az, amely talán a legközelebb áll a modern *kultúra* terminus jelentéséhez, mivel nem egyszerűen nevelést jelent, nem pusztán a formálható gyermekre vonatkozik, hanem olyan folyamatot jelöl, amely az önnön tökéletesedési, kiteljesedési lehetőségeit folytonosan kereső ember egész életére kiterjed. A görög *paideia* és a cicerói *humanitás* kifejezések jelentéstartalma megegyezik (vö. DOLLOT 16).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

kenység, és a megművelt föld mint *eredmény*. Ebből a kezdeti szemantikai egységből bontakoznak ki a későbbi differenciálódás és jelentésátvitelek során a bonyolultabb jelentésváltozatok.[5]

A terminus későbbi értelme felé mutató döntő jelentésváltozás először Cicerónál következik be. A *Tusculanumi értekezések*ben az iskolázatlan lelket a műveletlen földhöz hasonlítja, s a filozófiát a „lélek művelésének" *(cultura animi*) nevezi (CICERO V. 13). Ezáltal az eredeti *cultura* kifejezés több vonatkozásban is *metaforikus* jelentésre tesz szert. Egyrészt általánosabb értelmet nyer: a föld konkrét műveléséről kiterjesztődik bárminek vagy bárkinek a művelésére. Ebben a vonatkozásban tevődnek egymásra a későbbiekben hagyományossá váló jelentésrétegei: a) művelni, gondozni, ápolni; b) kiképezni, pallérozni, nemesíteni; c) csiszolni, ékesíteni. Másrészt jelentésátvitel történik a földdel kapcsolatos műveletről az emberrel, az emberi lélekkel kapcsolatban végzett tevékenységre.[6]

E jelentésátvitel több, analitikusan különválasztható mozzanatot foglal magában:

1) A *művelés* elszakad az eredeti, tárgyi tevékenységet kifejező jelentéstartalomtól (a föld megmunkálásától), és egy másfajta tevékenységgel, a *nevelés*sel rokonítódik.

2) E rokonításnak a két – egyébként különböző – tevékenységben közös alapja van: mindkét esetben, mint cselekvő viszonyulásban, közvetlenül az emberre, a tevékenység alanyára vonatkoztatott reflexív mozzanat érvényesül. Akárcsak a mezőgazdasági munkában, ahogyan az ember alanyilag, tevékenyen viszonyul

---

[5] A *colere* kifejezés eredeti jelentéstartalma egyaránt magában foglalta a „cultura" („művelés") és a „cultus" („imádat") jeientésváltozatokat. A földműves számára a szántóföld művelése és imádata együtt járt (vö. DOLLOT 18). A késői ókorban, sőt még a középkor folyamán is, a föld művelése mindvégig szakrális dimenzióval rendelkezett, s a profán létfenntartó tevékenység műveleteihez rituális-kultikus eljárások és jelentéstartalmak társultak. Mindez szemantikailag a kultúra és a vallás közös gyökereire és hasonló társadalmi szerepére irányítja a figyelmet.

[6] „A kultúrának ehhez a legkorábbi értelmezéséhez annak a belső erőfeszítésnek a képzete tapadt – írja egy kortárs lengyel teoretikus amely az emberi gondolkodást olyképpen igyekszik átalakítani, mint ahogyan az emberi munka megváltoztatja a talaj természetes szerkezetét, a külső világot, a természet világát" (KLOSKOWSKA 72).

a földhöz, hogy kibontakoztassa a potenciálisan benne rejlő termékenységet, a nevelés során hasonlóképpen viszonyul saját énjéhez, hogy öntevékeny alanyként, cselekvő módon kibontakoztassa a benne rejlő testi és lelki képességeket. Ily módon a *cultura animi* fogalma az európai ember bontakozó *önszemléleté*nek már egy lényeges mozzanatát tartalmazta, egy „társadalmilag fontos eszmét és ideált fejezett ki: azt a folyamatot jelölte, amelynek során az egyén a saját erőfeszítései révén alakítja és átalakítja, kiműveli a maga szellemi és erkölcsi képességeit" (MÁRKUS 14).[7] A kultúráról való gondolkodásnak már ebben a legegyszerűbb formájában is jelen van az embernek az a képessége, hogy „önmagát kritikusan szemlélje, és hogy túl kívánjon lépni a személyiség érzékelt hiányosságain" (THURN 7).

3) A *kultúra* terminus specifikus jelentéskonstitúciójának már e kezdeti mozzanatában felsejlik még egy lényeges szemantikai összetevő, amely a későbbiek során főhangsúlyt kap a kultúra „*egyéni-pedagógiai* értelmében".[8] Annak következtében, hogy az európai ember az önmagához való cselekvő-formatív viszonyulásában, a szellem kiművelésében kezdi látni az emberi önkiteljesedés, önmegvalósítás lehetőségét, a kultúra mindenekelőtt „a *személyiséghez kapcsolódó értékfogalom*má válik" (THURN 7). (Saját kiemelésem – V.K.).

Az eddigieket összegezve azt mondhatjuk, hogy a *kultúra* terminus szemantikai mezőjének konstitúciójában már a kezdetkezdetén *többről* van szó mint egyszerűen új jelentésképződésről. A jelentésképződésnek ez a folyamata *mint folyamat* jelzésértékű, mivel felsejlenek benne az európai ember saját emberi mivoltához

[7] Ez a – paradigmatikus jellegű – jelentésváltozás mutatkozik meg a „kultúra" és a „kultusz" szavak szemantikai elkülönböződésében, amiben a „cultura animi" eszméjének keresztény kritikája is közrejátszott. Szent Ágoston egyik prédikációjában Istennek az emberi lélekről való gondoskodását összehasonlítja azzal, ahogy a szántóvető a maga földjét megműveli (vö. MÁRKUS 14). A középkori szerzők által használt *„cultura De"*, *„cultura Christi"* kifejezésekben a *„cultura"* imádatot, tiszteletet, alázatot jelent, tehát egy másfajta, a vallási hagyományban meghonosodott emberi viszonyulást, amelyet később a „kultusz" szó jelentéstartalma épített be magába. Egyelőre, egészen a 17. századig, a „kultúra" és a „kultusz" szavak jelentéstartalmai összemosódnak.

[8] A kifejezést Márkus Györgytől kölcsönöztem.

való viszonyulásának, emberi önszemléletének és formálódó identitásának történelmileg kirajzolódó *paradigmatikus* körvonalai. A kultúra – igaz, egyelőre még csak az egyén szintjén –, egy lehetséges új emberi *létparadigma*ként[9] tételeződik az emberi létezésnek a természetitől és tradicionálistól különböző, az önmagához való cselekvő-formáló és reflexív-értékelő viszonyulást egyaránt magába építő módozataként. Az emberi létezésnek ezt a kultúrában/által formálódó módját találóan nevezi a mai filozófiai szaknyelv „être cultivé"-nek, azaz „művelt lét"-nek (vö. SIEGFRIED 98), lényegre törően utalva arra, hogy itt az emberi létminőség alapvető *ontológiai* meghatározottságáról van szó.

A régi cicerói metafora, és vele együtt a kultúrának mint a lélek és a szellem kiművelésének *egyéni-pedagógiai értelme,* a 15. századtól kezdődően az itáliai humanisták körében vált újból népszerűvé, majd a következő századokban szélesebb körben is elterjedt. Ez összefüggött a nevelésről alkotott felfogás átalakulásával is, amelyben fontos szerepet játszott Fr. Bacon új tanítása a lelki adottságok kibontakoztatásáról.[10] A *Novum Organum* első részé-

[9] Itt és a továbbiakban a *paradigma* kifejezést a lehető legtágabb értelemben használom: általános modell, amely lehetővé teszi egy történelmileg kialakuló létmód, valamint a neki megfelelő nézőpont, szemléletmód, illetve az ennek kifejeződéseként képződő megismerési és értékelési horizont, valamint módszertani orientáció lényeges jegyeinek megragadását és leírását, s közvetve – a más, hasonló értelemben vett paradigmáktól való elhatárolások révén – a folytonos történelmi folyamat egyfajta, különbségekben megragadható, értelmezési lehetőségeket felkínáló artikulációját. Közben mindvégig tudatában vagyok annak, hogy a „paradigmára" való vonatkoztatás maga is paradigmatikus, ami az elemzést vagy a vonatkozatatott paradigmán belülivé, vagy egy másik paradigma talaján álló kritikai elemzéssé teszi. Ily módon, az objektivitásigények bármiféle támasztása esetén kényszerűen számot kell vetni azzal, hogy bármely leírás – akár belülről, akár kívülről történjék is – valamely paradigma vonatkozásában álló *értelmezés.* Tehát olyan „azonos szabályok és minták" hálózata iránti erőteljes elkötelezettség hordozója, amelyekből az emberi tevékenység hagyományai fakadnak, ahogyan ezt – szűkebb értelemben, a tudományra vonatkoztatva – Th. Kuhnnál a *paradigma* újszerű definíciója felé tett első lépések mutatják (vö. KUHN 30–31 stb.). A kultúrára vonatkozó minden olyan elemző-értelmező vizsgálódásnak, melynek során esetleg egy Európa-paradigma körvonalai rajzolódnak ki, tudatában kell lennie annak, hogy ő maga is ezen a kulturális paradigmán belül érvényesül.

[10] Bacon szerint igen jelentősek az emberi szellem képességei, amelyek találmányokat hoznak létre. „Minden találmány szinte új teremtés, az isteni tevékeny-

ben Bacon szembeállítja a „cultura civilis vitae”-t (a polgári élet kultúráját) a barbárokéval. Az előbbit a művelt emberek (litterati) közvetítik. Itt a *cultura* jelentésköre meghaladja az egyes ember létszféráját a szellemi és az állami élet magasabb minősége irányába. Ezzel kezdetét veszi egy, a későbbiekben kiteljesedő folyamat, amelynek során a kultúra fogalmának egyéni és dinamikus jelentésösszetevőivel szemben kibontakoznak a tevékenység eredményeire utaló statikus, szubsztanciális jelentéstartalmak.

Bacon kultúrafelfogásában mégsem az előbbi jelentésmódozatok a valóban fontosak, hanem a „cultura” szónak az *etikával ö*sszefüggésben történő használata. Szerinte az új tudománynak nemcsak az etikai célokat kell jeleznie, hanem a módszereket is, amelyek segítségével az ember ezeket elérheti. A 17. század elejére már széleskörűen elterjedt *cultura ingenii, cultura mentis* kifejezésekkel szemben Bacon – Vergilius *Georgica*jára utalva – *georgica animi* névvel illeti az etikának azt a részét, amelynek feladata az erkölcsi nevelésnek mint a lélek művelésének alapelveivel és módszereivel foglalkozni (vö. BACON 1605, VII. 1). A lélek ápolásának eszméje az érzelmekre, az akaratra, a lelki zavarokra is kiterjedő tanítás, amely megmutatja, hogy milyen módszerekkel lehet eljutni az egészséges szellemű és a lelki zavaroktól mentes, élénk értelmű, tevékeny és tisztelettudó emberhez, aki képes az új tudomány befogadására és alkalmazására. Ugyanakkor a lélek művelésének gondolata összekapcsolódik a *cultus vitae* eszméjével is, vagyis az emberi élet egészének a közvetlen etikai célokon túlmutató átalakításával, ápolásával, teljessé tételével. Itt a „cultura” már közvetve az állami élet magasabb minőségét, az állampolgári magatartás elsajátítását és gyakorlását is jelenti.

A baconi kultúraértelmezésből két fontos következmény adódik:

1) Itt már elhomályosul a „kultúra” szónak a föld művelése és a lélek művelése között kapcsolatot teremtő eredeti metaforikus jellege, és a nevelés, önnevelés, önképzés értelmében közvetlen,

ség mása” – mondja Bacon, jelezve, hogy az „artes mechanicas”, a mechanikai mesterségek gyakorlása révén az európai ember olyan műveltségre tesz szert, amely alapvetően megkülönbözteti életmódját a világ vad és barbár vidékein lakó népekétől (BACON 1995, 91).

önálló jelentésre tesz szert. A „cultura”-t Bacon a nevelés egészére vonatkozó kifejezésként használja (vö. NIEDERMANN 18);

2) A nevelésre utaló jelentésréteg dominánssá válásában, mint „szemantikai tényben”, a nevelésre vonatkozó felfogás egészének megváltozása jut kifejezésre. A nevelés középkori, skolasztikus gyakorlatával szemben a „természetes-szerves növekedés” és az „ápolás”, „gondozás” jelentéselemeit magában hordozó „kultúra” szó újból alkalmassá vált annak az elgondolásnak a kifejezésére, hogy a gyermekek nevelése nem egyszerűen a hagyomány és a származás által meghatározott, előre rögzített minták besulykolását, hanem a velünk született készségek és képességek kifejlesztését, egész jellemünk kiművelését jelenti. E folyamat szoros kapcsolatban áll a gyermek saját erőfeszítéseivel és tevékenységével, amelyet a nevelőnek „ápolnia” és irányítania kell (vö. MÁRKUS 15-16).

Ez utóbbi gondolat a *kultúra* és a *kultusz* világos szemantikai szétválása felé mutat Th. Hobbes *Leviatán*jában, mint két olyan terminus elkülönülése felé, amelyek paradigmatikusan különböző emberi magatartásokra vonatkoznak.[11] Ebben már megmutatkozik a kultúra és a vallás kétfajta cselekvési módon alapuló lényegi, paradigmatikus különbsége. Az ápolás, gondozás, nevelés olyan *alanyi* orientációjú cselekedet, amelynek kézzelfogható, biztos és pozitív eredménye van, ami észrevehető az alanyra való közvetlen visszahatásában. Ezzel szemben az imádat olyan *tárgyi* orientációjú cselekedet, amelynek az alanyra való visszahatása az imádat tárgyát képező transzcendencia révén közvetítődik, s így csupán remélt és kiszámíthatatlan. Amit a vallásban az ember Istenre vonatkoztat – és csak az isteni akarat vagy kegy közvetítésével önmagára – azt a kultúrában közvetlenül önmagába építi be, s ezáltal önnön lényét teszi gazdagabbá.

[11] A kultúra olyan munkafolyamat, amelynek „természetes következménye” az elvégzéséből származó haszon, akár mint a „földre fordított munka”, akár a gyermek elméjének „kiművelése” formájában. A kultusz viszont mint „cultus Dei”, vagyis istenimádat, „annyit jelent mint udvarolni, azaz valakinek a kegyét jó szolgálatokkal megnyerni” (HOBBES 304). Ennek megfelelően az emberek két fajtája különböztethető meg: akik saját elképzeléseik szerint cselekednek, illetve akik Isten parancsai szerint járnak el.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A nevelés fogalmának központba kerülése a *művelés* terminus teljes szemantikai potenciálját kibontakoztatja. A művelés a „nyersnek", a „vadnak", a „műveletlennek" az átalakítására, termővé tételére irányuló tevékenységet jelent. Ez a jelentésréteg különböző vonatkozásokban épül be a kialakuló modern *kultúra* terminus jelentéstartalmába:

1) Először is a művelés *eszköz* egy eredményként tételezett cél elérésére. A művelés eszköz-jellege is több értelemben érvényesül, a) A forma megváltozása értelmében: a művelés tárgya a művelő tevékenység hatására átalakul, ontikus metamorfózison megy át. Az eredmény maga az ontikusan átváltozott tárgy lesz; b) A forma aktivitása értelmében: a művelés kibontakoztatja a tárgyban szunnyadó képességet, s ezáltal a művelés tárgya egy addig nem gyakorolt aktivitásra válik képessé; c) Az aktivitás eredménye értelmében: a művelés révén szerzett képesség működtetésének eredménye olyan *novum* lesz, amely addig nem létezett: *termék,* illetve *mű,* mint a művelés útján kibontakoztatott potencia aktualizálása.

2) Másrészt a művelés maga *cél,* amelynek megvalósítása különböző eszközök felhasználásával történhet. Ezek többnyire a művelési folyamat előzetes szakaszaiból kicsapódó termékek, művek. E cél tartalma a művelési folyamatban megvalósuló *állapot,* illetve e folyamat eredményeként kialakuló állapot elérése és fenntartása. A *művelt állapot* fenntartása a művelés *folytonosságát* feltételezi, ami nélkül visszaállna a nyers, eredeti állapot.

3) Az eszköz- és célfunkció kölcsönhatása révén a művelés *folytonos és önmagát fenntartó* folyamatként valósul meg.

A művelésként értelmezett kultúra tehát egyrészt *aktivitás, folyamat,* másrészt e folyamatból kicsapódó *eredmény,* egy állandósuló *állapot,* amely által a további folyamat fenntartható. Az aktivitás alanya az ember, de az aktivitás eredménye is az emberben, az emberrel kapcsolatban realizálódik. Így az eredetileg egyéni-pedagógiai értelemben vett *kultúra* (mint művelés) jelentése az újkorban a nevelés kapcsán újabb szemantikai rétegekkel, gazdagodik: jelentésköre a művelés aktív folyamatáról annak *eredményére.* is kiterjesztődik, a művelt szellem állapotára, szélesebb értelemben a művelt ember egész életmódjára. Ez a szemantikai

gazdagodás fontos lépést jelent a modern kultúrafogalom kialakulása felé. A kultúra dinamikus, aktív tartalmú fogalmát – amely nyelvileg cselekvéseket kifejező igékkel (művelni, nevelni, ápolni, gondozni, stb.) jeleníthető meg – fokozatosan egy olyan szubsztanciális tartalmú fogalom váltja fel, amely e tevékenységek célját, és egyszersmind eredményeit tükrözi, s amelyet nyelvileg névszók – főnevek és melléknevek (művelt, műveltség, stb.) – hordoznak. Ennek alapján a kultúra az emberi identitást hordozó *létállapot*ként, és az emberi létállapotát önnön tevékenysége *eredmény*ének tudó európai ember *önszemlélete*ként értelmeződik. Ez a kettősség a modern *kultúra* terminus egész szemantikai fejlődésén végigvonul.

1.1.2. Szocialitás

Az előbbiekben jelzett szemantikai gazdagodás és fogalmi fordulat a felvilágosodást közvetlenül megelőző időszakban elsőként S. Pufendorf, a természetjog elméletének egyik 17. századvégi jeles képviselője gondolkodásában követhető nyomon. De *Jure Naturae et Gentium* (1686)(*A természetjogról és a népek jogáról)* c. művében már megfigyelhető a „kultúra" önálló kifejezésként való felbukkanása és használata. Pufendorfnál a „cultura animi" és a „cultus vitae" újragondolt fogalmához új dimenzióként a „szocialitás" fogalma társul. Szerinte a szocialitás, a társadalmon belüli szociális élet – amelyet az egyes embereknek a személyes boldogulásukhoz fűződő egyéni érdekei idéznek elő – teszi lehetővé a kultúrát. Kultúra mindaz, ami hozzáadódik a természethez, s felemeli, megszépíti azt: a vagyon, az élet kellemességei, a jólneveltség, a műveltség, a megfontolt munka és a találmányok eredményei mind hozzátartoznak. A kultúra most már nem csak a nemesebbé válás, a nevelés folyamatát jelenti, hanem a nemessé, műveltté vált emberi létállapotot is, amelyben az emberi tevékenység útján létrehozott szép, jó és hasznos jut kifejezésre (vö. NIEDERMANN 10).

Egy népnek ezt a *polgári állapot*át, éppen a kultúra különbözteti meg a barbár népek természeti társadalmától. Olyan létállapot ez, amelyet a szervezett emberi közösség a rendelkezésére álló eszközök és képességek aktivizálása által ér el és tart fenn. A fel-

világosodás hajnalán a kultúra itt értelmeződik először olyan *összegező* fogalomként,[12] amely az ismeretek, a műveltség, a szokások és az erkölcsök fejlettségi fokát együttvéve fejezi ki, s amely ezáltal az emberi társadalom képességeinek és alkotóerőinek fokmérőjévé válhat.

A kultúra jellegzetesen felvilágosodáskori felfogása legteljesebben J. Chr. Adelung 1774-ben kiadott szótárában fogalmazódik meg.[13] A kultúra fogalma még Adelungnál is részben aktív tartalmú fogalomként definiálódik, amely a szellem művelését jelenti, de egyben a szellem állapotát is, és használatának módját tekintve átvezet az „erkölcsök állapota", a „polgári állapot" fogalmához. Itt a *kultúra* terminus – eltérően a *természet*től – mindannak a jelölésére szolgál, amit az emberek maguk teremtettek meg, kibontakoztatva a velükszületett képességek közös állagát.

Adelungnál a *kultúra* terminus egy újabb fontos jelentésréteggel gazdagodik azáltal, hogy a *történetiség* és a *haladás* fogalmához társul.[14] *Versuch einer Geschichte der Cultur des*

---

[12] A szakemberek vélekedései szerint a „kultúra" szó a 17. század vége óta található meg a német nyelvben, a kultúra modern fogalma viszont jóval később, a felvilágosodás idején, csupán a 18. század 70-es éveitől kezdett kialakulni. Ettől eltérően Niedermann szerint Pufendorf használja elsőként a kultúra modern értelemben vett fogalmát. Szerinte Pufendorf hatása a felvilágosodásra kétségtelen, s e hatásnak „nyelvteremtő erő" is tulajdonítható. „Így tehát megkockáztatható az a kijelentés – írja Niedermann – hogy Pufendorf a modern kultúrafogalom megalkotója." Ezt a megállapítást Em. Hirschnek egy kisebb munkájára (*Der Kulturbegriff. Eine Lesefrucht* 1925) történő hivatkozással támasztja alá, aki szerint a modern kultúrafogalom történetének „terminus post quem"-jét, vagyis a kultúra utólagos fogalmát, a *létező* kultúra *fogalmi* megragadását 1686-ra tehetjük (NIEDERMANN 10).

[13] Adelung definíciója szerint a kultúra „az ember vagy egy egész nép összes lelki és fizikai erejének megnemesítése vagy finomítása oly módon, hogy ez a szó egyaránt jelenti az értelem felvilágosulását és nemesítését az előítéletektől való szabadulás útján, valamint az erkölcsök csiszolását és finomítását" (idézi KLOSKOWSKA 74). Ez a meghatározás megfelel a felvilágosodás jellegzetes szemléletének, amely a kultúrát a barbárság ellentétének tekinti.

[14] Ekkor már a *kultúra* terminus társadalmi jelentése széleskörűen elterjedt. Ugyanakkor a „kultúra" kifejezés továbbra is megőrizte a „művelés" eredeti, cselekvésre utaló jelentését, de már nem egyéni, hanem *kollektív* és *történelmi* értelemben. Hasonlóképpen a „nevelés" szemantikai mozzanata is jelen van ebben a kultúrafogalomban, de szintén nem csak az egyénre vonatkozóan, hanem „az emberiség teljes nagykorúságra való nevelésének" gondolataként is, ami a kései

menschlichen Geschlechtes (1782) (*Kísérlet az emberi nem kultúrtörténetének bemutatására)* c. művében Adelung különbséget tesz az emberiség története és kultúrájának története között. Ő dolgozta ki „az emberi nem kultúrájának története" fogalmát, és a kultúra történetét, mint a társadalmi fejlődés ábrázolását, szembeállította az addigi szokásos és hivatalos történetírással (az uralkodóházak és a háborúk történetével). Itt már a kultúrának[15] olyan átfogó meghatározásáról van szó, amely a szellemi tevékenység eredményei mellett (művészet, tudomány, erkölcs, filozófia) a polgári élet legfontosabb létszféráit, a kereskedelmet és a politikát is felöleli. Az így értelmezett kultúrát – mint „nem-természetet", mint „természeten felülállót" – a társadalmi élet hozza létre. A kultúrának ez a felvilágosodáskori szemlélete lehetővé teszi az emberiség egységének és egyetemességének fogalmi megragadását is az egyes társadalmak és történelmi korszakok sokféleségében (vö. MÁRKUS 19).

Adelung felfogásában már megmutatkozik a modern kultúrafogalom egyik fő tartalmi jellegzetessége: a kultúra és a természet megkülönböztetése. Egyes elméletek e két létszféra kapcsolatára, mások a szembeállítására építenek. A felvilágosodás kései szakaszában mindkét elmélettípus kialakult.

A természet és kultúra kapcsolatának, létfolytonosságának gondolata először J. G. Herder kultúrafelfogásában jelentkezik erőteljesen. Herder a történelemfilozófia és művelődésfilozófia mestereként nagymértékben hozzájárult a kultúra fogalmának

német felvilágosodás és klasszikus idealizmus egyik fontos témája lesz (vö. MÁRKUS 19).

[15] Ebben a művében Adelung a következőképpen indokolja a „kultúra" szó használatát: „Szívesebben választottam volna a »kultúra« helyett német kifejezést, de egyet sem ismerek mely fogalmát kimerítené: az emberi képességek pallérozása, fejlesztése, a felvilágosodás – mindegyik mond valamit, de egyik sem mindent." (Idézi NIEDERMANN 49). Jól jelzi ez a megfogalmazás, hogy itt már egy olyan önálló, s az addigiakhoz képest szemantikailag összegező kifejezés használatáról van szó, amelynek jelentéstartalmában külön-külön is bennefoglaltatik az előbbiek mindenike, de az összes együtt adja meg a tényleges jelentését. Hogyan határozza meg itt a továbbiakban – nyíltan a természet ellenében – Adelung a kultúrát? „A kultúra számomra átmenet a többé-kevésbé érzéki és állati állapotból a társadalmi élet szorosabban egymásba fonódó kapcsolatrendszerébe... A természeti állapot a kultúra távolléte..." (idézi NIEDERMANN 49–50).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

egyetemessé tételéhez. Herdernek a kultúráról alkotott fogalma már korai műveiben (kb. 1770-ig) „kialakult és befejezett formát öltött".[16] Herder a természet előrehaladásaként fogja fel a kultúrát, ami itt a műveltség (Bildung) és annak művészi, illetve nyelvi kifejeződése mindenkori állapotát jelenti egy nép esetében. Leggyakrabban a „kultúra fokai"-ról (Stufe) és a „műveltség fokozatai"-ról (Grad) beszél, ily módon különböztetve meg egymástól a kultúra társadalmi tartalmát és a szubjektívebb értelmű szellemi műveltséget (vö. NIEDERMANN 50).

Az 1770-t követő években a kultúra herderi felfogása[17] lényegesen kibővült, és fő művében. *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* (1784 – 1791) c. írásában kiteljesedett. Számára a kultúra a történelemszemléletet alapvetően meghatározó funkcionális-operacionális fogalommá vált. A kultúra jelentésének a szellemi műveltséggel való rousseaui azonosítását Herder kiterjeszti a *népek* szellemi műveltségének *fokára*, is, s ezáltal a kultúrának egy olyan fogalmához jut el, amely mind a társadalom intellektuális és erkölcsi képességeinek objektív fejlettségi fokát, mind a tökéletesedés folyamatát jelöli. Ugyanakkor a kultúra fogalmába a kultúra történelmi folyamatosságáról vallott nézetét is bevonta. Olyan folyamatosságról van itt szó, amely nem csak bizonyos területileg, néprajzilag, éghajlatilag stb. meghatározott népességcsoportok kultúráján, hanem az egész emberiség kultúráján végighúzódik. Ebben az értelemben a kultúra „sajátértékű egészeként jelenik meg, amelyet a társadalmi élet változó oldalaként lehet felfogni, amiként az megmutatkozik a társadalom előrehaladó, fejlődő, majd újra lehanyatló egyedi és összességi mozgásaiban.

Herdernél ezáltal a kultúra fogalma történelmi tartalommal telítődik. Szerinte a mélyebb és átfogóbb humanitás felé történő előrehaladás a kultúra alaptörvénye. A kultúrának ez a kései

---

[16] Herder a „Cultur" vagy „Kultur" terminust már egyik korai művében a *Kísérlet a lírai költészet történetének kidolgozására* (1764 körül) c. tanulmányában alkalmazta.

[17] A kultúráról vallott felfogásában Herdert mind Pufendorf, mind Rousseau erősen befolyásolta. Míg Pufendorf eszméi az ember társadalmi mivoltáról mint a kultúra okáról vallott felfogását határozták meg, addig Rousseautól Herder a „szellemi műveltség" fogalmát veszi át.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

herderi felfogása abban az „emberi művészetben” látja a kultúra lényegét, amely átalakítja és emberi célok szolgálatába állítja a természetet – mind a külső természetet, mind az emberi természetet –, s amiből az emberi adottságok és képességek egyre teljesebb kibontakoztatása is adódik. Így a kései herderi kultúrafogalom a *humanitás* kifejlődési folyamatára utaló aktív tartalommal telítődik (vö. STAUFENBIEL 20).

A herderi kultúrafelfogás több vonatkozásban előrevetíti a modern európai kultúra fogalom fő erővonalait:

1) Herder úgy az egyes ember, mint az embercsoportok (népek, nemzetek) és az emberiség egészének kulturális fejlődését a humanitás kibontakoztatásában látja.[18] A kultúra teszi az embert humánussá, emberivé, vagyis olyan specifikus létminőséggel ruházza fel, amely a vad, természeti, állati létezésre nem jellemző, és amely az emberit alapvetően megkülönbözteti a létezés más tartományaitól és minőségeitől. Az *Eszmék...* befejező részében Herder eljut arra a következtetésre, hogy a kultúra az emberi élet egyetemes tartozéka. Felfogásában az európai ember jellegzetes emberképének[19] körvonalai rajzolódnak ki, aki emberi mivoltát, lényegét a kultúrában véli megvalósítani és kultúrája által tekinti önmagát embernek. A kultúrában valósul meg és a kultúra révén fejeződik ki emberi létállapota és *önszemlélete.* Ezáltal a herderi kultúrakoncepcióban a kultúra az emberi létezés ontikus tartalmaként, s egyúttal ontológiai meghatározottságaként tételeződik.

---

[18] „Ha az emberiséget annak tekintjük, – írja Herder az *Eszmék...-ben* – aminek ismerjük, és saját törvényei alapján vizsgáljuk, akkor nem találunk az emberben magasabb rendű tulajdonságokat a humanitásnál. (...) Amint láttuk, természetünk erre a nyilvánvaló célra szerveződött; ezért kaptuk finomabb érzékeinket és hajlamainkat, eszünket és szabadságunkat, törékeny és tartós egészségünket, nyelvünket, művészetünket és vallásunkat. Az ember semmilyen körülmények között és semmilyen társadalomban nem tarthatott mást szem előtt, soha nem bontakoztathatott ki egyebet, mint a humanitást, bárhogyan gondolkodott is felőle” (HERDER 1978/a, 407–408). A Herder által felsorolt emberi jellemzők mindenike a kultúra alkotóelemét képezi.

[19] Egy másik művének – *Levelek a humanitás előmozdítására* – az elején újból felbukkan az a gondolat, amelyet Herder az *Eszmék...* II. részének mottójaként is idézett, s amely a legtömörebben de ugyanakkor a legtalálóbban mondja ki ennek az emberképnek a lényegét: „Ember vagyok, és semmi sem idegen tőlem, ami emberi” (HERDER 1978/b, 457).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

2) Herder szerint az ember csak nevelés által válik emberré. Ebben az elgondolásban a nevelés kultúraalkotó és -fenntartó szerepe is újraértékelődik, mégpedig az egyes egyénen túlmenő, egyetemes emberi vonatkozásban.

3) Herdernél olyan nézetek is megfogalmazódtak, miszerint a kultúra jellege a népsűrűségnek, a földrajzi környezetnek, az éghajlati feltételeknek stb. megfelelően alakul, valamint az hogy a kultúra története szakadatlan folyamat, amelynek során a születés, növekedés, virágkor és hanyatlás szakaszain megy keresztül. E gondolatok előrevetítik a *kultúrkörök*nek a későbbi kultúrfilozófiában kialakuló elméletét (L. Frobenius, O. Spengler, A. Weber és mások), amely szerint az emberiség egymásra épült, vagy tartósan egymás mellett fejlődő kultúrkörökben élt.

4) Herdernél már észrevehető a kultúra *értékelő-normatív,* illetve *tudományosan objektív* tartalmú fogalmának szétválása. Az *Eszmék...* gondolatmenetében a kultúrának egy olyan értelmezése is körvonalazódik, amely eltér az Adelung-típusú értékelő álláspontól, és sok tekintetben közel áll a *kultúrantropológia* modern fogalmaihoz.[20]

Addig, amíg Herdernél a természet és a kultúra viszonya az emberi létfolytonosság gondolatában megalapozott egységként értelmeződik, I. Kantnál már a természet és kultúra szembeállításával, a köztük levő ellentmondás hangsúlyozásával találkozunk. Kant Rousseau természet- és kultúrafelfogásával vitatkozva alakítja ki a maga álláspontját. Szerinte az ember magában hordja a természet és kultúra „antagonizmusát". Ez a belső ellentmondásosság, amely az emberi lény antropológiai jellemzője, a „társadalom törvényszerű rendjének" kiépítésével haladható meg. Erre a gondolatra épít *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* (1784) c. történelemfilozófiai esszéje.[21] Itt

[20] A kultúra alapmechanizmusát Herder a viselkedési minták állandósulásán nyugvó hagyományban látta, ami megnyitja az utat a különféle, de egyenrangú kultúrák elmélete felé (vö. KLOSKOWSKA 75).

[21] „Antagonizmuson itt – írja Kant – az ember *társiatlan társiasságát* értem, azaz a társadalomba lépésre való hajlandóságot, amely azonban összekapcsolódik az ugyane társadalom szétszakadásával fenyegető általános ellenállással. E képesség nyilvánvalóan az emberi természetből adódik" (KANT 1980, 62). Az emberi kultúra ennélfogva két ellentmondásos hatású erővonal mentén bontakozik ki:

[Erdélyi Magyar Adatbank]

adja meg Kant a kultúrának talán a legfrappánsabb, leglényegretörőbb felvilágosodáskori meghatározását, amely a kultúra lényegét az ember társadalmiságában látja, a társadalmiságot pedig a természeti létállapot meghaladásaként értelmezi.[22] A kultúrát voltaképpen – írja Kant – „az ember társadalmi értéke teszi" (KANT 1980, 63). A kultúra a természethez képest egy más – *társadalmi* – létminőséget képvisel, amely a természet „nyerseségével" szemben magasabbrendű, s ennélfogva pozitív „érték", az *emberi* élet egyetemes tartozéka.

Kant kultúrafelfogása néhány lényeges ponton eltér a Herderétől:

1) Kant a kultúrát sokkal inkább aktív folyamatnak fogja fel mint Herder, és társadalmi dimenziója mellett újból felerősíti egyéni dimenzióját.

2) Ez összefügg azzal, hogy Kant a társadalmiság tartalmát a moralitásban látja: szerinte a kultúra a társadalmat *„morális egész*szé képes változtatni" (KANT 1980, 63). Ezáltal Kantnál a kultúra objektív tartalmú fogalom helyett „etikailag telített célfogalommá" (THURN 14) válik, s így újból egy hangsúlyozottan értékelő-normatív jellegű kultúrafogalom kerül előtérbe, ami viszont nem zárja ki e kultúrafogalom antropológiai elemeinek az érvényesítését sem.

3) Kant új fordulatot ad a kultúrafogalom tartalmi fejlődésének, két értelemben is: egyrészt nála is észlelhetővé válik *kultúra* és *civilizáció* fogalmi szétválasztásának a szükségessége, másrészt megjelenik nála a kultúra tartalmi elemeként az *érték,* ami a későbbiekben sajátos *értékfilozófiai* rálátást eredményez a kultúra problémakörére.

---

egyrészt az emberi temészetben rejlő, a *„társadalmiasodásra"* való hajlam kifejlesztésével, másrészt viszont a *„társiatlanságra"* való, szintén az emberi természetben gyökerező hajlam leküzdésével. Csupán ez utóbbi révén „történnek az első valódi lépések a *nyerseségből a* kultúra irányába" (KANT 1980, 63).

[22] Ezt a gondolatot támasztja alá a következő passzus is: „Az emberiséget ékesítő minden kultúra és művészet s a legszebb társadalmi rend egyaránt a társiatlanság gyümölcsei, amely *maga kényszerül rá önmaga fegyelmezésére,* s a természeti csírák tökéletes kifejlesztésének művészetére" (KANT 1980, 65) (Az én kiemelésem – V.K.).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

1.1.3. Képzés

A 18. sz. végén a német *Kultur* (vagy korábban *Cultur*) szó szinonimájaként a *Bildung* (*képzés*) kifejezés terjedt el, s a 19. sz. első felében a két kifejezést azonos értelemben használták. A *Bildung*ot[23] eredetileg a latin *formatio* megfelelőjének tekintették, de a reneszánszkori arisztoteliánus ihletettségű „forma", „megformálás" kifejezések eredeti, tisztán dinamikus jelentéstartalmával szemben csakhamar olyan többletjelentésre is szert tesz, amely meghatározza későbbi felülkerekedését és általános elterjedtségét.[24]

Hermeneutikai nézőpontból tekintve a képzés a legszorosabban összetartozik a kultúra fogalmával, mivel „azt a sajátos módot jelenti, ahogyan az ember a maga természetes adottságait és képességeit kiképezi" (GADAMER 1984, 31). Ilyen értelemben a képzés nem annyira a folyamatra, mint inkább annak eredményére vonatkozik. Gadamer a „képzés" szó jelentését e tekintetben a görög *füsziszhez* (természet) hasonlítja. Éppúgy ahogy a természet a benne rejlő potencialitást, a belső erőket és lehetőségeket önmagából és önmagáért kibontakoztatja, s ennélfogva belülről folytonosan átalakul, megújul, de úgy hogy közben állandóan önmagá-

[23] A *Bildung* ó-német főnév, ami a *bilden* (alakítani, képezni, teremteni) igéből származik. De szorosan kapcsolódik a képmást vagy képet jelentő *Bild* főnévhez is. A két szó jelentéstartalmának összekapcsolását már a késő középkor és a reneszánsz misztikusai (Meister Eckhart, J. Böhme) elvégezték, s így a *Bildung*ot annak a szellemi folyamatnak a jelölésére használták melynek során az Isten képmására teremtett ember a lelkében saját tevékenysége révén igyekszik felépíteni Isten képét. A 18. sz. második felétől világiasított értelemben a *Bildung* az emberben veleszületett hajlamok és képességek belülről irányított kifejlesztését jelenti, az önművelés pedagógiai folyamatát, melynek során a természeti adottságokkal rendelkező partikuláris egyén érett erkölcsű személyiséggé alakul át (vö. MÁRKUS 24). A *Bildung, Kultur és az Aufklärung* kifejezések akkortól válnak ténylegesen szinonimává a német nyelvterületen, amikortól erre az egyéni-pedagógiai jelentéstartalomra ráépül egy társadalmi-történelmi jelentésréteg is, amelynek lényegét Moses Mendelssohn így fogalmazza meg: „A *Bildung,* a *Kultur,* és az *Aufklärung a* társadalmi élet módosulásait jelentik, azokat a hatásokat, melyek az emberek társadalmi helyzetük jobbítására irányuló igyekezetéből és törekvéséből következnek" (MENDELSSOHN 461).

[24] A *Bildung*ban – *képzés*ben benne rejlik a „kép" a maga titokzatos kétoldalúságával, amint egyszerre jelent képmást és mintaképet (vö. GADAMER 1984, 32).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

nál marad, a képzés sem ismer önmagán kívüli célokat. A képzés egy emberi egyénben vagy emberi közösségben rejlő lehetőségek belülről jövő kifejlesztése, egy folytonos önkifejlesztés, állandó „továbbképzés", melynek eredménye nem valami rajta kívüli állapot létrejötte, hanem maga az önmagát belülről folytonosan építő folyamat. A képzettben végbemenő belső átalakulás révén a képzett mindig mássá lesz: azáltal, hogy kibontakoztatja a benne rejlő adottságokat műveltebbé válik, ami a művelődés újabb lehetőségeit hordozza magában. A képzés tehát a képzettben végbemenő belső átalakulás, amelynek során a képzett önmaga teljesebb valójához jut el. A képzés a képzett természetes létállapota.

A képzés ebben az értelmében – amint ezt Gadamer is kiemeli – több mint művelés. A természetes adottságok puszta kiművelése, egy képesség kifejlesztése többnyire instrumentális jellegű folyamat, amely valamilyen külső cél realizálására irányul. Eszköz, amely elveszti funkcióját, mihelyt a cél megvalósul. A képzés esetében ellenkezőleg történik: „a megszerzett műveltségben semmi sem tűnik el, hanem minden megőrződik" – írja Gadamer (GADAMER 1984, 32). A képzés „eredménye" a műveltebbé válás állapotában realizálódik, ami sohasem egy végeredmény, mivel a további képzés újabb lehetőségeit tartalmazza. Ugyanakkor a képzés eredménye nem a kifejlesztett képességeit felhasználó szubjektum külsődleges alkotásaiban testesül meg, hanem a szubjektum belső átalakulásában, s ennyiben a művelés eredeti jelentéstartalmát is magában foglalja.

A „képzés" kifejezés már Kantnál és Rousseaunál is előfordul, de az itt tárgyalt értelmében Herder alapvető meghatározása – „képzés révén felemelkedni a humanitásig" – indította útjára. A képzés fogalma a Kant és Hegel közötti időszakban válik teljessé, és oly annyira általánossá, hogy Hegel az esetlegesen és szórványosan használt *Kultur* terminus helyett következetesen a *Bildung*ot használja.[25]

---

[25] Márkus György felveti azt a problémát, hogy a *kultúra* terminus fejlődéstörténetének vizsgálata kapcsán mennyire szokatlan a szakirodalomban Hegel filozófiájára hivatkozni (vö. MÁRKUS 45–46). Újabban is születnek tanulmányok annak a kérdésnek a megvizsgálására, hogy Hegel miért nem használta a kultúra fogalmát és miért nem építette be szisztematikusan a filozófiájába. Márkus György

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Hegel felfogásában a *Bildung* gondolata kettős vonatkozásban jelenik meg. Egyrészt individuális-szubjektív vonatkozásban a művelődés folyamatát jelenti, amelynek során az egyén a korabeli tudás, műveltség szintjére juthat el, másrészt az általános szellem szintjén az egész világtörténelem mint *Bildungsgeschichte,* mint a tudatot alakító önművelés lényegének fogalmi megragadására szolgál.[26] Ez utóbbi értelemben Hegel a *Bildung* kifejezést egyetlen történelmi korszak jellemzésére is alkalmazza, de ugyanakkor a Szellem attribútumaként is, abban a vonatkozásban, hogy a Szellem mint a természet ellentéte, maga a *Bildung*.[27] Ebben a hegeli gondolatban az emberi létezés alapvető antropológiai tézise fogalmazódik meg, mely szerint magában foglalja úgy a *szabadságot* (= az ember az, amivé a maga tevékenységében /által maga teszi magát), mint a *függőséget* (= az ember csak úgy alkothatja meg önmagát, hogy elidegeníti magát a természettől és elsajátítja mindazt, amit a múlt megteremtett és örökül hagyott a számára, vagyis: a hagyományt). Ebben az értelemben az ember alapvetően törté-

ebben a kérdésben sajátosan egyéni álláspontot képvisel, ugyanis felvezeti azt a hipotézist, hogy a hegeli filozófiában, elsősorban a fiatalkori írásokban, *A szellem fenomenológiájá*ban Hegel egy komplex kultúrafogalmat és kultúraelméletet dolgoz ki, aminek a megnevezésére azonban nem a *Kultur* szót, hanem a *Bildung* kifejezést használja. Márkus véleménye összecseng a Gadamerével, aki szintén ilyen értelemben elemzi Hegel felfogásában a *Bildung* kifejezés jelentésösszetevőit (vö. GADAMER 1984, 32-36).

[26] *A szellem fenomenológiájá*ban Hegel ezt a következőképpen fogalmazza meg: „A műveltség ebben a tekintetben, az egyén oldaláról nézve, abban áll, hogy az egyén megszerzi ezt a meglevőt, magába nyeli szervetlen természetét (az elmúlt létezést mint „már megszerzett tulajdonát az általános szellemnek, amely az egyén szubsztanciáját s így, külsőségesnek tűnve fel neki, szervetlen természetét alkotja" – V.K.) és birtokba veszi a maga számára. Ez azonban az általános szellemnek mint szubsztanciának az oldaláról semmi egyéb, mint hogy ez megadja magának öntudatát, létrehozza levését és magára irányuló reflexióját" (HEGEL 1973, 22–23).

[27] Az *Előadások a világtörténet filozófiájáról* c. művének bevezetőjében Hegel ezt írja: „Az ember csak művelődés, nevelődés által az, aminek lennie kell... mindent neki magának kell megszereznie, éppen mert szellem, le kell ráznia a természetit. A szellem tehát a saját eredménye" (HEGEL 1979, 39).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

neti lény, aki a művelődés és a „nevelődés" folyamatában jut el önmagához, tényleges emberi valójához.[28]

A hegeli *Bildung-eszme*[29] komplexitásában a felvilágosodás társadalmi-történelmi szemléletmódja továbbfejlesztésére irányuló törekvés fejeződött ki, amely a kultúra fogalmában szintetizálódott, és egyúttal védelmébe is vette azt a Rousseaunál, Diderot-nál és a német romantikában kibontakozó kultúrkritikával szemben. Hegel ily módon a *Bildung* terminus jelentésváltozataiban a kultúrának egy olyan komplex fogalmát dolgozta ki, amely összegezi magában és egyszersmind megvilágítja a kultúra eredeti koncepcióiban rejlő jelentéstartalmakat (vö. MÁRKUS 48).

Egyéni-pedagógiai értelmében Hegel a képzést mint folyamatot határozza meg, melynek során a gyermek természetes egyediségéből kiemelkedve társadalmi egyénné válik azáltal, hogy elsajátítja és interiorizálja az általánost. Hegel abból az előfeltevésből indul ki, hogy az ember „nem természettől fogva az, aminek lennie kell", s ezért van szüksége képzésre. A képzés lényegét az *általánossághoz való felemelkedés*ben látja. A nevelés, oktatás révén az egyén saját tevékenysége közvetítésével és a maga egyéni módján világa „képévé" (Bild) válik, és éppen ez a kiteljesedés teszi képessé őt arra, hogy a társadalom autonóm tagjaként értelmesen cselekedjék ebben a világban és formálja (bilden) is a világot. A képzés a partikuláris, a különös feláldozását követeli az általánosért. Aki átengedi magát a partikularitásnak, aki pillanatnyi problémáinak és érdekeinek korlátozott szemszögéből ítél és ért meg mindent, az

---

[28] Ide kapcsolódik Hegelnek a *Jogfilozófiában* megfogalmazódó következő gondolata: „Az ember azt, hogy mi legyen, nem az ösztöntől kapja, hanem még csak meg kell szereznie magának. Ezen alapszik a gyermek joga a neveltetésére." Kissé arrébb: „...a nevelésnek az a negatív rendeltetése, hogy a gyermekeket a természetes közvetlenségből, amelyben eredetileg vannak, fölemelje az önállósághoz és szabad egyéniséghez..." (HEGEL 1971, 198–199).

Márkus György a *Bildung* hegeli fogalmával kapcsolatban megjegyzi, hogy „Hegel soha nem dolgozott ki egy *Bildung*-elméletet. Hegel rendszeresen használta ezt a terminust, méghozzá rendszerének legkülönbözőbb helyein anélkül, hogy akárcsak egyszer is analitikus elemzést adott volna az implikált jelentésváltozatokról és az eltérő variánsok közötti összefüggésekről" Kissé arrébb: „...a *Bildung* kétségtelenül csupán operacionális fogalom Hegel filozófiájában, egy olyan fogalom, amely filozófiája kognitív horizontjához tartozik, de valójában nem válik benne *tematikussá"* (MÁRKUS 47, 48).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

képzetlen, műveletlen. A képzés és a műveltség viszont annak a képességnek a kifejlesztését jelenti, hogy az ember megértse *mások* gondolatát és álláspontját, hogy képes legyen – Gadamer szavaival – „az idegenben felismerni a sajátot" és „otthonossá válni benne", valamint ráérezzen és érdekelje „magának a dolognak a szabad, objektív különössége", bármi legyen is az[30] (vö. MÁRKUS 49–50; GADAMER 1984, 32–34).

A képzés hegeli koncepciójának lényegét Gadamer eképpen összegezi: „Az emberi képzés általános lényege az, hogy általános *szellemi lénnyé* tesszük magunkat" (GADAMER 1984, 32) (Az én kiemelésem – V.K.). Mit jelent ebben az összefügésben az, hogy az ember „szellemi lénnyé" válik? Elsősorban azt jelenti, hogy szubsztanciális változáson esik át. Az igazi emberi szubsztancia, a *szellemi szubsztancia* hatja át a művelt ember minden életmegnyilvánulását, egész emberi valóját. Az egyén szabaddá válik a vágy tárgyával szemben, felszabadul a partikuláris létkörülményeiből és antropológiai adottságaiból adódó indulatok, emóciók, szükségletek kényszerítő ereje alól és képessé válik az *értelem* álláspontjának érvényesítésére az élet minden területén.

A *Bildung* „az ember második születése", melynek során a természetes egyén *szabad* individuummá válik, aki felkészült a

[30] Hegel *A szellem fenomenológiájá*ban a munka lényegének elemzésével mutatja be a képzés szerepét a „magáért-való" szabad öntudat genezisében: „A munka ellenben *gátolt* vagy, *feltartóztatott* eltűnés, vagyis *formálja* a dolgot. A negatív vonatkozás a tárgyra ennek *formájá*vá és valami *maradandó*vá lesz; mert épp a dolgozó számára a tárgynak önállósága van... a dolgozó tudat...ezáltal az önálló létnek *mint önmagának* szemléletéhez jut" (HEGEL 1973, 106). E hegeli felfogás gadameri értelmezésében a munka lényege az, hogy a dolgot képezzük, nem pedig elfogyasztjuk. A munkavégző tudat önálló tudatként látja viszont magát a dolog önállóságában, amelyet a munka kölcsönöz a dolognak. A dolgot képezve önmagát képezi. A dolgot képezve, tehát önzetlenül tevékenykedve (= a dologra és nem önmagára koncentrálva) a munkavégző tudat léte közvetlensége fölé emelkedik, felemelkedik az általánoshoz (vö. GADAMER 1984, 33). Az hogy a képzés mennyire a vágy megfékezését, a szubjektív hiúság és önkény visszaszorítását jelenti, egy másik Hegel-passzusból is kiderül: „A *műveltség* tehát abszolút meghatározásában a *felszabadulás* és a *munka* a magasabb felszabadulásért... Ez a felszabadulás a szubjektumban a *kemény munka* a viselkedés puszta szubjektivitása ellen, a vágy közvetlensége ellen, valamint az érzés szubjektív hiúsága és a tetszés önkénye ellen" (HEGEL 1971, 212).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

racionális cselekvésre és a társadalmilag elismert, értékes funkciók betöltésére (vö. MÁRKUS 1992, 50–51). A művelt ember szellemi kiteljesedése és szabadsága a természeti állapottól, a partikularitástól való eltávolodással, hegeli kifejezéssel: *elidegenedés*sel jár együtt. Kettős értelemben is: egyrészt a természeti kötöttségekből való felszabadulás, másrészt a szubjektív vágyakozásokon való felülemelkedés formájában. A művelt ember önmaga nyers természeti valójának és individuális énjének feladása árán jut el a műveltségben kiteljesedő emberi valójához.

A képzés egyfajta *distancia*-teremtés. A művelt ember képessé válik arra, hogy önmagát és saját céljait ne csak önmaga felől, hanem egy bizonyos távolságból és a mások nézőpontjából is szemlélje. Ez a felülemelkedés a nézőpontok általánosságához együtt jár azzal a lehetőséggel, hogy önmagáról is teljesebb képet és tárgyilagosabb ítéletet alkosson, és a saját szubjektív törekvéseihez mértéktartóbban viszonyuljon.[31]

A képzett ember *nyitottsága az általánosságra* nem jelenti valami szilárd és abszolút érvényű mérce alkalmazását. Az általánosság inkább – Gadamer szavaival – „a lehetséges mások szempontjaiként" van jelen számára. Ezért az általánossághoz való viszonyának nem annyira világos tudatossága mint inkább „érzék" jellege van: a közös nézőpont érzékelésének képessége. Ugyanakkor az általánosság nemcsak a nézőpont, hanem a *cselekvési irányok* általánossága is. Szintén Gadamer szavaival: „a képzett tudat valamennyi irányban tevékenykedik". Képes tehát felülemelkedni a szűk szakmai bezárkózáson is.

Mindezek alapján Gadamer a képzés lényegét – s e gondolati tartalom a hegeli filozófiából is közvetlenül kiolvasható – eképpen összegezi: *„általános és közös érzék"* (vö. GADAMER 1984, 36). A művelt ember szellemi szubsztancialitása ebben az általános és közös érzékben aktivizálódik mind az önmagához, mind pedig a világhoz való viszonyulásában.

[31] „A képzésben – írja Gadamer – benne rejlik az általános érzék a mérték és távolságtartás iránt, s ennyiben az is, hogy önmagunk fölé emelkedünk, az általánossághoz. Mert hiszen önmagunkat és saját céljainkat distanciával szemlélni azt jelenti: úgy nézni, ahogy a többiek nézik" (GADAMER 1984, 35).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A művelt ember eljutása igazi önmagához együttjár a *dolog magáért-valóságá*hoz való eljutással. A művelt ember *horizont*ja különbözik a műveletlenétől. Kettős horizont, amelyben az önmagára irányuló szemlélődés és cselekvés, valamint egy meghatározott dologra irányuló szemlélődés és cselekvés, más szóval a *szubjektum horizontja* és az *objektum horizontja* világosan szétválik. A művelt ember a dologhoz való viszonyában képes önmagán felülemelkedni, saját individualitásának köréből kitekinteni, s a dolgot mint olyant a magáért-valóságában szemlélni és kezelni. Más szóval: képes a tényleges *objektivitás*ra, a dologhoz való szabad viszonyulásra.

A művelt ember tehát *autonóm személyiség,* aki az értelem álláspontjáról viszonyul mind önnön szubjektív individualitásához, mind a dolog objektív tárgyiságához, mindkét vonatkozásban kiteljesítve és megőrizve szabadságát. Ugyanakkor az autonóm személyiség nem zárkózik önmagába, hanem *részt vesz* az emberi közösség, a társadalom életében, érvényesíti emberi képességeit.

Ezen a ponton a hegeli *Bildung*-koncepció az egyéni-pedagógiai jelentésrétegen túlmenően egy *szociális* jelentésdimenzióval gazdagodik. A *képzés* ebben a vonatkozásban mindazokat a mentalitásbeli és magatartásbeli mintákat, szabályokat, technikákat jelenti, amelyeket az egyén a kora társadalmi intézményeiben való részvétele révén szerez meg, és amin *osztoznak* a társadalom tagjai. Mindez „az attitűdök, adottságok, képzetek és értékek *közös és általános* készlete, amely az egyénekben halmozódik fel, mert egy olyan történeti világban élnek, amely nem független és semleges tárgyak világa, hanem *objektivációké,* amelyek csak az ő megfelelő aktív tevékenységük révén léteznek”[32] (MÁRKUS 56). A kulturális környezetnek (a kor kultúrájának) ez a *paradigmatikus, formatív* hatása, az autonóm személyiség belső mintázatába való beépülése teszi lehetővé a társadalom tagjai között az értelmes érintkezést és a kölcsönös megértést, valamint a hatékony problémamegoldást.

A hegeli képzés-fogalom szociális jelentésrétege átvezet a *Bildung* igazi, végső soron *történelmi* jelentéséhez. Ily módon a

[32] Márkus György a hegeli *Bildung*-fogalomnak ezt a szociális jelentésrétegét *„akkulturáció”*-nak nevezi és egy szociológiai kultúrafogalom körvonalait véli felfedezni benne Hegelnél (vö. MÁRKUS 1992, 56–57).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

szabad egyéniség, az autonóm személyiség kiművelésének általános fogalma egyben a *műveltség* sajátos történelmi formájaként jelenik meg. A műveltség történeti világában – Márkus György összefoglalása szerint[33] – Hegel egyén és társadalom viszonyát egy sajátos kettős viszonyként tárgyalja. Egyrészt az egyénnek csak annyiban van értéke és csak annyiban részesül társadalmi elismertségben, amennyiben saját erőfeszítése és munkája révén „művelt" és „iskolázott" lesz, azaz képessé válik a társadalmi intézmények mércéit, normáit, szerepeit elsajátítani és ezek szerint cselekedni és viselkedni. Másrészt ezek az intézmények nem egy kozmikus vagy isteni világhoz, hanem a „kultúrához", azaz az „ember alkotta" világhoz tartoznak, mint autonóm és egymással egyenlő egyének tevékenységének az eredményei. Ez a kettős viszony kettős kötést eredményez: az egyén értéke attól függ, hogy menynyire képes a készen talált intézmények keretei között funkcionálni; az intézmények értéke viszont az egyén ítéletén nyugszik, mivel az intézmények az egyének által létrehozott képződmények[34] (vö. MÁRKUS 52, 53).

Márkus György arra is felhívja a figyelmet, hogy Hegel művelődés-koncepciója nem egyértelműen pozitív töltetű. Egy olyan világban, amely a *Bildung*ot végső értéknek teszi meg, a műveltségnek végső soron csupán *instrumentális* értéke lehet: a társadalom kezében az *adaptáció eszköze,* amely puszta tárggyá teszi az egyént, az egyén kezében pedig a társadalmi feltörekvés, a *dominancia eszköze,* amely tárggyá teszi a társadalmat és a többi egyént. A kultúra, mint az egyén „második természete", „természet-ellenessé" válik. Minél műveltebb lesz valaki, annál inkább

---

[33] Hegel *A szellem fenomenológiájá*nak egyik nagy fejezetében – *A magától elidegenedett szellem; a műveltség* – elemzi részletesen a műveltség világát, s ebből a nézőpontból áttekinti a modernitás kialakulásának teljes történeti folyamatát.

[34] Ezzel kapcsolatban Hegel a következőket írja: „Az egyén tehát érvényességét és valóságát itt a *műveltség*nek köszönheti... amennyi a műveltsége, annyi a valósága és hatalma." „Ami az egyes *egyénre* vonatkozóan mint műveltség jelenik meg, az magának a *szubsztanciának* lényeges mozzanata, nevezetesen gondolt általánosságának közvetlen átmenetele a valóságba... A művelődő egyéniség mozgása ennélfogva közvetlenül az egyéniségnek mint az általános tárgyi lényegnek a fejlődése, azaz mint a valóságos világ fejlődése." (HEGEL 1973, 253).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

fog sóvárogni a természetes egyszerűség és harmónia után. Ugyanakkor a kulturális elidegenedés világának nincs belső tartása, sokáig nem maradhat fenn, előbb-utóbb össze kell omlania (vö. MÁRKUS 54).

Hegel, bár egyértelműen a természet ellenében definiálja a kultúrát, ebben a gondolatában az önmaga ellentétébe átcsapó, öncélúként tételeződő kultúra *kritikájá*nak perspektíváit is megnyitja, s mintegy – mai szóval – legitimálja a naturalista beállítódású kultúrkritikát. Hegel gondolata figyelmeztetőként is hat minden olyan társadalmi állapot esetében, amely kimondottan a kultúrában és a kultúra révén szándékszik történelmileg realizálni önmagát. A pusztán öncélú kultúra-teremtésre, „csinálására" berendezkedő társadalom elkerülhetetlenül összeomlik. Ez természetesen nem jelent valamiféle visszatérést a természeti állapotba. Sokkal inkább egy szemléleti válságról és szemléletváltásról van szó. Egy olyan társadalom kulturális önszemléletének a szükségképpeni összeomlásáról, amely létének lényegét pusztán a kultúrában látja, a kultúrát pedig – egyoldalúan és leszűkítve – a szándékosan létrehozottal, a művelődésre irányuló tudatos erőfeszítésekkel azonosítja.

A hegeli *Bildung*-koncepciónak azonban van egy olyan – Márkus György által *metafizikai*nak tekintett – jelentésrétege is, amelyben meghaladja a kultúra pusztán instrumentális értelmezését. Hegel felfogásában a kultúra nemcsak egyéni-pedagógiai értelmében, hanem szociális és intézményes megvalósulásaiban is – objektív kultúraként is – lényegében *szellemi kultúra* (geistige Bildung), a Szellem, az Abszolútum közvetlen kifejeződése. A kultúrának ez a szellemi lényege minden egyes történelmi kultúrában jelen van. „Minden egyes történelmi kultúra – írja Márkus György – közvetlenül és feltétlen általánossággal meg is fogalmazza azokat a célokat, amelyeket végsőnek és kötelezőnek tekint; határozott képet alakít ki a világról, s e képpel összhangban teszi világossá hogy mi lehet, s mi kell hogy legyen, az emberi élet értelme. Ily módon kialakít egy *történelmileg immanens mércét* mint ideált vagy eszmét, amelyen tényleges intézményeinek és objektivációinak konkrét normái megítélhetővé válnak" (MÁRKUS 57–58). A szellemi kultúra az *abszolút szellem* formáiban – művészet,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

vallás, filozófia – ölt testet. E szellemi területek alkotják a kulturális *értékek* birodalmát, amelyek *történetileg* alakultak ki, de *mindig* érvényesek maradnak számunkra.

A hegeli filozófia, s egyben a kultúra terminus jelentésrétegeinek a korabeli német szellemi életben végbemenő formálódási folyamata azzal a végkicsengéssel zárul, hogy a kultúra a maga kiteljesedett, az egyéni létszférát és az aktív-dinamikus értelmezéseket meghaladó formájában, tehát szociális és szubsztanciális értelmében lényegében az emberi közösségi létezés szellemi szubsztanciája, szellemi kultúra.

1.2. Az objektív kultúra

1.2.1. Alkotás

A kultúrafogalom jelentésváltozásai és jelentés-gazdagodása együtt jártak azokkal a társadalmi, gazdasági és művelődési életben végbemenő folyamatokkal, amelyek során az emberi tevékenység eredményei történelmileg valóságos teljességgé, tényleges kultúrává szerveződtek. Ahhoz, hogy egy olyan kultúrafogalom alakulhasson ki, amely a későbbiekben a *főnévi* státuszban használt *kultúra* kifejezés jelentéstartalmát alkotja, szükség volt mindazoknak a társadalmi-szellemi átalakulásoknak a bekövetkezésére az európai ember életében, amelyek eredményeként az emberi szellem és tevékenység alkotásait 1) magas rendű sajátos értéknek, 2) öntörvényű egésznek és 3) áthagyományozható, fejlődő társadalmi vívmánynak lehetett tekinteni (vö. NIEDERMANN 33).

A reneszánsszal kezdődően, de főleg a 17–18. század folyamán egy egész sor olyan folyamat ment végbe az európai társadalomban, amelyek eredményeképpen az emberi élet a szó mai értelmében véve *kulturálttá* vált, s javaknak és értékeknek egy olyan tömege halmozódott fel, amelyet ma *kultúrának* nevezünk. Mindenekelőtt felértékelődött, sőt egyre inkább önálló értékre tett szert az emberi alkotás, úgy is mint alkotótevékenység, és úgy is mint e tevékenység eredményeként létrejövő mű. Az „artes et inventa” képezték a „cultus vitae”-t, egyre inkább ezek váltak az életkedv,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

az életöröm forrásává, olyasmivé, ami miatt érdemes élni, ami értelmessé teszi az emberi életet.

A művelés (földművelés) eszméje és gyakorlata mindig is szoros összefüggésben állt a szerves növekedést elősegítő, ápoló, gondozó viszonyulással. Eszerint az tartozott a kultúra birodalmába, ami természetes módon jött létre, s aminek a kiteljesedéséhez az ember *hozzájárult* – akár a föld művelőjeként, akár nevelőként – a maga ápoló, gondozó tevékenységével. A művelés gondolatához tehát egy olyan emberszemlélet társult, amely szerint az ember a természeti folyamatok résztvevője, kiteljesítője, a kultúra pedig a természet gondozását, nemesítését, gazdagítását szolgálja. Ennek a szemléletnek az értelmében a kultúra nem a természet ellenében, hanem a természet – s ezen egyaránt érthető a külső természet és az emberi természet – kiművelése folyamatában bontakozik ki.

Az újkor hajnalán egy igen fontos szemléletváltás következik be. Egy *új emberszemlélet* és az emberi tevékenység eredményeivel szembeni *új beállítódás* bontakozik ki, amely szerint az ember önálló alkotásokat létrehozó cselekvő, teremtő lény. Mindaz, amit az ember létrehoz, *öntörvényű alkotás*, olyan *ontológiai nóvum*, ami addig nem létezett. Az emberi alkotótevékenység nyersanyagát a természet adja, de az egész emberi alkotó-teremtő tevékenység már nem a természeti jelenség természetes valójának kifejlesztésére irányul, hanem az emberi célok és elképzelések szerinti feldolgozására. Az európai ember egyre inkább olyan lénynek tekinti magát, aki nem csak részt vesz a természeti folyamatok lezajlásában, hanem a saját tervei szerint bontakoztat ki folyamatokat, s ily módon a természetet az érdekeinek megfelelően alakítja át. Az általa létrehozott *művek* sokasága egy új valóságszférát, egy, a természetitől különböző másfajta létszintet képvisel. Ebben az emberi önszemléletben a kultúra már a természeti állapotból való kiemelkedésként, és az ember által megalkotott-megteremtett *művek, értékekés javak* sokaságaként definiálódik.[35]

[35] Márkus György e folyamatok lényegét eképpen összegezi, az újkor kezdetein végbemenő „szemantikai-fogalmi változásra" utalva a kultúrafogalom kapcsán: „...ez a szemantikai-fogalmi változás két folyamat egyidejű végbemenetelére utal. Az egyik az emberi kreativitás fokozott hangsúlyozása és megbecsülése, melynek következtében az újdonság és újítás mint olyan kifejezetten pozitív ér-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Ennek megfelelően fokozatosan felértékelődnek mindazok az emberi lehetőségek és kvalitások is, amelyeket anyagi és eszmei értelemben a természeten egyaránt felülkerekedő európai ember kezd felismerni önmagában, és amelyek egyre hatékonyabban szolgálják a természet feletti uralmát. Ilyenek a természet megismerését eredményező *tudomány,* (természettudomány), az emberi alkotótevékenységet kibontakoztató *mesterségek* gyakorlása, (technika), valamint az embernek az a természetes adottsága, hogy – miként Bacon fogalmaz – szelleme „tulajdon veleszületett erejénél fogva" képes eljutni ezek műveléséhez (BACON 1995, 93).[36]

Bacon gondolatait Leibniz, Vico, Montesquieu, Voltaire fejlesztik tovább. G. Vico felfogása szerint a kultúra fogalomkörébe egyaránt beletartoznak a vallási, erkölcsi, jogi, valamint a politikai *intézmények*. Az előbbieket „umanita"-nak, az utóbbiakat „civilita"-nak nevezi, és mindkét megnevezésben világosan kifejeződik a kultúreszme, mivel ezeknek az intézményeknek köszönhetően emelkedik fel az emberiség a barbárság állapotából a kultúra állapotába. Úgyszintén a kultúra fogalomkörébe tartozik a *nyelv* is, amelynek a kifejezéseiben „az ember valóban önmagából alkotott egy egész világot" (VICO 269). Így az emberi alkotó-teremtő tevékenység és az általa létrehozott kultúra fogalomköre nemcsak

tékhangsúlyt kap. A másik az emberi tevékenység eredményeivel szembeni beállítottság megváltozása, ami abban jut kifejezésre, hogy ezeket most már nem tekintik egyszerűen egyéni készségek és teljesítmények pillanatnyi, múlandó külső megnyilvánulásainak, hanem olyan valóságoknak, (legyenek bár anyagiak vagy »eszmeiek«), melyeknek saját élete és logikája van, ami szinte teljesen független lehet létrehozóik szándékaitól" (MÁRKUS 29).

[36] A tudomány és a mesterségek gyakorlása oly magasra értékelődik, hogy Bacon az ember tényleges hatalmát a valóság fölött, és alkotó-teremtő képességének kibontakoztatását már ezekben látja megalapozottnak. „Mert egyedül a mesterségek és tudományok adhatnak hatalmat az ember kezébe a valóság fölött" – írja Bacon. Egy másik helyen: „Először is azt hisszük, hasznos találmányok létrehozása első helyen áll a tevékenységek sorában..." „Minden találmány szinte új teremtés, az isteni tevékenység mása..." (BACON 1995, 92, 90, 91). Az utolsó szöveg egyértelműen megvilágítja a formálódó új emberkép lényegét: az ember már nem elégszik meg azzal, hogy részt vállal az isteni teremtésből oly módon hogy művelő-gondozó tevékenységével az isteni célt segíti érvényre jutni a természetben, hanem ő maga akar *teremtővé* válni, a saját szándékai szerint és a saját erejéből hozva létre a dolgoknak egy addig nem létező olyan rendjét, amely a természet isteni rendjéhez hasonlatos.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

a mindennapi szükségleteket kielégítő javakat és értéket foglalja magába, hanem kiterjed mindazokra a kollektív szellemi képződményekre, intézményi objektivációikat is beleértve, amelyeket az emberi közösségek a történelmük folyamán létrehoznak. Az így felfogott kultúra, a társadalmi intézményeken túlmenően, egy adott közösség nyelvének jelentéstartalmaiban is megtestesül, s a nyelv maga is a kultúra teremtőjeként és hordozójaként értelmeződik.[37]

Montesquieu-nél újabb valóságelemekkel bővül az objektív kultúra fogalomköre. Ő utal először arra az összetartó szellemi erőre – „esprit générale" („népszellem", „közszellem") – ami az emberi alkotás által létrehozott értékeket és javakat áthatja, egy emberi közösség (egy nép, egy nemzet) viszonylag egységes és közös alkotásaként tünteti fel őket, melyek más közösségek alkotásaival szemben megkülönböztető vonásokkal rendelkeznek.[38] A közszellem tehát *kultúrszellem,* ami egy emberi közösség kultúrájának sajátos nemzeti vonásokat kölcsönöz. Ebben a gondolatban már körvonalazódik a későbbi modern kultúrfilozófia egyik alapvető problémája: a kulturális alkotások valamint egy emberi közösség tudattartalmai, kollektív pszichéje közötti összefüggések kérdése.

---

[37] Ezt igazolják *Az új tudományban* gyakran előforduló hermeneutikai vizsgálódások is, amelyek során Vico egyes történelmi jelentőségű kifejezések egymásra rakódó jelentésrétegeit elemezve nyomon követi egy-egy társadalmi viszony vagy intézmény fejlődéstörténetét, amelynek fontosabb mozzanatai az egymásra rakódó szemantikai rétegekből éppúgy kiolvashatók mint a régész számára egy település fejlődéstörténete a feltárt kultúrrétegekből. Vico zseniálisan megsejti, hogy a nyelvi kifejezések jelentésrétegeiben az egymásra épülő kultúrák nyelvileg objektiválódó jelentéstartalmai rakódnak le, s a nyelv irányából tekintve a kultúra nem más mint e jelentéstartalmak és jelentésviszonyok összessége. Végső fokon a nyelvben és nyelvileg teremtődik az az ontológiai nóvum, az az új és más valóságszféra, amiként az objektív kultúra a természettől való különbözőségében felfogható.

[38] Montesquieu *A törvények szelleméről* (1784) c. munkájában a politikai képződmények lényegét többek között a közszellem vonatkozásában is vizsgálja, összefüggéseket keresve a szociológiai alapjuk, sajátosságaik és a közszellemre való kihatásaik között. „Az emberek cselekedeteit – írja – több tényező irányítja: az éghajlat, a vallás, a törvények, a kormányzat elvei, a múlt példái, az erkölcsök, a szokások; ezekből együttvéve alakul ki a közszellem" (MONTESQUIEU 228).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A közszellem gondolata egy másik irányban is érvényesül. A közszellem *korszellem* is, amely egy adott korszak és annak kultúrája közötti összefüggéseket jelzi. A felvilágosodás évtizedeiben „az illető korszak" és „annak kultúrája" fogalmak felcserélhetősége még várat magára, de kor és kultúra összefüggésének egyes elemei már Voltaire-nél jelen vannak. Voltaire bensőséges kapcsolatba hozza az „évszázad"[39] („siècle") és a „kultúra" fogalmát.[40] Hasonlóképpen, olykor az „état" (állapot) szóval is jelöli egy állam vagy egy emberi közösség általános helyzetét és kultúráját.[41]

A korabeli kultúrafogalom köre azért mégsem ennyire tágas, korántsem terjed ki egy emberi közösség, vagy egy nép minden életmegnyilvánulására, hanem gyakran csupán a szellemi képzés, vagy az irodalom, a művészetek, a tudományok állapotára vonatkozik. Ez Voltaire felfogására is érvényes. Az *Essai sur les moeurs* c. munkájában a kultúra szűkebben értelmezett területét a „moeurs, usages, commerce, richesses..." (erkölcsök, szokások, kereskedelem, gazdagság), illetve a „Sciences et beaux-arts" (tudományok és művészetek) kifejezésekkel írja körül (vö. NIEDERMANN 26, 37).

A kultúra fogalma – anélkül, hogy elveszítené eredeti, betű szerinti jelentését – Voltaire felfogásában tartalmilag is lényegesen kiszélesedik és átrendeződik. Voltaire-nél a kultúrafogalom kilép az addigi használatban megszokott tárgyi-birtokos szókapcsolatból (valaminek = a földnek, a szellemnek stb. a kultúrája, művelése), és olyan *abszolút fogalom*má válik,[42] amelynek tartalma egy önálló, öntörvényű realitásra vonatkozik. A kultúra *mint olyan,* mint különálló valóságszféra ily módon Voltaire-nél fogalmi reprezentációra tesz szert.

---

[39] A „siècle de Louis XIV." szóösszetételben a „siècle" egyben kultúrkorszakot is jelöl.

[40] „Lajos századáról" mint nagyszerű kulturális korszakról Voltaire a politika, pénzügyek, vallás, művészet, tudományok, szokások-erkölcsök bemutatásával alkot összképet.

[41] Az „état de l'Europe" kifejezés Voltaire számára a kor Európájának kulturális *állapotát* jelöli.

[42] „Úgy tűnik, Voltaire az első, aki a (kultúra) kifejezést megfosztotta a tárgyi-birtokos szókapcsolattól, és abszolút fogalommá alakította át" (NIEDERMANN 25).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Ezzel egyidőben Voltaire kifejlesztette a természet és kultúra fogalmak egyre jobban elmélyülő párhuzamosságát is. A „nature”-t Voltaire szembeállítja a „coutume”~mel (szokás), s utóbbit „moeurs et usages”-ként (erkölcsök és szokások) értelmezi, majd a „culture”-t a „nature” mellé állítja, mint vele ellentétes fogalmat. Ily módon Voltaire-nél a *kultúra* terminus megőrzi a szó szerinti jelentését (a „fonds–culture–fruits” = föld–művelés–termés összehasonlításban), de megkapja azt az átvitt, főnévi értelmet is a „nature–coutume” párhuzamba állítása révén, amely egyértelműen egy új, más, a természetitől ontikus tartalmaiban különböző létminőség megjelölésére szolgál. A „coutume” azaz a „culture” fogalomkörébe így olyasmi sorolódik bele ami az egyes népeknél egészen különböző lehet, mint a vallás, a rendfenntartás, a kormány, az erkölcsök, a táplálékok, az öltözködés, az írásmód és a gondolat kifejeződése (vö. NIEDERMANN 26). Ebben az értelemben tehát a „culture” tartalmát nem annyira a „szellem képzése”, mint inkább olyasmi teszi ki, amit később a *civilizáció* megnevezéssel illetnek.

Történeti szempontból azonban fontos a *kultúra* kifejezés másik voltaire-i értelme is: „culture de l’esprit” (a szellem művelése). E jelentéstartalom a korra jellemző *intellektualizmus* hordozója, amelynek Voltaire egyik kimagasló képviselője. Eszerint a szellem művelése a költők, művészek, feltalálók, szónokok hivatása, és megváltoztatja, nemesíti az erkölcsöket (szokásokat). A kimüveletlen szellem nélküli embertömegek barbárok, otrombák. A nép barbársága tudatlanságában és bárdolatlan szokásaiban testesül meg. A barbár szellem tehát Voltaire szerint „műveletlen és nélkülözi a jómodort” (vö. NIEDERMANN 27–28).

A Voltaire-éihez hasonló, de ellentétes értékvonatkozású gondolatokat találunk Rousseaunál is. Rousseau, főként az *Emil*ben (1762), a „culture” szót többnyire birtokos szókapcsolatokban használja: a „szellem kultúrája”, a „gondolkodás kultúrája”, a „test kultúrája”, az „ízlés kultúrája”, stb. Ugyanakkor előfordul nála a „la culture des hommes” kifejezés is, amelyben a „culture” egyrészt az „homme” (ember) szóhoz járuló funkcionális megjelölés (= „az ember nevelése”), másrészt viszont saját tartalma is van (= „az ember műveltségi *állapota)* (vö. NIEDERMANN 29–30). Egy má-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

sik művében – *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* (1755) – Rousseau párhuzamba állítja az „éducation" (nevelés) és a „culture" fogalmát. Szerinte a nevelés, és általa a kultúra az emberi egyenlőtlenséget növeli azáltal, hogy különbséget tesz nemcsak a művelt és a műveletlen emberek között, hanem a műveltséggel rendelkező emberek között is, attól függően, hogy milyen fokú műveltségre tettek szert.[43]

Ebben a gondolatban, akárcsak Rousseau egész kultúrakoncepciójában, már a felvilágosodás korában, a modern kultúrafogalom születésével egyidőben jelentkezik az első nagyszabású *kultúrkritika* is. Rousseau a *természet*et minden érték alapjának, és egyben a legfőbb értéknek tekinti. Szembehelyezi vele a művészeteket, az irodalmat, a tudományokat, és mindazon tevékenységi formákat, amelyeket a „cultiver" ige fejez ki. Ugyanis ezek, felfogása szerint, megrontják a természetes állapotot, és így az emberek közötti egyenlőtlenség és a társadalmi bajok forrásaivá válnak. A „cultur"-t a *város* hozza létre, s a városi életforma ellentétben áll a természettel, mivel az élet elkényelmesedéséhez, a természeti rend felbomlásához vezet.

Rousseau kultúrkritikája azonban nem egysíkú, hanem – amint arra Kant is rámutat – konstruktív kritika, amelynek során megkísérli a természet és kultúra ellentétéből kivezető utat is megmutatni. Ezt abban a folyamatban jelöli meg, amelynek során az ember erkölcsi tökéletesedésével a kultúra állapota válik természetessé, emberi természetté az ember számára.[44] Rousseau végső felfogása

---

[43] „... a nevelés – írja Rousseau – nem csupán a kiművelt és a műveletlen elmék között tesz különbséget, hanem az előbbiek között eredetileg fennálló távolságot is egyre növeli, attól függően, hogy milyen fokú műveltségre tettek szert: mert ha egy óriás meg egy törpe ugyanazon az úton jár, az óriás minden lépéssel újabb előnyre tesz szert" (ROUSSEAU 118).

[44] Kant, akinek erkölcs- és kultúrfilozófiai gondolkodására Rousseau kétségtelenül hatással volt, a következőket írja Rousseauról: „A *tudományok hatásáról és* az *emberek közötti egyenlőtlenségről* írott műveiben igen helyesen mutat rá arra az ellentmondásra, amely a kultúra s az emberi faj mint *fizikai* nem között feszül, mely utóbbiban minden individuumnak el kell érnie rendeltetését. Ugyanakkor az *Emil*ben, a *Társadalmi szerződés*ben és más írásaiban ismét megkísérli megoldani a nehezebbik problémát: miképpen kell továbbhaladnia a kultúrának ahhoz, hogy az emberiség mint *erkölcsi* nem képességeit rendeltetésüknek megfelelően kifejlessze, s ne legyen többé ellentmondás az erkölcsi és fizikai nem között. Ebből az

[Erdélyi Magyar Adatbank]

tehát nem pesszimista kicsengésű, mivel utat nyit a kulturális *haladás* és az emberiség tökéletesedésének gondolata előtt.

1.2.2. Természet

Voltaire és Rousseau elméleteiben, de hasonlóképpen kortársaik gondolkodásmódjában is észrevehető, hogy az objektív kultúra fogalmának kialakulásával a kultúra nem pusztán egy önmagában való realitásként tételeződik, hanem oppozícióba állítva a valóságtételezés addigi központi fogalmával, a természettel. Így az európai gondolkodás számára a kultúra fogalma a hagyományos Isten–természet dichotómiát felváltó új dichotómia egyik pólusaként jelenik meg: az emberi objektivációk és teljesítmények összességének értelmében magának a *természet*nek válik ellentétévé (vö. MÁRKUS 30). Ebben világosan megmutatkozik az emberi létezésnek mint specifikus valóságszférának a magánvaló természeti létezéstől való fogalmi megkülönböztetésére irányuló antropológiai törekvés, ami előrevetíti a természettudományok és szellemtudományok episztemológiai kettősségének – éppen a kultúra jelenségeinek vizsgálata kapcsán megjelenő – dichotómiáját is. A kultúra fogalma kettős értelemben állítódik szembe a természet fogalmával: úgy is mint a külső természettel, és úgy is mint az emberi természettel.

A *külső természet* fogalmát nem hagyja érintetlenül ez a szembenállás, mivel maga a természet fogalma is megkettőződik. A természet hagyományos *ontológiai* fogalma mellett kialakul egy *episztemológiai* és (mai kifejezéssel élve) *praxeológiai* természetfogalom is. A külső természet egyrészt mint a kultúra körén kívül eső dolgok, létezők összessége tételeződik, mint a kultúrától sajátosságaiban, törvényszerűségeiben különböző létszféra, másrészt mint a természettudomány és az emberi cselekvés (a szélesebb értelemben vett technika) tárgya, amelynek a megismerési és átalakítási folyamatában teremti meg voltaképpen az európai ember

---

ellentétből (mivel az emberré és egyben polgárrá *nevelés* igazi elvei szerint való kultúra még el sem kezdődött igazán, nemhogy beteljesedett volna) származik minden valódi baj, mely az emberi életet nyomasztja... egészen addig, amíg ismét természetessé nem válik az, ami mesterséges ugyan, de immár tökéletes: s ez az emberi nem erkölcsi rendeltetésének végső célja“ (KANT 1980, 94–96).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

a kultúrát. Az ebben az utóbbi értelemben felfogott természet maga is kultúrtermék a kultúra szerves tartozéka.[45]

Az *emberi természet* vonatkozásában, amennyiben a kultúra az emberi létállapot átértelmeződéseként jelenik meg, egyrészt szembeállítódik a nyers, csiszolatlan, barbár, egyszóval: kultúrálatlan emberi természettel, másrészt az emberi természet fogalmának tartalmi átváltozását eredményezi. A vadság állapotára jellemző ösztönök, szükségletek, hajlamok helyett egyre inkább a kultúrát kezdik az ember igazi természetének tekinteni. Ily módon az objektív kultúra fogalma olyan emberi létállapotot jelöl, amelynek szerves tartozéka a szubjektív kultúra is. E fogalom tartalmában együttesen jelentkezik a külső természet emberi igények szerinti átalakításának és az emberi természet szubjektív kiművelésének, az emberi szellem, erkölcsök, érzelmek tökéletesítésének gondolata. Az önmagát egyre inkább *kultúrlényként* definiáló európai ember önszemléletébcn a javakban, értékekben felhalmozódó külső tárgyi kultúrával együtt jár a szellem, az erkölcsök, az érzelmek, a viselkedés kultúrájának kimunkálása és elsajátítása is. Ez leginkább a kulturális haladás gondolata kapcsán válik nyilvánvalóvá,

[45]A természetet a kultúra szerves összetevőjeként értelmező új természetszemléletet vetíti előre Bacon-nek az egész újkori világ- és emberszemléletre nézve programadó tétele: „Emberi tudás és hatalom egy és ugyanaz, mert ha az okot nem ismerjük, az okozat is elmarad. A természet ugyanis csak engedelmességgel győzhető le, és amilyen szerepet játszik az elméletben az ok, ugyanezt a szerepet játssza a gyakorlatban a szabály" (BACON 1995, 7). Hasonlóképpen Kantnál is világosan körvonalazódik a kétfajta természetfogalom, és a kultúra vonatkozásában közöttük meghúzódó feszültség. *A tiszta ész kritikájá*ban és a *Prolegomenák*ban a baconi értelemben vett episztemológiai természetfogalom jelenik meg: a természet a tapasztalati és a természettudományi megismerés tárgya, jelenségek együttese, amely a szemlélet és az értelem kategóriáiban tárul fel. *„Természet* a dolgok létele – írja Kant a *Prolegomenák*ban – amennyiben általános törvények szerint meg van határozva" (KANT 1881, 40). Ugyanakkor – Vidrányi Katalin jegyzete szerint – *„Az emberiség egyetemes története...* természetfogalma teljesen független a *Tiszta ész kritikája* természetfogalmától, nem az értelmi fogalmak regulálta jelenséghalmaz, hanem öntörvényű egész, melynek kauzális mechanizmusa és immanens ideológiája független az emberi akarattól (a kritikai rendszer intelligibilis szférájától); sőt, azt a maga céljainak szolgálatába állítja. Az ember dolga a természeti terv fölismerése s annak erőihez képest történő előmozdítása – az így fölismert és igenelt végcél pedig a jogszerű polgári társadalom és a népszövetségi formában garantált örök béke..." (KANT 1980, 392).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

amelyet a kor gondolkodói az emberi természetben végbemenő haladásként értelmeznek.

A *kultúra–természet* ellentétpárnak itt megjelenik egy másik vetülete is, a *kultúra–barbárság* ellentétpár, mint két különböző emberi (közösségi és egyéni) létállapot szembeállítása.[46] Ebben az összefüggésben elkülönítődik a mesterséges (art) a természetestől, s a kulturált ember számára a mesterséges maga válik természetessé. E különbségtevésnek van egy az egész újkori gondolkodáson végigvonuló *értékelő* felhangja is, hisz a mesterséges, kulturált létállapot magasabbrendűségével szemben a természetes állapot vadnak, barbárnak, s mint ilyen alacsonyabbrendűnek minősül. Egyedül Rousseau és némileg Kant kísérli meg felcserélni ennek az értékrendnek a pólusait, de a természetes–mesterséges értékoppozíciót – ellenkező előjellel – ők is megőrzik. Ez a minősítési rendszer beépül a kulturális haladás gondolatába, sőt annak egyik legfőbb mozgatójává válik, abban a formájában is, amelyben a vadság állapotát kultúrán kívüli állapotként értelmezik, és ehhez mérik hozzá a kultúrát mint haladást, de abban a formájában is, amelyben a haladás gondolatára építő stádiumelméletek a vadságot beemelik az emberi létállapotba, annak egy kezdeti stádiumaként, mint az emberiség gyermekkorát, amelyhez hozzámérhetők a kulturális haladás későbbi fokozatai.

Ily módon az objektív kultúrának egy bonyolult fogalma bontakozik ki, amely alapvető *kétértelműséget* hordoz magában. Ebben a modern értelmében a *kultúra* mindannak a megnevezésére szolgál, ami az emberi létezés formáira, és csakis azokra jellemző. A kultúra fogalma a létezés *emberi* minőségének szinonimájaként

[46] Hz a gondolat már Voltaire számára, és korában sem újkeletű, hisz a művelt európai népek és az „Új Indiák" vad és barbár lakói köztötti különbségtétel már Baconnél is a kultúra (pontosabban a „mesterségek" gyakorlása, mai szóval: a civilizáció) melletti komoly érvként érvényesült. „Hogyha már azt is fontolóra vesszük, mekkora az eltérés bármelyik művelt európai ország lakóinak élete és az Új Indiák vad és barbár vidékein lakó népek élete közt, akkor méltán mondhatjuk az embert a többi ember istenének, nem csupán ha arra gondolunk, mennyit segíthet egyik a másikon, és mennyi jót tehet, hanem ha megfigyeljük, micsoda különbség van *életmódjuk* között. És mindezt nem a föld, nem az ég, nem a testalkat, hanem egyedül a *mesterségek* teszik (BACON 1995, 91). (Az én kiemeléseim – V.K.)

[Erdélyi Magyar Adatbank]

definiálódik. Tehát magában foglalja mindazt, ami a különböző emberi egyéneket és közösségeket *egyesíti*, összeköti, és közös, egyetemes emberi meghatározottságként van jelen bennük. Ugyanakkor azt is jelöli, aminek tekintetében az egyes embercsoportok és társadalmak eltérnek és *különböznek* egymástól, s aminek mentén a másságok, a sajátosságok válnak észlelhetővé és értékelhetővé. Ennélfogva a „Mi" és az „Ők", hellének és barbárok, keresztények és pogányok, civilizáltak és vadak különbözősége és értékelő szembeállítása mélyen beépül az európai ember világ- és emberképébe.

Vannak, akik ennek okát éppen az európai emberkép belső problematikusságában és újkori átrendeződésében látják. „A kultúra modern fogalmának kialakulása – írja Márkus György – azt jelzi, hogy maga az ember emberi mivolta vált problémává, hogy ennek jelentését többé már nem rögzítik szilárdan a vallási vagy világi hagyomány által átörökített eszmények, hogy ez valami olyasmivé vált, amit keresnünk kell" (MÁRKUS 31). Az újkor folyamán, s később is végig a modernitás körülményei között, az európai ember számára saját emberi mivolta egy készen kapott állapot helyett egyre inkább olyan *alkotási feladattá* minősül át, amelynek kihívásaival nap mint nap szembesülnie kell. Számára a kultúra válik azzá az egyetemes létállapottá, amelyben emberi mivoltát önnön alkotásaként élheti meg és ismerheti fel.

Összegezésképpen azt mondhatjuk, hogy a felvilágosodás folyamán kibontakozó modern európai kultúrakoncepció szintjén a kultúrának az emberi létezéshez való viszonya az empirikus emberi léttartalmakban kifejeződő *nem empirikus* létvonatkozásként határozódik meg. Ez azt jelenti, hogy a kultúra kettős vonatkozásban áll az emberi létezéssel. Egyrészt benne van az emberiben, hozzátartozik, mint az emberi létállapot immanens tartalma, másrészt transzcendentális vonatkozásban áll mindazzal, ami emberi, s mint ilyen az emberi lét egészére, egyetemességére és emberi minőségére irányuló nézőpontként érvényesül. Ezáltal lehetőséget nyújt az európai embernek arra, hogy önmagából kitekintve önmagát mint egészet is szemügyre vegye, s mint másokkal is vonatkozásban állót a reflexiója tárgyává tegye. Ám ennek a külsődleges perspektívának mindig határt szab az a tény, hogy nem lehet

[Erdélyi Magyar Adatbank]

más, mint az adott korszak vagy emberi közösség kultúrájának a függvénye. Voltaképpen tehát egy adott kultúra emberszemlélete egyszersmind az illető kultúra paradigmatikus önszemléletét is magában hordozza.

1.2.3. Haladás

A felvilágosodás idején az öntörvényű egészként felfogott objektív kultúráról való fogalomalkotáshoz nagymértékben hozzájárult a *történelemszemlélet* átalakulása, a nagy történelmi egészekben és összefüggésekben való gondolkodás kialakulása. Ennek a jelei Vico történelemkoncepciójában is megmutatkoztak, aki a történelmet már egyetemes történelemként szemlélte, olyan egységes egészként, amelybe beletartoznak az egyes népek tettei, és amelyben közös „örök törvények" érvényesülnek (vö. VICO 606).[47] Ennélfogva egyre erőteljesebben kibontakozott a kultúra *történelmi* szemlélete is, amely szerint a kultúra időben átörökíthető, s úgy egészében, mint az egyes részterületei tekintetében fejlődik, előrehalad. A kultúrának ez a történelmi mozgása Vico szerint a „népek közös természetében" megalapozott, és egyaránt magában foglalja a felemelkedés, előrehaladás és hanyatlás korszakait.[48]

Voltaire már a történetiséget az örökké változatlan természettel szemben a kultúra specifikumának tekinti. Ebben az értelemben számára a kultúra nem csupán „état" (állapot), hanem egyszersmind *folyamat* is, amely nemcsak az egyes emberben megy végbe, hanem a képzett, művelt emberek közösségének egészét érinti. Az *Essai sur les moeurs*-ben az emberi szellem „elhamvadásáról, újjászületéséről és haladásáról" beszél. Voltaire számára tehát az

---

47 Ez a szemléletváltás az emberi szellem különböző részterületein is érvényesül. Winckelmann olyan művészettörténetet ír, amely már nem a művészetek története, hanem a művészetnek mint olyannak (mint önálló egésznek) a története, és hasonlóképpen Herder is a „költők története" helyett már költészettörténetet ír.

48 „Teljes magyarázatot nyer a történelem – írja Vico –, nem ugyan részleteiben, hogy az időben milyen törvényeket hoztak és milyen tetteket vittek véghez a rómaiak és a görögök, hanem (...) mint amaz örök törvények eszmei történelme, amelyek szerint lejátszódnak az összes népek tettei: első megjelenésük, előrehaladásuk, megállapodásuk, hanyatlásuk és végük, s ez a történelem érvényes volna akkor is, ha (...) öröktől fogva egymás után végtelen sok világ születnék" (VICO 606).

elmúlásról és az újjászületésről alkotott humanista világképbe egy újabb elemként illeszkedik be az *előrehaladás* eszméje (vö. NIEDERMANN 38). Hasonlóképpen, Vico, Montesquieu és Rousseau is a morális hanyatlás gondolatát a *kulturális haladás* gondolatával kapcsolja össze. D'Alambert, Vicohoz hasonlóan, a tudományok rendszerének kidolgozása kapcsán a szellemtörténetben állapít meg törvényszerűen végbemenő fejlődést. *Discours préliminaire* c. írásában kifejti, hogy a szellem előrehaladásában „az *előrelépéseknek a sora* egészen *logikus egymásrakövetkezési rendet* mutat..." (vö. NIEDERMANN 39).

Mindezeknek a nézeteknek egy elmélyült szintézisét nyújtja Turgot koncepciója, akinek személyében univerzális kultúrtörténész és kultúrfilozófus jelentkezett. Turgot kultúrafogalmában mindazok a jelentésrétegek összegeződtek, amelyek kitermelődtek a 18. sz. végéig. E koncepcióban mintegy együttesen „láthatóvá válnak" az objektív kultúrának az emberi élet egészét behálózó területei, és különösképpen hangsúlyossá válik az emberi teljesítmények *értékessége* és a kultúra jelentősége az emberi életben. Turgot számára a kultúra egy olyan *pozitív értéktöltetű dinamikus egységet* képvisel, amelynek minden vonatkozásában megmutatkozik az emberi szellem *előrehaladása,* az emberi nem *tökéletesedése*.[49]

A kultúra történelmi mozgásának elgondolására irányuló felvilágosodáskori koncepciókban a *haladás* gondolata kerül előtérbe. Haladáson a kor szemléletének megfelelően inkább külsőségekben megnyilvánuló, mérhető intervallumokban kifejezhető mechanikus mozgást értettek. Turgot-nál viszont a haladás eszméje beépül a *fejlődés* gondolatába, amely organikus folyamatot fejez ki. Az organikus kultúrfejlődés egyaránt magában foglalja az emberi értelem stádiumait – a teológiai, metafizikai és tapasztalati stádiumot – valamint az emberi társadalom szerveződésének kü-

[49] Turgot a *Discours aux Sorbonniques*-ban (1750) a következőképpen ír erről: „A szokások szelídebbek lesznek, a szellem felvilágosulttá válik, az elszigetelt nemzetek közelednek egymáshoz, a kereskedelem és politika végül a földkerekség minden részét egyesíti és az emberi nem egészen lassan, mégis szüntelenül előre mozog a nyugalom és megrázkódtatás, a jó és rossz vállalkozásán keresztül a nagyobb tökéletesség felé" (idézi NIEDERMANN 40).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

lönböző fokozatait a vadság állapotától a „peuples cultivés et policés” kialakulásáig (vö. NIEDERMANN 41). Itt a „cultivé” és a „policé” jelzők még együtt, és egymást felerősítve fordulnak elő, de már a jelentéstartalmukban hordozzák a későbbi fogalmi különbségtételek lehetőségét. Turgot kultúrafogalma egyaránt előrevetíti mind a 19. századi lineáris és organikus fejlődéskoncepciókon alapuló stádiumelméleteket, mind pedig a kultúra és civilizáció fogalmi megkülönböztetésének lehetőségét és fejlődési stádiumokként való elhatárolását.

***

Az objektív kultúra realitását kifejező modern kultúrafogalom mind jelentéstartalma, mind pedig kiterjedése tekintetében a 18. sz. végére mondhatni készen állt, de még korántsem alakult ki a neki megfelelő „kultúra” szó egységes használata.[50] E fogalom jelentéstartalma felöleli az emberi alkotó tevékenység *tárgyiasult eredményeit,* ezek formáló-művelő jellegű kihatásait az emberi természetre (a velünk született ösztönök, szükségletek, hajlamok *humanizálását*), valamint mindezeknek a műveknek és a hozzájuk tartozó emberi magatartásformáknak az új nemzedékek létállapotát alakító társadalmi örökséggé, *hagyománnyá* történő szerveződését.[51]

Az emberi szubjektivitástól függetlenné váló, önálló életet kezdő modern kultúrafogalom kialakulása egy sor paradigmatikus érvényű következményt von maga után:

1) Ez a kultúrafogalom tételezi a kultúra történetiségét és a kulturális haladásnak mint az emberi létezés történelmi mozgásá-

[50] A *kultúra* terminus használata ebben az időben még nem egységes és következetes. Bár a 18. sz. végén Turgot a legfejlettebb kultúrafelfogással rendelkezik még ő sem használja következetesen és maradandóan sem a „culture” sem a „civilisation” terminust (vö. NIEDERMANN 41).

[51] Az objektív kultúra tartalmát Márkus György a következőképpen összegezi: „A »kultúra« az emberi alkotó tevékenység mindazon tárgyiasult eredményének szinonimájává válik, mely által és melynek következtében az emberi individuumok »természeti alkata« – velük született szükségleteik, ösztöneik, hajlamaik – módosul, fejlődik és gazdagodik, és amelyet minden egyes nemzedékre saját tevékenységei során elsajátítandó és megváltoztatandó örökségként elődei hagyományoznak” (MÁRKUS 28).

ba szervesen beépülő fejlődésnek a realitását. Ennek megfelelően e fogalom szemantikai konstitúciójában egyfajta visszatérés is mutatkozik a „művelés" eredeti, a cselekvési folyamatra utaló jelentéséhez, de nem pusztán egyéni, hanem elsősorban kollektív-történelmi értelemben.

2) Ez a kultúrafogalom az emberi létezésnek egy olyan szemléletével függ össze, amely szerint a természetivel szemben az emberi létezés lényegi sajátossága abban áll, amit az ember teremtett meg a maga számára, ami kizárólag az emberi alkotó tevékenység eredményeként jött létre. Ily módon a kultúra az ember tulajdonképpeni *emberi* állapotával azonosítódik. Az igazi emberi társadalom *a kultúra* társadalma.

3) E kultúrafogalom alapján kézzelfoghatónak bizonyul az emberi létállapot megkülönböztetése a vad, barbár, természeti, tehát kultúrán kívüli létállapottól. Ebben a kultúrafogalomban tehát tételeződik a kultúra szembeállítása a természettel. A kultúra, a természetből való kilépésként, a természeti létállapot meghaladásaként, természetfölöttiként értelmeződik. Ugyanakkor e kultúrafogalom lehetőséget nyújt arra, hogy az egyes társadalmakat és népeket a „kultúrájuk" alapján különböztessék meg egymástól, ami egyben a kulturáltság fokában – vagyis a természeti létállapot meghaladásában – megmutatkozó különbségeket is magában foglalja.

4) Az előbbiekből következően a kultúra egy, a realizált emberi létállapotra vonatkozó implicit *értékítéletet* is magában hordoz. A kultúrafogalom *normatív egyetemessége* előtérbe helyezi a kultúra különböző részterületeinek belső összetartozását és egységét, s ebben az önmagával azonos, önmaga újratermelésére képes, másra vissza nem vezethető emberi létezés mint *önérték* fejeződik ki. E *totalizáló* és *axiologizáló* kultúraszemlélet talaján átértékelődik mind az emberi egyénnek a kultúrához, mind pedig a kultúrának a tradícióhoz való viszonya.

5) A modern kultúrafogalom szellemi kimunkálását az újkor folyamán egy olyan feltörekvő társadalmi szükséglet motiválta, amely egyúttal az addigi, hagyományostól eltérő emberkép és társadalomkép hordozója is volt. A kialakuló új polgári társadalomról és annak emberéről, a polgárról van szó, aki a kultúrának,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

mint saját *önszemléletének* az álláspontjáról értékelte át az előző társadalmi állapotokat és az egész történelmi fejlődést. „A felemelkedő polgári társadalom – írja Márkus György – a kultúra fogalmán át olyan társadalmi rendként jelenti be igényét a történelmi felsőbbrendűségre, mely biztosítani tudja minden emberi képesség legteljesebb kifejlődését és korlátlan tökéletesítését", ám a kritikai kultúraelméletek is „úgyszintén a kultúra eszméjét használják fel arra, hogy ezt az igényt megkérdőjelezzék és jogosulatlanként visszautasítsák" (MÁRKUS 21).

1.3. Civilizáció és kultúra

1.3.1. A civilizáció szociogenézise

A kultúra történeti szamantikájának teoretikusai általában felhívják a figyelmet arra, hogy a kultúra korai elméleteit – a felvilágosodás időszakát is beleértve – az jellemzi, hogy „csak nagyon ritkán és csak alkalmanként használják a *terminust,* helyette inkább szinonimáival, vagy vele rokon kifejezésekkel operálnak" (MÁRKUS 21). A 18. század közepétől „a kultúrafogalom tartalmának fokozatos láthatóvá válásával" a *Humanität, politesse, police, civilisation*, *Gesittung, Bildung, Aufklärung* és *Kultur* kifejezések „látványos térhódítása" figyelhető meg. Kezdetben a *kultúra* jelentésmezeje mindezekre kiterjed, és csak a század vége felé válik erőteljesebbé, e kifejezések szemantikai differenciálódása. Ugyanakkor szembetűnő a *kultúra* „valamely szinonimájának egy másik javára történő visszaszorulása is" (vö. N1EDERMANN 13, 41).[52]

[52] A jelentéstörténeti vizsgálódások azzal is számot vetnek, hogy e terminusok szemantikai mezői más-másképpen tagolódnak a németben és a franciában (vö. MÁRKUS 24), más szóval a kultúrafogalom tartalma a nyelvi-kulturális kontextustól függően másképpen alakul az egyes népek történetében. Talán paradoxálisan hangzik, de a felvilágosodásban feltáruló, egymástól eltérő szemantikai erővonalak megfigyelése alapján mégis megkockáztathatjuk: maga a kultúrafogalom tartalma és a neki megfelelő szóhasználat kulturálisan *paradigma függő*. Ezért csak egy adott paradigmán belül lehet voltaképpen egyértelműen meghatározni, hogy mit is értünk kultúrán. Ezen túlmenően a kultúra mindig többértelmű, és nehezen

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A felsorolt kifejezések közül kettő vált olyanná – a „kultúra” és a „civilizáció” – amelyek jelentéstörténete a kezdeti időszakos jelentésbeni azonosságokon, hasonlóságokon, átfedéseken túlmenően egyre határozottabban a szemantikai elkülönülés és a saját jelentéstartalom többnyire *paradigmatikus* körvonalazódása irányába mutat. E kifejezések szemantikai fejlődése összefügg az egyes európai népek objektív kultúrájában és társadalmában végbemenő sajátos fejlődési folyamatokkal. Ebben a kontextusban – Norbert Eliás találó kifejezését alkalmazva – a *civilizáció és* a *kultúra* terminusok „szociogenéziséről” beszélhetünk.

A civilizáció fogalmát meghatározni – akárcsak a kultúra esetében – majdhogynem annyit jelent, mint e szó történetét megvizsgálni. A „civilizáció” kifejezés különböző szóváltozatai egyaránt megtalálhatók a francia, olasz, angol és német nyelvekben, de használatuk gyakorisága változó, jelentéstartalmuk pedig többnyire eltérő.[53] A „civilizáció” és a „kultúra” kifejezések történeti szemantikájában bizonyos fokú párhuzamosság is megfigyelhető. Az a szemantikai fejlődési folyamat, amely a „cultiver” igétől a „culture” főnév jelentéstartalmához elvezet, a civilizáció esetében is bejárható a „civiliser” igétől és „civilisé” melléknévtől a „civilisation” főnév jelentéstartalmáig (vö. DOLLOT 23). A *Grand Larousse* szerint a civilizáció kifejezés voltaképpen a francia nyelvben és a franciaországi társadalmi-kulturális folyamatokban tett szert fogalmi rangra és vált a kultúrát (elsősorban a kultúra német fogalmát) bizonyos értelemben ellenpontozó fogalommá. Mai jelentése a *felvilágosodás* századában képződött, és ez a szü-

meghatározható fogalom marad, amely nem rendelkezik a szükséges kognitív potenciállal a vele kapcsolatos problémák megoldásához.

[53] A francia „civilité” kifejezés voltaképpen Dante „vita civile” (városi, polgári élet) kifejezésének örököse (vö. ENCYCLOPAEDIA 6, 952). A franciában és más nyelvekben „különböző képek és képzetek éltek egymás mellett, egymást keresztezve: kultiválás (Bayle), civilizálás (Bossuet), pallérozás (Leibniz), civilizálás – polizieren (Montesquieu), felvilágosítás (A. Smith). Az elért állapot egészére nézve először Turgot alkothatott szilárd kifejezést a »civilizáció« szóval. Németországban a reneszánsz latin nyelve a »civilisatio«-t használta, a »civilitas«-t is hasonló értelemben alkalmazta, az élő nyelv azonban érintetlen maradt ettől” (NIEDERMANN 8).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

letési időpont napjainkig nagymértékben meghatározta e fogalom sorsát.[54]

A „civilisation" kifejezést a maihoz közelálló értelmében az idősebb Mirabeau használta *L'Ami des Hommes* (1756) c. írásában. Ebben a kontextusban a „civilizáció" kifejezés jelentéstartalma a felvilágosítóknak az emberi közösségek történelmi haladásába vetett hitéhez fűződött, konkrétan (és egyes számban használva) az emberiség megszakításokat, stagnálási állapotokat, visszaeséseket is magában foglaló haladásának megjelölésére szolgált.[55]

A civilizációként felfogott haladás látszatokat, kétértelműségeket magában hordozó folyamatnak bizonyult, és ennélfogva a kor éleselméjű gondolkodói eléggé *ambivalens* módon viszonyultak hozzá. Addig, amíg a kultúra szinte mindvégig (Rousseaut leszámítva) pozitív értéktöltetű fogalomként formálódik, a civilizáció modern fogalma már keletkezése folyamatában ambivalens értéktartalommal telítődik, s ez az ellentmondásos, kétségeket támasztó viszonyulás későbbi történetét is végigkíséri.[56]

---

[54] A *Grand Larousse* szerint a francia nyelv már 1750 előtt kétségtelenül rendelkezett a civilizáció konfúz fogalmával. Maga a „civilisation" főnév *jogi* terminusként korábban is létezett az olyan ítélet jelölésére, mely egy büntetőügyet polgári perré minősít át. A „civilisé" melléknevet már szintén hosszú idő óta használták a 17. századi „policé" kifejezéssel azonos jelentésben, ami egy népnek a barbár állapotoktól különböző törvényeit és szokásait minősítette. Később a „policé" szűkebb jelentéskörét a „politesse" és a „civilité" (udvariasság, jó modor stb.) kifejezések kiszélesítették, de eredeti értelmét a mai napig megőrizték. A 18. században megjelenő „civilisation" szó jelentése már nem csak egy állapotra, hanem tevékeny megnyilvánulásra és történelmi folyamatra is vonatkozik (vö. GRAND, III).

[55] Az, hogy miben nyilvánul meg az emberi haladás tényleges tartalma, kiderül Mirabeau következő szövegéből: „Csodálatos, hogy mennyire téves minden ponton kutatásunk szemlélete azzal kapcsolatban, amit civilizációnak tartunk. Ha az emberek többségétől megkérdezném, hogy miben is áll szerintük a civilizáció, azt válaszolnák, hogy egy nép civilizációja erkölcseinek kiegyengetése, a városiasodás, az udvariasság *és* az illemtudás elterjedtsége, az, hogy a jó modor meglegyen és részletes törvények szabályozzák: számomra mindez csupán az erény álcája, s nem maga az erény. A civilizáció mit sem tesz a társadalomért, ha nem nyújtja számára az erény alapját és formáját" (idézi ELIAS 1987,145).

[56] Elias e problematikus viszonyulás alapját a civilizáció-fogalom franciaországi szociogenéziséből magyarázza. Franciaországban a polgári értelmiséget és a középrétegek felső csoportjait viszonylag korán bevonták az udvari társadalomba. Ezáltal a polgári körök átitatódtak az arisztokratikus hagyománnyal, s kialakult az

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Ennélfogva a civilizáció fogalma nemcsak a társadalmi haladás gondolatát összegező pozitív töltetű fogalomként fejlődik ki, hanem egyazon időben olyan „ellenfogalomként" is, amely mindazt összegyűjtötte magában, ami a társadalomkritika tárgya lehet. Ámbár N. Elias azt is kiemeli, hogy a civilizáció korabeli fogalmához kapcsolódó kritikai viszonyulás többnyire nem egy radikális, csupán egy mérsékelt társadalomkritikát hordoz. Ez a kritikai beállítódás annak az udvari reformértelmiségnek a szemléletmódját tükrözi, amely az udvari hagyomány kereteihez igazodva kívánt módosítani, javítani a társadalmi állapotokon. Nem egy gyökeresen más eszményt és mintát szegez szembe a fennállóval, hanem a fennállónak egy megreformált eszméjét és mintáját dolgozza ki. Felfogása szerint a „fausse civilisation"-t (hamis civilizációt) igazi civilizációval kell felváltani, s ennek hordozója az „homme civilisé" eszménye, amely az udvari ember tökéletesített mintáját tartalmazza (vö. ELIAS 1987, 141–147).

1.3.2. A civilizáció tartalma

A civilizáció fogalmának további fejlődése a francia szellemi életben több irányban történik.

Egyrészt a 19. század elejére ez a fogalom is egy olyan *totalizáló* jelentéstartalomra tesz szert, amely felöleli mindazt, ami a

---

a helyzet, hogy az udvari polgárság és az udvari arisztokrácia ugyanazt a nyelvet beszélte, hasonló volt a modoruk és a szokásaik. Ugyanakkor a polgári elemeknek lehetőségük nyílt politikai tevékenységre is, s így a francia udvarban, külső csoportokra támaszkodva, jelentős ellenzéki klikk alakulhatott ki. A civilizáció francia fogalma ebben az ellenzéki mozgalomban jött létre, akárcsak a kultúra német fogalma, és jelentésrétegeiben magában hordozza az arisztokrata és a nagypolgár szemléletmódját és viselkedési szokásait önmagában egyesítő udvari ember, udvari társadalom specifikumát. Az „homme civilisé", az „honnête homme" az udvari társadalom voltaképpeni eszménye, amely a maga szokásrendszerét szembeállította a szociálisan lejjebb álló embercsoportok szokásaival. Így ezek a kifejezések azt a sajátos viselkedésmódot jellemezték, amelynek révén a felsőbb réteg minden primitívebb és egyszerűbb embernél különbnek érezte magát. Ezt a kezdeti funkciót továbbélteve a „civilisation" kifejezés később már az európai felsőbb réteg öntudatát jeleníti meg más, egyszerűbb *és* primitívebbnek tartott embercsoportokkal és népekkel szemben. Nem véletlen, hogy a kultúra fogalmával együtt (s attól ténylegesen még nem is különválva) a civilizáció fogalma is kiváltotta Rousseau radikális bírálatát, amelyet a kor „egyszerű embere", a „vadember" nézőpontjából fogalmazott meg.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

kultúrába is beletartozik. Ennélfogva egy bizonyos kontextusban a kultúra szinonimájaként szerepel.[57]

Másrészt a civilizáció francia fogalma továbbra is megőriz magában egy belső kettősséget, s a kontextustól függően vagy az egyik, vagy a másik fogalomként működik. E téren is szellemi rokonságot mutat a kultúra fogalmával. A *Grand Larousse* is felhívja a figyelmet a civilizációfogalom e kettős értelmére. Egyfelől továbbra is *értékfogalom*ként érvényesül, megőrizve a szociogenéziséből adódó ideologikus szemléletet és értéktartalmakat. Eszerint a *civilizáció* – s ebben az értelemben mindig e kifejezés egyes száma használatos – a társadalmi-történelmi haladás egy magasabb szintjére eljutott emberi létállapotot, és ennélfogva magasabbrendű értéket képvisel a fejlődésben megrekedt, visszamaradott állapotokkal szemben. Másfelől – a konkrét szaktudományos (szociológiai, antropológiai) kutatásokban operacionális fogalommá válva – kialakul a civilizáció-fogalomnak egy *objektív*, értékmentes jelentéstartalma is, miszerint minden társadalom, és bármely embercsoport, függetlenül attól, hogy a történelmi fejlődés milyen szintjén áll, saját civilizációval rendelkezik. Ebben az értelemben nem egyszerűen civilizációról, hanem – többes számban – *civilizációkról* lehet beszélni (vö. GRAND III).

Mégis e fogalmi kettősségben van egy lényeges közös tartalmi elem. Mindkét esetben olyan eszközök, javak, intézmények, minták számítanak civilizációs tényeknek, amelyek a természetbe való múltbeli vagy jelenlegi emberi beavatkozásra, az ember tevékeny jelenlétére utalnak. Ilyen értelemben a civilizáció megkülönböztethető mindazon dolgoknak az összességétől, amelyek a természetet alkotják. A természeti szükségszerűséggel szemben a civilizációt, mint emberi létállapotot, egy bizonyos fokú emberi szabadság jellemzi, ami az emberi vágyak és szükségletek sokféleségén és az

[57] Guizot-nál például a civilizáció terminus többet jelent mint a társadalmi viszonyok tökéletesedését és a társadalom jólétének kiteljesedését. Emellett beletartozik mindaz, ami az egyéni belső élet fejlődésével, az emberi lény (egyéni és közösségi mivoltában egyaránt végbemenő) tökéletesedésével, az emberi képességek, eszmék, érzelmek kifejlődésével kapcsolatos, egyszóval: mindaz, ami a kultúra modern fogalmát alkotja (vö. ENCYCLOPAEDIA 6, 950).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ezeket kielégítő eszközök egyre nagyobb tömegén alapul (vö. BASTIDE 29–30).

A *civilizáció* terminus a 18. század utolsó évtizedeiben német nyelvterületen is megjelenik, olyan kifejezésként, amely a jelenségek ugyanazon osztályára vonatkozik, mint a *kultúra* terminus, de vele ellentétes értelmet tulajdonítanak neki. Ezt a jelentésbeni ellentmondást Kant fogalmazza meg elsőként: „A művészet és a tudomány *kulturálttá* tett minket. *Civilizálódtunk,* szinte túlságosan is, mindenféle illemben és modorban. De ahhoz, hogy úgy vélhessük, *moralizálódtunk* is, még nagyon sok hiányzik. A moralitás eszméje ugyanis még a kultúrához tartozik, ennek az eszmének a beesülés keresésében és külső tisztességben való használata pedig csupán hasonlít az erkölcsösséghez, s így pusztán civilizálódást jelent" (KANT 1980, 70). Kant gondolata a Mirabeauéhoz hasonló. A kultúra tényleges hatása az emberre az erkölcsi tökéletesedésben mutatkozik meg. A civilizálódás nem vezet tényleges erkölcsi tökéletesedéshez, ennek csak a *látszatát* teremti meg. A különbség abból ered, hogy a kultúra a belső képességek fejlődését segíti elő az embernél, a civilizáció viszont a külsődleges viselkedésben (az illem és a jó modor eltanulásában) nyilvánul meg, ami nem mindig társul megfelelő morális tartással.

A kanti gondolat világosan jelzi, hogy a német felvilágosodás a kultúrát és a civilizációt szembeállította egymással. N. Elias ennek okát elsősorban a német civilizáció-fogalomnak a franciára visszavezethető, de attól eltérő vonásokat mutató szociogenézisében látja. Kant szavaival a korabeli német értelmiség még „világpolgári" szemszögből beszél, és egy *szociális* ellentétet hordozó társadalmi tapasztalatot szólaltat meg, amely viszont már egy *nemzeti* ellentét magvát is tartalmazza. Társadalmi vonatkozásban egy franciául beszélő, francia mintára „civilizált" udvari nemesség[58] és egy németül beszélő, a politikától elzárt, önmagát a szellemi, tudományos és művészeti teljesítmények által legitimáló értelmiségi

[58] A civilizációs folyamat a „Napkirály" versailles-i mintaudvarában teljesedett ki. A király és köre lesz az udvari nemesség, a felemelkedő polgárság és a kisebb európai udvarok mintaképe, *referenciacsoportja.* Az újkori Európában az számít civilizáltnak, aki követi, utánozza, elsajátítja ezt a civilizációs modellt (vö. HANÁK 22).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

középréteg áll szemben egymással. Ez utóbbi öntudatának és önigazolásának középpontjában a megkülönböztető viselkedés áll: a csalárd, külsődleges „udvariassággal" szemben az igazi „erény" és műveltség képviselőjeként lép fel. A kezdetben túlnyomórészt társadalmi ellentétből nemzeti ellentét lesz, mivel a nemzeti fejlődés sajátosságaira rányomja bélyegét a francia és a német polgári középosztály mentalitás- és magatartásbeni különbsége. Az „udvari" és a „francia" a német polgárság tudatában rokonítódott, és az udvari arisztokráciától való elkülönülésével egyúttal a nemzeti fejlődésnek attól a paradigmájától is elhatárolta magát, amelyet a francia polgári minta képviselt. Addig, amíg a francia (és az angol) nemzeti fejlődésben a „nagyvilági élet", a „Society", valamint az állami intézmények kiépítése játszott döntő szerepet, a német nemzeti élet szubsztancialitása a szellemi kultúrában és a kultúrateremtő individualizált ember alkotótevékenységében bontakozott ki (vö. ELIAS 1987, 107–140). Ennek megfelelően a francia és (részben az angol) nyelvben az emberi haladás folyamatának és eredményeinek jelölésére használt *civilizáció* terminus a *politikai-jogi* rendszer társadalmi magatartásra gyakorolt hatásait helyezte előtérbe, ezzel szemben a német nyelvben a hasonló kontextusban használt *kultúra* terminus elsősorban egy belső, személyiségépítő, morális és intellektuális fejlődés következményeire utalt (vö. MÁRKUS 26).

Kultúra és civilizáció ellentétének gondolata a kortárs 20. századi gondolkodásban is tovább él, de terminológiai tekintetben igazat kell adnunk Márkus Györgynek, amikor ezt írja: A kultúra „időközben határozottan megnyerte a civilizációval folytatott versenyt – ha más vonatkozásban nem is, legalább szemantikailag: napjaink nyelvhasználata egyértelműleg ezt fogadja el alapvetőbb fogalomként" (MÁRKUS 27).

1.3.3. A kultúra rendszerei

A 19. század második felétől kibontakozó kultúrafelfogások elsősorban a felvilágosodáskori német gondolkodás hagyományát követik. Előfeltevéseikben ott munkál az az alapvető gondolat, hogy a kultúra az emberi létszféra sajátosan emberi tartalmainak a területe, s szellemi szféraként ontikus értelemben különbözik a

[Erdélyi Magyar Adatbank]

természetitől. Ennek alapján a *kultúrfilozófiai* gondolkodás problematikája két vonatkozásban kristályosodott ki: 1) az emberi létformának az élet és a szellem irányába történő kiterjesztése irányában; 2) az emberi létszférának, mint kultúrszférának a természeti létezéstől való ontikus elhatárolása vonatkozásában. Ez utóbbi törekvés egy olyan dichotómikus gondolkodásmódot fejlesztett ki, amely a tudományos megismerés és racionalitás normáinak az újragondolásához vezetett, s kétféle szemléletmód és tudományterület elhatárolását eredményezte.

A kultúrfilozófiai problémafelvetések a múlt század utolsó évtizedeiben az *életfilozófia* irányából kaptak ösztönzést. Az *élet* fogalma W. Diltheynál ontológiai érvényű filozófiai problémává vált. Dilthey ismeretelméleti indíttatású kérdésfelvetésében a Locke, Hume, Kant által konstituált megismerő szubjektum kritikájából indul ki, amelynek „ereiben nem valódi vér folyik, hanem a puszta gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve" (vö. DILTHEY 1974/a, 66). Ezzel szemben saját filozófiai tevékenységének a lényegét abban látja, hogy ő az *egész ember*rel mint megismerő, érző, akaró lénnyel, vagyis az emberi élet teljességével foglalkozik.[59]

Dilthey ezáltal egy új és átfogó értelmezési perspektívát nyit az *emberi természet*re. A 17-18. századi európai filozófia az embert előbb észlényként majd erkölcsi lényként ragadta meg, és az emberi lényeg domináns elemeként, egyoldalúan, az értelmet illetve az erkölcsiséget emelte ki. Ezzel szemben a dilthey-i filozófiában körvonalazódó emberi természet fogalma pszichológiai megalapozottságra tesz szert, és egy olyan differenciált tartalmú realitást jelöl, amelynek az *érzés,* az *akarás,* a *megjelenítés* csak különböző összetevői. Mindezek az *életegység*ként felfogott emberi lényünk *totalitásába* illeszkednek. Ily módon Dilthey a szellem elvontsága

[59] Dilthey e szemléletváltás lényegét a következőképpen összegezi: „Én ... mind történetileg, mind pszichológiailag az *egész emberrel* foglalkoztam, s ez elvezetett oda, hogy őt erőinek sokféleségében, ezt az akaró, érző megjelenítő lényt a megismerés és a megismerés fogalmainak (...) magyarázatában is alapul vegyem, noha úgy tűnik, hogy a megismerés e fogalmait csupán az észlelés, a képzetalkotás és a gondolkodás anyagából szövi" (DILTHEY 1974/a, 66). (Az én kiemelésem – V.K.).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

helyébe egy olyan, tapasztalatilag is megragadható, komplex emberi realitást állít, amelyben a személyes énhez, mint életegységhez, a külvilág, valamint a más életegységek, azaz a rajta kívüli, de vele kölcsönhatásban álló individuumok is szervesen hozzátartoznak, az életük időben történő kibontakozását is beleértve.[60] Az így felfogott emberi realitás tehát egyrészt *belső világ, pszichikai realitás,* másrészt viszont szükségképpen hozzátartozik a *külvilág* is, mégpedig nem pusztán a kanti filozófia fenoménjeként, hanem olyan külső *valóságként,* valóságos életként, amely „énünkkel egyszerre és ugyanolyan biztosan adva van" (vö. DILTHEY 1974/a, 67).

Ennélfogva az anyagi és szellemi szubsztanciák hagyományos metafizikai ellentétének a helyére Diltheynál „a külvilágnak – mint a külső észlelésben (sensation) az érzékek által adottnak – a belső világhoz – mint elsődlegesen a pszichikus események és tevékenységek belső felfogása (reflection) által nyújtotthoz – viszonyított ellentéte" lép (DILTHEY 1974/a, 81). Ezzel együtt jár a *tapasztalat* fogalmának átértelmezése és horizontjának kitágítása is. A külsődleges, érzéki tapasztalat hagyományos ismeretelméleti fogalmát Dilthey kiterjeszti az átélés, az introspekció és az emberi önreflexió irányába. Az emberi tapasztalatoknak egy olyan sajátos birodalmát írja le, amelynek „önálló eredete és anyaga a *belső élmény*ben van". (Az én kiemelésem – V.K.) (DILTHEY 1974/a, 82). Az emberi tapasztalatnak ezzel a *belső horizontjá*val mindig együtt jár egy *külső horizont is,* egy olyan látókör, amely mindenre kiterjed ami a belsőhöz kívülről hozzátartozik, illetve amiben a belső külsővé válik, kifelé megnyilvánul. Ezáltal Diltheynál a tapasztalat fogalma egyrészt kiterjesztődik a belső élményre, másrészt magában foglalja a belsőnek a külsőben való objektivációit és kifejeződéseit is.

[60] „És így adódik – írja Dilthey hogy a valóságról alkotott képünk és ismeretünk legfontosabb alkotórészei – mint éppen a személyes életegység, a külvilág, a rajtunk kívüli individuumok, ezen individuumok élete az időben, és kölcsönhatásuk – mind magyarázhatók ebből az egész emberi természetből, melynek reális életfolyamatában az akarás, az érzés és a megjelenítés csak különböző oldalak" (DILTHEY 1974/a, 66).

Mindezek alapján Dilthey eljut a német hagyományban a kultúra szubsztanciáját képező *szellem* belső természetének és összetételének bonyolult elgondolásához és leírásához, s ennek kapcsán megalkotja a *kultúra rendszerei* fogalmat. A *Bevezetés*ben Dilthey kifejti, hogy a kultúráról csak úgy lehet átfogó képet nyújtani, ha összetevő elemeit kölcsönhatásukban, tehát a rendszerszemlélet elvei szerint fogjuk fel.[61] A kultúra rendszerei tartalmi tekintetben az „élet objektivációi", az élet belső szellemi tartalmainak a külső világban való realizálódásai. Az élet objektivációja „*tagolt rendszerek sokféleségét* foglalja magába" (DILTHEY 1974/b, 536). Helyet kapnak bennük a jog, az erkölcs, a művészet, a tudomány, a vallás, a filozófia rendszerei. Az emberi egyén mint életegység egyszerre többféle rendszerhez is hozzátartozik. Ezeket olyan objektivitásokként találja magával szemben, amelyek már előtte léteztek, utána is létezni fognak, s rendeződéseikkel hatnak rá. Az egyén beleszületik ezekbe a rendszerekbe, bennük él és élettartalmai objektiválódnak bennük (vö. DILTHEY 1974/a, 146).

Dilthey a kultúrrendszert is, akárcsak az individuumot, módszertani vonatkozásban önközpontúnak tekinti, amely „csak ama egész felől közelíthető meg, melybe beleágyazott" (DILTHEY 1974/b, 615). Elveti az „absztrakt tudomány"-nak azt a törekvését, hogy egymás mellé állítsa a történelmi-társadalmi valóságban

[61] Dilthey erről a következőket írja: „Amit a néplélek, népszellem, nemzet és nemzeti kultúra kifejezés jelöl, azt csak úgy lehet szemléletesen bemutatni és elemezni, hogy az ember először a népélet különböző oldalait, például a nyelvet, a vallást, a művészetet, kölcsönhatásukban fogja fel" (DILTHEY 1974/a, 132). A rendszerek *tartós képződmények*ként keletkeznek a társadalomban, és átszövik azt, vagy a társadalom belső szerveződéseként – ilyenek a kultúra rendszerei –, vagy annak külső szervezeteként, mint az állam és különböző más szövetségek. Ilyen tartós képződmények keletkeznek, ha „vagy az emberi természet egyik alkotórészén nyugvó és ezért tartós cél pszichikus aktusokat tételez az egyes individuumokban egymáshoz való viszonyuk tekintetében, és így célösszefüggéssé fűzi össze őket, vagy pedig tartós okok egyesítik az akaratokat, hogy valamely egészen belül összekapcsolódjanak... Amennyiben amaz első tényállást fogjuk föl, megkülönböztetjük a társadalomban a *kultúra rendszerek* (az én kiemelésem – V.K.), amennyiben emez utóbbit tekintjük, látható lesz a külső szervezet, melyet az emberiség magának adott: államok, szövetségek és...mely felépítést újabban...szűkebb értelemben mint társadalmat jelölnek meg" (DILTHEY 1974/a, 134–135).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

összeszövődő rendszereket. E rendszerek mindenike „az emberi természet egy alkotórésze", amelyet „egy abban megalapozott, a társadalmi élet célösszefüggése által közelebbről meghatározott tevékenység" hoz létre. Éppen ezért, bármely kultúrfokon a kultúrrendszerek mindenike „a történelmi-társadalmi valóság egészén belül fejlődik ki", s megformáltságukra kihat a társadalom külső szervezetével való kapcsolatuk is (vö. DILTHEY 1974/a, 147).

A kultúra rendszerei tehát az élet objektivációi, amelyekben a maga teljes tartalmi differenciáltságában feltárul a szellemi világ, mind társadalmi, mind pedig történelmi értelemben. A kultúrrendszerek egyfelől az emberi egyének és közösségek életéből bontakoznak ki, másfelől viszont az emberi egyének és közösségek benne élnek a kultúra rendszereiben – ezek beleszövődnek az életük tartalmaiba bennük és általuk értik meg önmagukat, egymást és a számukra belátható világot. A kultúra rendszerei mind a cselekvés, mind a megértés tekintetében köztes és *közvetítő* közeget képviselnek az emberi életben aközött, ami egyedi illetve egyéni egyfelől, és ami általános illetve egyetemes másfelől, vagyis ami az emberiséget illetve a világ egészét jelenti a partikuláris létkörülmények között élő ember számára.[62] A kultúra közvetítő közege olyan *öntörvényű ontikus szféra*ként szerveződik az emberi egyén és az általános között, amelyben az egyéni az általános vonatkozásában elnyeri értelmét, s egyúttal az egyén számára az általános puszta értelmi absztrakció helyett átélhető élménnyé válik.

A kultúra, a szellemi világ az emberi társadalmat alkotó összefüggések rendszerébe illeszkedik – Dilthey kifejezésével a „hatásösszefüggések" rendszerébe – amelyeknek alkotói mindazok a szubjektumok – az egyének, a közösségek és maguk a kultúrrendszerek is – amelyek éppenséggel ezekben az emberi életből kibontakozó összefüggésrendszerekben formálódnak. A hatásösszefüggések ontikus tekintetben különböznek a természeti összefüggésektől. A természetben tapasztalható oksági összefüg-

[62] „Az individuumoktól – ... – a kultúrrendszerek és közösségek felé, végül az emberiség felé vezető összefüggés az, amelyik a társadalom és a történelem természetét alkotja" – írja Dilthey (DILTHEY 1974/b, 518).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

gésekkel szemben az emberi életben az összefüggések a célokat megvalósító és értékeket alkotó emberi cselekvésekben realizálódnak.[63]

Dilthey egész koncepciója kettős értelemben viszonyul a természethez. Egyrészt a természettudományos megismerés tárgyaként elidegenített természetet megkísérli visszavenni akkor, amikor a természet fogalmát az emberi életre is kiterjeszti, s ezáltal feloldja a merev metafizikai határt a természeti és emberi létszféra között. Másrészt az emberi élet objektivációinak területét, a szellemi világot ontikus értelemben megkülönbözteti a természetitől, mint olyan sajátos létszférát, amelynek közegében specifikus emberi léttartalom realizálódik: célok valósulnak meg, értékek jönnek létre, és mindezek révén egy olyan világ bontakozik ki, amely az emberi élet *számára való,* s amelyben az emberi élet értelemmel telítődik. Az egyedi és egyéni életmegnyilvánulások és az időben kibontakozó történések terepe ez a világ. Mindez a hagyományos természettudományos megismerés tárgyaként tételezett természet oksági összefüggéseiből nem vezethető le, és az elvont általánosságok megragadására irányuló természettudományi módszerek segítségével nem tárható fel.

Erre az ontikus különbségre alapozza Dilthey a természettudományok és a szellemtudományok közötti módszertani különbségtevést, és a szellemtudományi megismerés mint sajátos megismerési forma módszertanának kidolgozását. Felfogása szerint a szellemtudományok tárgyát a természettől ontológiailag jól elkülöníthető valóságszféra alkotja, a szellemi világ hatásösszefüggései és annak tartós produktumai, vagyis mindazon javak és értékek összessége, amelyeket individuumok, közösségek és kultúrrendszerek hoznak létre életük objektivációiként. Azt mondhatjuk – írja Dilthey –, „hogy *mindaz, amiben a szellem objektiválódott, a szellemtudományok* körébe tartozik" (DILTHEY 1974/b, 537). A kultúra területe ebbe a valóságszférába illeszkedik.

A szellemtudományok tárgyát alkotó jelenségek *egyediek,* s bár bizonyos hasonlóságokat mutatnak, mégsem sorolhatók általános

[63] „A hatásösszefüggés – írja Dilthey – abban különbözik a természet kauzális összefüggésétől, hogy értékeket hoz létre, célokat realizál: immanens-teleologikus jellegű" (DILTHEY 1974/b, 614).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

törvényszerűségeknek alárendelhető osztályokba. Ugyanakkor e jelenségek *történetiek*, mivel egy individuum vagy egy közösség élete, akárcsak a kultúra valamely rendszerének léte, a történeti időben bontakozik ki, nem ismétlődő létmozzanatok egymásutániságaként. Végül pedig mindezeknek az emberi objektivációknak és produktumoknak *értéktartalma* van, vagyis az egyéni és a közösségi élet szempontjából a célfunkcionalitáson és a gyakorlati hasznosságon túlmutató jelentéssel és jelentőséggel is bírnak. Így e jelenségek tényleges megismerése nem valósítható meg olyan természettudományos módszerekkel, amelyek általános összefüggések és történelmietlen ismétlődések („egyformaságok") feltárására, valamint a tiszta, értékmentes objektivitásra alapoznak. Szükségessé válik tehát a szellemtudományoknak mint új, az egyedire, az értékre és a történetire is kiterjedő megismerési formának a módszertani megalapozása.

Dilthey e szükséglet felismerésével egy olyan *episztemológiai fordulat*hoz jut el, amely többszörös nyitást eredményez a kultúra jelenségeinek későbbi vizsgálatában:

1. Dilthey hangsúlyozottan ráirányítja a figyelmet a szellemi világ és a kultúra rendszereinek értéktartalmára, egyáltalán arra a tényre, hogy az emberi élet nemcsak a természettudományos eszközökkel megragadható és a technikába beépülő célracionalitás, hanem – weberi kifejezéssel – az *értékracionalitás* normáihoz is igazodik. Mindazoknak az alkotásoknak, amelyeket az emberi szellem létrehoz, melyekben az emberi élet objektiválódik, a közvetlen hasznosságon és hatékonyságon túlmutató *jelentőségük,* és az emberi élet egészének összefüggésében megragadható *értelmük* is van. Az emberi életnek ez a sajátossága a kultúra rendszereiben fejeződik ki a legteljesebben, a kultúra tehát lényege szerint *érték.* Ez a tény a szellemtudományokat alkotó kijelentések sajátosságaiban is megmutatkozik. A valóságra vonatkozó, annak megismerésében igazságigényre számottartó (igaz–hamis) kijelentések mellett olyan értékítéletek és imperatívuszok is helyet kapnak bennük, amelyek inkább a helyesség kritériumához (helyes–helytelen) igazodnak. Ezekben a kijelentésekben „értékek, ideálok, szabályok, a jövő alakítására vonatkozó irányultságok kapcsolódnak össze", s a szellemtudományok a valóság (az ami *van)* ismerete mellett ezek

[Erdélyi Magyar Adatbank]

tudatát (vagyis annak aminek lennie *kell* tudatát) is tartalmazzák (vö. DILTHEY 1974/a, 110).

2. A dilthey-i fordulat arra is ráirányítja a figyelmet, hogy mindaz, ami értékfilozófiai megközelítésben egy kultúra értéktartalmaként megjelenítődik, valójában az emberi *élet,* nemcsak a maga szubjektív bensőségességében, hanem oly módon is, ahogyan az emberi kapcsolatok külsődleges tartalmaiban megnyilvánul. Életnek és kultúrának ez az organikus kapcsolata, a kultúra beépülésének különböző módozatai az emberi életbe a későbbiekben a kultúra antropológiai és szociológiai vizsgálatának tárgyává válnak.

3. A dilthey-i fordulat – mivel korábbi műveinek pszichologizmusán túlhaladva Dilthey a *megértés*ben véli megtalálni a szellemtudományokra jellemző sajátos megismerési eljárást a természettudományokkal szemben – egy *hermeneutikai nyitást* is eredményez. A szellemtudományok tárgyát képező szellemi világ a „megélésben és a megértésben" tárul fel számunkra, e kettő kölcsönös egymásravonatkozásaként formálódó, egyszerre elméleti és gyakorlati tudás formájában. Ezen a ponton Dilthey már túllép a kultúra értékkoncepcióján, egy *hermeneutikai kultúrafogalom* kibontakoztatása irányába.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

2. Jelenkori kultúrakoncepciók

A 19. század végén és a 20. században a felvilágosodáskori előzmények alapján forgalomba került kultúraelméletek néhány *paradigmatikus* jellegű és érvényű kultúra koncepcióba illeszkednek bele. Egy kiemelkedő kortárs kultúrfilozófus, G. Uscătescu összegezése szerint a mai kultúraelméletek három kulcsfogalom köré szerveződnek: az *érték,* a *norma* és a *jelentés* fogalma köré. Ezek közül szükségképpen jelen kell legyen valamelyik ahhoz, hogy a mai igényeknek megfelelő kultúradefiníciót lehessen adni, és a három fogalom alapján együttesen teljesíthető ki a kultúráról alkotott kép (vö. USCĂTESCU 65). E fogalmak köré épülnek fel azok a kortárs kultúraelméletek, amelyek mindenike a kultúra jelenségegyüttesének egy-egy sajátos nézőpontból történő megközelítését tartalmazza. Ezek az *értékfilozófiai,* a *szociológiai-antropológiai* valamint a *szemiotikai-hermeneutikai* kultúraelméletek. A kultúra mindhárom megközelítési iránya olyan elemeket is tartalmaz, amelyek fontosak a kultúra és a nemzedékek viszonyának elemzése szempontjából.

2.1. Az értékfilozófiai kultúrafelfogás

Az értéktartalmú kultúrafogalom legteljesebb és legrészletesebb kidolgozását a *neokantiánus* filozófia *Badeni Iskola* nevű vonulatában találjuk. Az ide tartozó gondolkodók, elsősorban W. Windelband és H. Rickert, Kantnak *A gyakorlati ész kritikája* c. művére támaszkodva *értékfilozófiai* nézőpontból alapozzák meg a kultúra és a történelem filozófiáját (vö. BOBOC 39).

A neokantianizmusban kidolgozott és forgalmazott kultúrafogalom egyik fő jellegzetessége abban áll, hogy szemantikai mélyrétegeiben – a felvilágosodásbeli átértelmezések közvetítésével – továbbra is megőrzi a „kultúra" kifejezés eredeti jelentéstartalmát. A kultúra olyasmi, amit az ember önmagából állít elő, amit saját benső, szubjektív lényéből ad hozzá a világhoz, ontológiai tekintetben tehát specifikusan emberi tartalmú realitás. Ez olvasható ki abból a meghatározásból, amelyben Windelband a kultúra kanti

[Erdélyi Magyar Adatbank]

koncepciójának lényegét összefoglalja. Eszerint kultúrán végül is nem értünk egyebet, „mint annak összességét, amit az emberi tudat az ő eszes meghatározottságánál fogva az adottságból kidolgoz” (WINDELBAND én., 163).

Hasonlóképpen Rickert is – a latin „colere” kifejezés eredeti jelentéstartalmára utalva – a „gondozó” tevékenységgel hozza összefüggésbe a kultúrát. Azért kultiválunk, gondozunk valamit, mert értékeket, javakat akarunk létrehozni. Az ápoló-gondozó emberi beavatkozás eredményeként az immanens létezés értelemmel és értéktartalommal telítődik. Az ember a kultúra révén kapcsolatba kerül az értékek univerzumával, amelyek életének értelmet biztosítanak. Az értékeknek ahhoz, hogy fellelhetők, hozzáférhetők legyenek az ember számára, „testet kell ölteniük” a kultúra javaiban. Ezért a kultúra előbbi aktív és szubjektív tartalmú meghatározása mellett lehetséges egy tárgyi-materiális tartalmú meghatározása is. Eszerint a kultúra olyan tárgyak összessége, amelyek egy értékrendszer segítségével egy átfogó fogalom alá rendelhetők (vö. RICKERT 1987, 193–196). Más szóval: a kultúra *értéktárgyak* összesége, vagyis olyan tárgyaké, „amelyekhez általánosan elismert értékek tapadnak és amelyeket ezen értékekre való tekintettel ápol az emberiség” (RICKERT 1923, 28). Ennélfogva a kultúra „értékfogalom”, melynek kidolgozásához valamilyen „átfogó értéktanra” van szükség.

2.1.1.Érték és értékelés

A kultúra Rickert szerint olyan ontikus szféra, amelyhez két nézőpontból lehet egyaránt és egyszerre közelíteni: az értékelés *szubjektív-egyediesítő* és a tudományos kutatás *objektív-általánosító* nézőpontjából. Ennek alapján Rickert – Diltheyhoz hasonlóan – a természettudománnyal szemben mind tárgyi, mind pedig módszertani vonatkozásban megkülönbözteti a kultúrtudományt. E különbség alapját nem egyszerűen a természet–kultúra oppozíció alkotja. Ugyanis itt különbséget kell tenni a természet ontológiai és episztemológiai (logikai) fogalma között.

Ontológiai értelemben a természet–kultúra oppozíció lehetősége már a latin „nasci” és „colere” kifejezések eredeti jelentéstartalmában adott. A „nasci” (=natura) kifejezés egy olyan alakuló

[Erdélyi Magyar Adatbank]

valamire utal, ami emberi beavatkozás nélkül, önmagától létrejön és fejlődik. Tehát természeten az önmaguktól keletkezett és önfejlődésben levő dolgokat értjük. Ezzel szemben a „colere" mindannak a foglalatát jelöli, amit „gondozunk" (vö. RICKERT 1987, 193). A kultúra nem más mint azon dolgok összessége, amelyeket az ember az értékteremtés szándékával közvetlenül létrehoz, vagy ha már megvannak, akkor a hozzájuk tapadó értékek kedvéért „ápol". Tehát minden kultúrfolyamatban az ember által elismert értékek testesülnek meg, s ha valamely kultúrtárgyról „lefejtjük" ezt az értékvonatkozást, akkor puszta „természetté" válik (vö. RICKERT 1923, 22).

Rickert ezzel az elgondolással meghaladja a felvilágosodáskori természet–kultúra oppozíció metafizikai tartalmát. Itt a kultúra és a természet nem két különálló léttartományként állítódik egymással szembe. A kultúrtárgyak a természeti tárgyaktól nem tárgyidologi mivoltukban különböznek, hanem abban a sajátosságukban, hogy emberi léttartalmak hordozói, megtestesítői. A kultúra a tapasztalati világot alkotó létezők *értékdimenzió*ja, olyan *ontikus többlete,* amelyben az emberi létezés értékei és értelme fejeződnek ki. Ebben az értelmezésben az a lehetőség is benne rejlik, hogy ugyanazon dologi létező különböző értékrendekben és kultúrákban más-más értelemben funkcionál kultúrtárgyként, vagyis más-más értéktartalom hordozója lehet. Ez igen lényeges szempontot kínál annak vizsgálatához, hogy ugyanazon kultúrtárgyak (pl. a hagyomány bizonyos elemei) különböző társadalmi csoportok (esetünkben nemzedékek) kultúrájában eltérő értékelés tárgyaivá válhatnak, s így az egyes értékrendekben más-más pozíciókat foglalnak el. Ugyanakkor ez a megközelítési mód fontos előrelépést jelent a szemiotikai kultúraelméletek irányába is.

Az előbbi kultúrafelfogáshoz egy olyan gondolat is hozzátartozik, amely átvezet a természetfogalom *episztemológiai* értelméhez. Eszerint a kultúra–természet ellentétpárban nem a kultúra–szellem metafizikai ellentéte húzódik meg, úgy ahogy azt hagyományosan a testi–lelki ellentéteként értették és kezelték. Hiszen a természettudományi vizsgálódás szempontjából egyáltalán nem lehet megkülönböztetni a tárgyak két olyan egymást kizáró osztályát, mint test és lélek, különösen akkor, ha a tapasztalati tudomány a

[Erdélyi Magyar Adatbank]

lelki jelenségekhez is a maga természettudományi módszereivel közelít. Csak egyféle tapasztalati tudomány lehetséges, mivel csak egyetlen tapasztalati valóság létezik. Episztemológiai értelemben tehát a főellentét nem a természet–kultúra oppozícióban húzódik meg. Ugyanis a természet episztemológiai (logikai) fogalmával csak episztemológiai (logikai) fogalom alkothat ellentétet. Más szóval: a természetmegismeréssel mint módszertani problémával egy másfajta megismerési mód állítható szembe. Ez pedig nem más mint a *történelmi* módszer (vö. RICKERT 1923,15–20).

E tekintetben Rickert Dilthey nyomdokain halad. A történelem *formailag* (alakilag) különbözik a természettől. Nem valami merőben más természetű létezők tárházát, hanem egyazon tapasztalati világhoz tartozó létezők más módszertani perspektívába való helyezését jelenti. Rickert számára – akárcsak egyébként Dilthey számára is – az egyedi–általános, történeti–történelemfeletti ellentéte nem metafizikai, hanem *nézőpontbeli* ellentétként tételeződik. A természettudományi, illetve történelmi módszer különbségének lényege abban áll, hogy a dolgoknak ugyanarra az osztályára más-más rálátást kínálnak, és eltérő értelmezési perspektívákat nyitnak meg. A dolog teljesebb megismerése és megértése tekintetében ezek voltaképpen nem annyira ellentétes, mint inkább *komplementer* nézőpontok és perspektívák.

Rickerttől errefelé – írja Uscătescu – a kultúra problematikáját az *érték* vonatkozásában fogták fel. A kultúra „logikai" (episztemológiai) összetevőit nem metafizikai entitások, hanem értékek alkotják (vö. USCĂTESCU 56-57). A kultúra mint ontikus szféra nem tárgyi-dologi létezők sokaságából épül fel, hanem: bármely tárgyi-dologi létező azáltal és annyiban válik a kultúra alkotóelemévé, amennyiben értékvonatkozásban áll, értékdimenzióval rendelkezik. Sőt, Rickertről elmondható, hogy a kultúrát egyenesen azonosítja az értékkel. Egyik frappáns meghatározása szerint a kultúra nem egyéb, mint „a javak értéktartalma". Ennek megfelelően egy igazi kultúrfilozófia központi részét szerinte az/egy értékfilozófia kell hogy alkossa (vö. RICKERT 1924, 7). Ezért itt nem kerülhető meg az érték fogalmának vizsgálata.

Az *érték* fogalmának tisztázásához mérvadónak számít Rickert két gondolata: 1) Az értékekről nem mondható az, hogy vannak

[Erdélyi Magyar Adatbank]

vagy nincsenek, csak az, hogy érvényesek vagy nem érvényesek; 2) Az érték a valóságokat (a tárgyi-dologi létezőket) a természetből kiemeli és kultúrjavakká teszi (vö. RICKERT 1923, 22). Ezáltal Rickert egyrészt az értékeket elhatárolja a dologi létezőktől, másrészt megvilágítja az értékek és a dologi létezők kapcsolatát. Szerinte az érték lényege *érvényességében* áll és nem a valóságosan létező voltában.

Valójában Rickert az értéknek egy kettős fogalmával operál. Szűkebb értelemben az érvényes érték tagadása jelentheti a semmit, de jelentheti a negatív értéket, vagyis az érvénytelent is. Ebben az utóbbi esetben a pozitív érték szemben áll a negatív értékkel. Szélesebb értelemben azonban mind a pozitív, mind pedig a negatív érték az érték fogalomkörébe tartozik – az értékébe, amely így nem a nem-értékkel, hanem a dologi létezővel áll szemben (vö. BOBOC 43). Ez a szembenállás pusztán logikai. Ténylegesen az érték és a dologi létezők kapcsolatáról van szó. Az értékek önmagukban véve nem tartoznak sem a valóságos szubjektumokhoz, sem a valóságos dolgok világához, hanem egy, a szubjektumokon és objektumokon túli, önmagáért-való világot alkotnak. A valós világgal úgy kerülnek kapcsolatba, hogy tárgyakhoz, dolgokhoz tapadnak, s ezeket javakká változtatják. A javak olyan valóságos dologi létezők, amelyekhez értékek kapcsolódnak, illetve amelyek értékeket hordoznak, tehát valamilyen érték vonatkozásában állnak (vö. RICKERT 1923, 82; BOBOC 45). Az értékek csak annyiban relevánsak, amennyiben bizonyos alanyok ténylegesen értékeknek fogják fel azokat, s ennélfogva bizonyos tárgyakat ténylegesen javak gyanánt, vagyis értékekre vonatkoztatott tárgyaknak ismernek el. Úgy tűnik, ezzel a gondolattal Rickert megnyitja az utat a későbbi értékelméletek alternatívái, az értékapriorizmus és az értékempirizmus kettőssége előtt.

Az *értékvonatkozás* fontos eleme Rickert értékelméletének. Erre a gondolatra Rickert egy egész történelemkoncepciót épít. A történelemben meghatározó szerepet játszanak a kultúrértékek, amelyek az értékek sorában kitüntetett helyet foglalnak el. A történelem nem véletlenszerű események halmaza, s a történelmi fejlődés nem tetszés szerinti ismétlődés. A történelmi események jelentősége az uralkodó kultúrértékekre való vonatkoztatás által

[Erdélyi Magyar Adatbank]

fejeződik ki. A történelmi fejlődés egyszeri létezésmenet a maga különösségében, amelyet az események kultúrértékekre való vonatkoztatottsága fog össze egyedi fejlődéssé. A történelemben megvalósuló haladás az értékekben történő előrehaladás, a kultúrjavak értékének emelése (vö. RICKERT 1923, 84–94).

Ezekkel a gondolatokkal Rickert egyrészt egy olyan történelemkoncepciót vázol fel, amely – Dilthey felfogásához hasonlóan – a történelmi tudományok sajátos megismerési módját hivatott módszertanilag alátámasztani. A történelmi tudományok tárgyuk – a történelem – egyszeri fejlődését a maga különös és egyedi mivoltában mutatják be.

Másrészt itt egy olyan történelemkoncepció körvonalazódik, amely az értékfogalom köré szerveződő kultúraelméletek sajátja. Ez a felfogás a kultúrának központi szerepet szán a történelemben. Az alapvető emberi léttartalmak történelmi kibontakozását elsősorban a kultúra terén és a kultúra által látja megvalósulni. Ezáltal a kultúra és annak értéktartalma az emberi létezés alapvető, meghatározó ontikus dimenziójává válik, egy embercsoport, egy emberi közösség történelmi létének és fennmaradásának a letéteményesévé. Ugyanakkor – mivel a kultúra érték, és az érték a magánvaló létezővel, a „van"-nal szemben a „kell" birodalmához tartozik[1] – ez a koncepció a kultúra művelését, a kulturális értékalkotás és értékmegőrzés melletti elkötelezettséget imperatívuszként, legfőbb erkölcsi parancsként tételezi, amelynek teljesítésén múlik egy emberi közösség történelmi fennmaradása. Ebben a kontextusban az erkölcsi imperatívusz egyszersmind létparancs, teljesítése-teljesülése az egyéni és a közösségi létezés ontikus szükségszerűsége. A kultúra és a hozzá való viszonyulás ilyenformán a morál szféráját meghaladó alapvető emberi létdimenzióként tételeződik. Ugyanakkor a kultúrához való viszony mindazok számá-

[1] A „van" és a „kell" e kettősségét, Kantot követve, már Windelband határozottan leszögezi: „Az érték lényegéhez tartozik, hogy az ezt meghatározó normát nem magától és nem mindenütt töltik be. Kellésnek és Létnek, értéknek és valóságnak különbözniük *kell* egymástól" (WINDELBAND 1914, 422). (Az én kiemelésem – V.K.). Mint látjuk, maga a „van" és a „kell" *különbsége* is a kellés területéhez tartozik, ami önmagában is megerősíti a „kell" nézőpontjának elsődlegességét a „van"-nal szemben.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ra, akik aktív résztvevői a kultúra alkotásának és fenntartásának – vagyis a kultúraalkotó értelmiség számára – a puszta benne való élés lehetőségein és feltételein túlmenően az emberi személyiség formálását alapvetően meghatározó morális kötelességgé is válik.

Ezen a ponton a javakban megtestesült értéktartalmak rendszereként felfogott objektív kultúra koncepciójához újból hozzáadódik a kultúrának a művelés–nevelés–képzés hármasságában kifejeződő egyéni-pedagógiai és szubjektív-dinamikus összetevője. Mindazok a későbbi kultúrstratégiai koncepciók, amelyek a kultúrához, az értékteremtéshez és a kultúraalkotó értelmiség aktív szerepvállalásához kötik egy emberi közösség létalapját és történelmi fennmaradási perspektíváit, erre a kultúrfilozófiai beállítódásra vezethetők vissza. Éppen ezért ez a beállítódás gyakorta a nemzedéki konfrontációk kereszttüzébe került.

2.1.2.Értékapriorizmus és értékempirizmus

A neokantiánus értékfilozófiában Rickert után is az *értékapriorizmus* marad meg domináns beállítódásként. Ennek kiemelkedő képviselője M. Scheler. Rickerthez hasonlóan Scheler is különbséget tesz a javak és az értékek között. A javak szerinte érték*dolgok,* vagyis a tárgyi-dologi létezők formájában „valóságossá" váló értékek. A javakról viszont „nem szabad azt gondolnunk, hogy mintegy a dolgokon alapulnak, s így mindennek előbb dolognak kell lennie ahhoz, hogy »jószág« lehessen". A javak esetében tehát nem a dologiság az elsődleges, meghatározó oldal, hanem az értékminőség. A javak értékminőségek, amelyek a „dologszerűség"-ben empirikusan megnyilvánulnak. De a dologiság számos attribútumával rendelkező javak mégsem azonosak a természetes dolgokkal (a holmikkal), mivel voltaképpen szubsztanciájukat tekintve nem dolgok, hanem dologi formában megjelenő értékek (vö. SCHELER 47–49). Ebből világosan következik, hogy az értékek egy, a dolgokétól és a javakétól különböző, nemtapasztalati létformával is rendelkeznek, s ez elsődleges és meghatározó minden tapasztalati létezéssel szemben. Az értékek abban az értelemben léteznek, ahogy a platóni ideák léteznek. Örökérvényűek, minőségük és kapcsolatuk független a tapasztalattól.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Megragadásuk – az értékérzés – is intuitív aktus, az egyén belső képessége, amely kommunikálhatatlan.

Az értékek tehát *a prioriak*. Scheler számos ponton igyekszik alátámasztani a tapasztalati világtól független létezésüket. Ezt annak igazolásával is megerősíti, hogy valójában nemcsak az értékek, hanem az értékek rangsora is *„a priori* a javak világához képest", és „a *javak világának* bármifajta kialakítását (...) már *irányítja* az *értékek valamilyen rangsora*" (vö. SCHELER 50–52). Az értékapriorizmust Scheler az akarat erkölcsi értéke apriorizmusának kanti tételével is alátámasztja. A kultúra és civilizáció vívmányaiként megjelenő javak világa történelmileg változó, vagyis megsemmisíthető, de fejleszthető, tökéletesíthető is. Az akarat erkölcsi értéke megmutatkozik abban, ahogyan „fenntartja", „elősegíti" a javak világát, de hozzá képest változatlan, örökérvényű marad. Egy olyan felfogás, mely szerint a javak világának megváltozásával a jó és a rossz értelme is megváltozna etikai relativizmushoz vezetne (vö. SCHELER 31–32).

Akaratunk erkölcsi értéke tehát nem függ a javak világának történelmi változásától. A tapasztalati világ *a priori*, nem-tapasztalati előfeltételét alkotja, amely nem változik e világgal együtt, de folytonosan megmutatkozik benne. A tárgyi-dologi értelemben vett objektív kultúrát alkotó javak történelmileg folytonosan változó világának nem-tapasztalati létalapját, másra vissza nem vezethető szubsztancialitását az értékek világa adja. Ennek *a priori* rendje és hierarchiája mutatkozik meg tapasztalatilag a kultúrában. Hasonlóképpen, a szubjektív oldalon is, kultúrateremtő akaratunk erkölcsi értéke *a priori* feltételét alkotja minden empirikus kultúrateremtő gesztusnak. A kultúrateremtő emberi igyekezet a körülményektől, valamint a létrejövő javak változatosságától és változékonyságától független feltétlen értékkel bír, és bármely alapvető emberi léthelyzetben erkölcsi parancsként, imperatívuszként jelentkezik.

Az értékapriorizmus egy másik jeles képviselője, N. Hartmann megkísérli áthidalni a valóság és az értékvilág közötti szakadékot. Hartmann is fenntartja az értékek tapasztalati levezethetetlenségének tételét, mivel ezek – a lételvekkel szemben – egy „legyen"-t

[Erdélyi Magyar Adatbank]

fejeznek ki.[2] Az értékekhez való morális kötődés szerinte az érzelmileg erősen színezett *értékérzés*ben nyilvánul meg. Az akaratunk szabadságot élvez az értékekkel szemben, de érzelmileg erőteljesen kötődünk hozzájuk. Cselekedhetünk az értékek ellenében, de velük kapcsolatban nem érezhetünk másképp.

Hartmann – Rickerttel szemben – különválasztja az értékességet és az érvényességet. Az érték érvényessége az *elismert* értékességet jelenti, s mint ilyen korhoz kötött. Ha az értékek maradandók is, érvényességük az értéktudatban változó. Ezzel kapcsolatban Hartmann az „értéklátás" és az „értékvakság" fogalmakat használja. Az értékérzés „felmondhatja a szolgálatot", kihagyhat, „érzéketlen lehet meghatározott pontokon", vagyis „vak lehet az értékek iránt". Hartmann arra is világosan utal, hogy ez nem egy szubjektív hozzáállás, szabad választás eredménye. Meghatározott történelmi korok, vagy azokon belül embercsoportok, emberi közösségek „vakok az értékek iránt az értékek birodalmának különféle zónáiban, s mindig csak néhány zónában »értéklátók«"[3] (vö. HARTMANN 530).

Ezáltal Hartmann lényeges engedményeket tesz az értékempirizmus és értékrelativizmus irányába, és egyúttal megnyitja az utat az értékekhez való emberi viszonyulás szociológiai hátterének feltárása felé. Bár az értékek birodalma magánvalóságában állandó és örökérvényű, a rá irányuló emberi rálátás konkrét körülmények által meghatározott, és e birodalomnak mindig csak egyes zónáit világítja meg. Az időtlen érték és az időben változó értéktudat e sajátos kettősségében újból előtérbe kerül a kultúra paradigmatikus jellege. Az a jelenségegyüttes, amelyet általánosságban egyetemes kultúrának tekintenek, voltaképpen embercsoportok és

[2] „Az értékek nem reális dolgok – írja Hartmann – nem is reális hatalmak, amelyek keletkezhetnek és elpusztulhatnak, hanem teljességgel ideális hatalmak, és a belőlük származó követelmények szintén ideális jellegűek" (HARTMANN 553).

[3] Egy másik helyen ezzel kapcsolatban Hartmann a következőképpen fogalmaz: „Nem maguk az értékek keletkeznek és pusztulnak el, hanem csak érvényességük az értéktudatban. Ami változik, az az emberek fogékonysága, az értéklátás és az értékvakság viszonya. És ez a változás sem önkényes, nem szabad döntés eredménye, hanem aszerint megy végbe, hogy mennyire időszerűek az egyes értékcsoportok egy meghatározott történelmi helyzetben" (HARTMANN 556).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

emberi közösségek meghatározott tudattartalmai, és a konkrét történelmi és társadalmi léthelyzeteket kifejező nézőpontok által sávokra, zónákra, paradigmatikus egységekre, kultúrszférákra szabdalt terület. Az értékek ideális formája mindenik kultúrszféra számára ugyanaz és eleve adott, de az empirikus értéktartalom, amellyel e formák feltöltődnek, esetenként változó. A kultúra mezejének ilyenszerű tagolódása a kultúraformáló nemzedékek esetében is érvényesül.

Az értékapriorizmus nézőpontjából itt felmerül egy probléma, melyre Hartmann sem talál kielégítő megoldást: az ideális értékforma és az empirikus értéktartalom miként kapcsolódik össze az értékeknek valamilyen valós rendszerévé? Az értékempirizmus nézőpontjából is felmerül egy hasonlóképpen megoldhatatlannak tűnő probléma: az empirikus kultúrszférák miként kapcsolódnak egymáshoz és hogyan valósulhat meg közöttük érdembeni kommunikáció?

Az *értékempirizmus* – az előbbi beállítódással ellentétben – az értékek megragadását pszichológiai tapasztalatok révén, az értékátélés tényeiből kiindulva látja elérhetőnek. Eszerint az érték feltételezi az értékelést, ez pedig az értékelőt, valamint azt az axiológiai szabályrendszert, amely alapján az érték azonosítható. Az egyes értékítéletek sohasem elszigetelt teljesítmények, mivel egy meghatározott értékrendszeren alapulnak, amely lehet hogy legtöbbször tudattalan, de mindig szilárdan az egyén, vagy egy emberi közösség szellemi életében gyökerezik. Az értékempirizmus képviselője ilyenformán azt kérdezi, hogy mely értékelő nézőpontjából és milyen általa érvényesített értékrendszer alapján minősül valami értéknek? (vö. VERES 240–241).

A következetesen végigvitt értékempirizmus nem vezet valamiféle *értékrelativizmus*hoz. Bármennyire is függjön az érték az értékelőtől, mégsem az ő találmánya, vagy teremtménye, és nincs tetszőleges hatalma felette: nem hozhatja létre, vagy nem szüntetheti meg, legfennebb felismerheti, értékelheti, vagyis realizálhatja a maga számára. Az értékempirizmus sem tagadja, hogy az érték az egyes ember szubjektív intencióit meghaladó módon, a kultúra objektív tartalmaként létezik, olyanként, ami túlmutat és túlemel a valóság közvetlen, empirikus értelemben vett dologi létezők által

[Erdélyi Magyar Adatbank]

kitöltött körén. Az érték ebben a kontextusban is megőrzi normatív attribútumait, horizontszerűségét és követelményjellegét. Olyasmiként jelenik meg a tapasztalatban, amihez fel kell emelkednünk, aminek elérésére törekednünk kell, ami közvetlenül a tapasztalatunkban feltáruló valóság fölé emel, s emberi létünk transzcendens dimenziójaként tűnik fel számunkra. Amikor éppen nincs jelen, akkor a hiánya figyelmeztet a létezésére (vö. VERES 242).

Az értékempirizmus csupán az értékek valamiféle önálló, tapasztalatfeletti platóni világának a lehetőségét vonja kétségbe, azt, hogy az érték az értékelőtől és az értékelés műveleteitől függetlenül létezne. Az érvényességet az érvényesülés lehetőségeitől teszi függővé. Azt viszont nem vonja kétségbe, hogy az értékelési folyamatban az értékelő révén konstituálódó érték olyasmi, ami a közvetlen tapasztalat körén túlmutatóan, a maradandó érvényesség formájában létezik. Egy emberi közösség vagy egy történelmi korszak értéktudatában, értékelési tapasztalatában érvényesített értékeknek mint maradandó érvényességeknek a rendszere alkotja az illető közösség vagy korszak kultúráját.

Ily módon az értékapriorizmus egyetemes, de paradigmatikus kultúrkörökre szabdalt kultúrakoncepciójával az értékempirizmus az egyes kultúraalkotó szubjektumok értékelési tapasztalatában formálódó saját (sajátos) kultúrák sokaságát és sokféleségét állítja szembe. Az egyes kultúrák az értékeknek egy meghatározott és (valakik számára) érvényes rendjét képviselik, anélkül, hogy létezne az értékeknek egy eleve adott egyetemesen érvényes rendje. Az értékek feltétlen érvényességgel rendelkeznek ugyan, de csak annak a számára, aki elfogadja, és csak addig, amíg elfogadja őket. Minden kultúra egy meghatározott nézőpontot épít magába. A *nézőpont* „az érvényesség gyakorlati korlátait jelzi”, (vö. VERES 244) és paradigmatikus jelleget kölcsönöz az egyes kultúráknak. Az értékeknek a már meglévő, az előzetes értékalkotási tapasztalatok folyamatában kialakult rendje megszabja az új értékalkotás körülményeit, behatárolja az újabb értékelési tapasztalatokat. Más szóval, az így tételezett kultúrák mint értékrendek az értékelési tapasztalatok paradigmatikus kereteit alkotják. Ennélfogva a nemzedéki probléma felmerülésének lehetőségei az értékempirizmu-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

son alapuló kultúrakoncepciók esetében éppúgy adottak, mint az értékapriorizmuson alapuló koncepciók esetében.

Az értékempirizmus megnyitja az értékelés szociológiai háttere felé vezető utakat. Az értékforma és értéktartalom kettősségének az értékapriorizmusban felmerülő koncepcióját a *tudásszociológia* a kultúra szociális tartalmai és történetiségének nézőpontjából bírálja és igyekszik meghaladni. K. Mannheim felfogása szerint a szociológiai elemzésben kiderül, hogy az „értékformák", a „formális értékek" táblázata nem mások „mint a mi kulturális struktúránk hiposztazálásai". Hasonlóképpen, a „kulturális képződmények" „érvényességi" átélésének paradigmája is „csak a »kultúra« eredendő átélési módjának kategoriális lefedése" (vö. MANNHEIM 1996, 100). A tudásszociológiái elemzés feltárja azt a tényt, hogy az a felfogás, mely szerint „az egész kulturális élet az objektivált normákhoz igazodik" voltaképpen egy „modern-racionalizáló" elgondolási mód, amely „elfedi azokat az ősi struktúrákat, amelyekben az ember sokkal eredendőbben viszonyul a maga »világához«". Ez a gondolkodási mód önmagát időtlennek és történelemfelettinek tekinti, örökérvényű igazságok hordozójának, holott nemcsak tartalmilag, de formai tekintetben sem vonatkoztatható el az időhöz kötöttségtől, a történelmi változástól. A kultúrának az „érvényesség" és az „érték" jegyében való szemlélete gondolkodásunknak egyik leginkább időhöz kötött mozzanata.[4]

Ezekkel a gondolatokkal Mannheim és az általa megalapozott tudásszociológia két fontos irányban nyitja meg a kultúrára vonatkozó gondolkodás útját. Egyrészt felhívja a figyelmet arra, hogy a hagyományos racionalista gondolkodásmód általánosító, sematizáló és időfeletti struktúrái mögött mindvégig feltáratlanok maradnak az élet valóságos folyamatai, holott kultúraszemléletünk voltaképpen ezekben gyökerezik. Az „életvilág struktúráinak"

[4] „Ahogyan a »kultúrát« az »érvényesség« és az »érték« jegyében látjuk – írja Mannheim –, a gondolkodásunknak nem időtlen vonása, hanem éppenséggel a leginkább időhöz kötött mozzanata. Ha csak egy pillanatra is elfogadnánk ezt a megfogalmazást, akkor bizonyos érdekszférák felbukkanása és mindenkori konkrét felépítése is csak abból a konkrét helyzetből és élményanyagból volna megérthető, amelyre (...) vonatkozva érvényesek; éppígy a formális érvényesség (az érvényforma) sem választható le időtlenül azonos mozzanatként a történelmileg változó anyagról" (MANNHEIM 1996, 100–101).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

feltárásával a későbbiekben a fenomenológiai szemléletmódot és a tudásszociológiai nézőpontot ötvöző *fenomenológiai szociológia* fog részletesebben foglalkozni. Másrészt arra is rámutat, hogy a kultúrára irányuló szemlélet mint kognitív beállítódás valójában mindig egy konkrét kultúrán *belüli* szemlélet, és ugyanakkor – amennyiben „a tárgy megközelítésének a módja a szubjektum konstitúciójától függ", (vö. MANNHEIM 1996, 104) – egyúttal az illető kultúra „ideologikus" önszemlélete is.[5]

Ennek a gondolatnak egy sor következménye van az értékelési folyamatok szociológiai vizsgálatára nézve. Eszerint az értékek érvényességét a történelmileg létrejött közösségi értékrendek jelölik ki és szabályozzák több-kevesebb tudatossággal. A korábban elismert értéknek ismételten értékesnek kell bizonyulnia ahhoz, hogy továbbra is érték maradjon. Az értékrend stabilitását a szokások és az intézmények biztosítják. Az újabb nemzedékek felé mindenkor a kollektív tapasztalat közvetíti az értékeket, számukra a közösségi értékrend elsajátítása a szocializáció részét képezi, és együtt jár a nyelv elsajátításával. Ugyanakkor az értékrendek nem statikus alakzatok. Egyaránt tartalmaznak tartós és gyorsan változó értékeket. Vannak olyan stabil értékek is, amelyek majd minden értékrendben helyet kapnak. Megvalósulásuk körülményei azonban történelmileg igencsak eltérőek lehetnek.

Ebben az összefüggésben érthetővé lesz egy későbbi gondolat is, amely szerint a kultúra értékdimenzióját kihangsúlyozó, normatív egyetemességgel felruházott értékfilozófiai kultúrafogalom – a kultúra megtestesíti vagy megközelíti „az emberi tökéletességet és kiválóságot, amire mindenkinek törekednie *kell*" – a nyugati modern társadalmak önértelmezésének „egyik legfontosabb fogalmi eszköze", amely azt az „utópiát" vagy inkább „feladatot" képviseli, „hogy a szocializáció különböző folyamatainak és gya-

[5] Az „ideologikus" ebben az esetben azt jelenti: a léttel összefüggő. Ez a szemléletmód Mannheim szerint nem relativizmushoz, hanem *relacionizmus*hoz vezet, ami „minden értelmi elem egymásra vonatkozását jelenti, továbbá egymást kölcsönösen megalapozó értelmességüket egy meghatározott rendszerben". Ez a rendszer azonban „csak arra a meghatározott jellegű történelmi létre nézve lehetséges és érvényes, amelynek egy ideig az adekvát kifejeződése. Ha elmozdul a lét, elidegenedik az általa korábban »nemzett« normarendszer is" (vö. MANNHEIM 1996, 104).

korlatainak javarészt spontán összjátékán át valódi társadalmi összetartozás és integráció jöjjön létre" (MÁRKUS 33). Márkus György a modern európai kulturális fejlődés és az ehhez kapcsolódó kultúrakoncepciók problematikusságát elsősorban a „normativitás" és a „tényszerűség" közötti belső feszültségben látja. A kultúra normatív és paradigmatikus követelményeivel általában szembekerülnek a valós élet tényei, amelyek természetüknél fogva sohasem illeszkednek teljesen bele a kulturális normaként általánosan elfogadott értékrendszerbe.

Tények és értékek rejtett vagy nyílt konfliktusa elméleti síkon kultúra és élet, kultúra és civilizáció metafizikai töltetű oppozícióiban jelentkezik, illetve él tovább. Élet és kultúra elszakadásának és szembekerülésének gondolata G. Simmelnél jelentkezik a legerőteljesebben. Az emberi élet Simmel felfogása szerint nem egysíkú és önmagába záruló folyamat. Az élet mindig „azonos önmagával, és több is mint önmaga". Lényege abban áll, hogy mindig túllépésben van önmagán. Ugyanakkor minden emberi életmegnyilvánulásnak szellemi dimenziója van. Az emberi élet szellemi élet, ami azt jelenti, hogy „nem jelenhet meg másként, mint valamilyen formában". Ebben tesz szert individualitásra. A közvetlenül megélt élet ellentmondásos egység: az individuális megformáltság és a folytonos túlhaladás egysége (vö. SIMMEL 170–173). Az életnek az „önmagán-túl-nyúlása" nem valami külsődleges hozzátevődés, hanem közvetlen lényegének a megnyilvánulása: annak, hogy „teremtő élet", s mint ilyen mindig túllép a szubjektív-pszichikain és képes önmagából kifejleszteni valami objektívet, mint a „maga másikát", amelyet önmagával valamiféle fejlődési összefüggésben mutat fel (vö. SIMMEL 210). Ugyanakkor az élet mint „szellemi élet" ezt az objektívet önálló, individuális formákba öntve hozza létre. E kettős folyamat egysége – az önmagán való folytonos túllépése, a saját „túlijának" folytonos megformálása – alkotja a kultúrfolyamatot.[6]

[6] A kultúra létrejöttét Simmel a követekéiképpen összegezi: „Az autonóm formák révén alakulnak ki a tulajdonképpeni kultúrterületek, úgy, hogy alkalmasint azt mondhatjuk: *kultúra* egyáltalában ott jön létre, ahol az életben és az élet kedvéért létrehozott kategóriák olyan önértékű formációk önálló alkotóivá válnak, amelyek az élettel szemben objektivitással bírnak. A vallásnak, a művészetnek, a

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Ám az élet nem marad meg egy meghatározott forma keretei között, hanem „szüntelen tovaáramlás, amely nem csak ezen vagy azon a meghatározott formán, hanem mindenféle formán túlárad, éppen mert forma". Az élet képződményei már létrejövetelük, megformálásuk pillanatától „sajátos tárgyi jelentéssel bírnak", „tartósságuk és belső logikájuk van". Ennek következtében szembekerülnek az őket létrehozó élettel (vö. SIMMEL 170). Ebben látja Simmel a szellem, a kultúra tragédiáját. Minél jobban kiépülnek az élet kulturális objektivációi, annál inkább korlátok közé szorítják a szubjektív, teremtő szellemet, és ezért folyton fennáll a megmerevedés, beszűkülés veszélye. A tragikus konfliktus akkor tudatosul igazán, amikor az élet nem egyik vagy másik objektivációval kerül szembe, hanem általában az objektivációval, a kultúrával konfrontálódik, s élet és kultúra elidegenedik egymástól.[7] A kultúra zárt formái nem engedik az élet szabad, teremtő kibontakozását, és a korlátok közé zárt élet éltető ereje nélkül maga a kultúra is elsatnyul, leépül.

2.1.3.Kultúra és civilizáció dichotómiája

Miért éppen a századfordulón és a 20. század első évtizedeiben került előtérbe az értékprobléma? Ez a kérdés egy sajátos és ebben a korszakban még újszerű tapasztalattal függ össze: az egymás mellé kerülő különböző értékrendek alkotóelemei kizárni látszanak egymást. Ez a szembenállás elsősorban az ún. *önértékek* és bizonyos célok megvalósítására szolgáló *eszközértékek* viszonyában válik különösen szembetűnővé. Ez utóbbiak olyan javakhoz kötődnek, amelyek a modern technikai civilizáció vívmányai. Az előbbiek viszont a szellemi kultúra hagyományos értékrendjéhez tartoznak. Tehát a jelzett szembenállás egy másik oppozíciót is

tudománynak a lényegét döntő mértékben pszichikumfeletti idealitásuk adja, de az is kétségtelen, hogy a szubjektív élet bizonyos időbeli folyamatai ezek embrionális állapotaiként jelennek meg..." (vö. SIMMEL 186).

[7] A „szellem tragédiájá"-ról Simmel eképpen ír: „...az élet igen gyakran fájdalmas összeütközésbe kerül a képződményekkel, amelyek mint merev objektivitások emelkednek ki belőle; nem talál bejárást hozzájuk, a maga szubjektív alakjában nem felel meg azoknak a követelményeknek, amelyeket alakjukban kifejlesztett. Éppen ez a fájdalmas bizonyítéka annak, hogy itt (...) igazi objektivitásról, nem pedig annak pszichológiai alakjáról van szó" (vö. SIMMEL 211).

magába foglal: a kulturális *hagyomány* és a modern civilizációs *fejlődés* szembenállását. A fenti kérdés ennek alapján ily módon is megfogalmazható: van-e helye a humanista tradíciónak a modern civilizációban? (vö. VERES 250).

Ebben a kérdésben a kultúra és civilizáció felvilágosodáskori oppozíciója új formában elevenítődik fel. Az önérték és eszközérték szembeállítása, valamint a kultúra és civilizáció ellentétének ebből való levezetése már Rickertnél is megfogalmazódik. Rickert az értékek két osztálya alapján – „önértékek" és „feltételtől függő értékek" – a kultúrjavak két osztályát különbözteti meg: vannak olyan javak, „amelyekhez önértékek tapadnak" és olyanok, amelyek „a természeti lét fenntartási eszközeként jönnek számításba". Ez utóbbiak „eszközök megvalósítására szolgáló eszközök". A technika esetében olyan eszközről van szó, amelynek értéke az általa szolgált cél értékétől függ. Az ilyen eszközöknek kulturális értékek szolgálatában kell állniuk ahhoz, hogy javakként legyenek értelmezhetők. A civilizációs javak ilyenek. Ezekre úgy kell tekintenünk, mint „az értelemmel és értékekkel bíró célok teljesítésének puszta eszközeire". Ezzel szemben az igazi kultúrjavak „túlmennek az élet puszta fenntartásán", és akkor is javak maradnak, ha nincs jelentőségük az élet szempontjából (vö. RICKERT 1987, 204–206). Ennek alapján Rickert felteszi a kérdést: amennyiben a civilizációt elválasztjuk a szűkebb értelemben vett kultúrától, vajon a „tulajdonképpeni" értelemben vett kultúra nem csak ott kezdődike, ahol az ember olyan javakat gondoz, amelyek túlnyúlnak a civilizációban megjelenő minden létfenntartás-mozzanaton és létkövetkezményen? Itt tehát Rickert a kultúrának egy „szűkebb" értelmét határozza meg, amely szerint a kultúrát az olyan javak összessége alkotja, amelyek nem vezethetők le az „emberi természetből", és egy bizonyos absztrakciós szinten „történelemfelettiként" is értelmezhetők. Ez nem jelenti azt, hogy ne ismerné el a kultúra történetiségének és konkrétságának az alapvető voltát, de kiemeli, hogy az így felfogott kultúra olyan realitás, amely nem értelmezhető természettudományos és empirikus pszichológiai fogalmak segítségével. Ahhoz, hogy a kultúrának ezt a természettől és a civilizációtól különböző, általános érvényű értelmét megérthessük, egy általánosító antropológiai elméletet kell létrehozni

[Erdélyi Magyar Adatbank]

(vö. RICKERT 1992, 207–208). Egy ilyen elmélet lenne képes a kultúrát a szellemi alkotások (objektivációk) összességeként megragadni, ami antropológiailag az ember nembeliségének, a létezés specifikusan emberi dimenziójának és humán tartalmainak a kifejeződéseként értelmezhető.

A német gondolkodásban ez a gondolat a kreativitás, az emberi (érték)alkotó képesség értelmezése kapcsán részletesen is kimunkálódik. E. Cassirer felfogása szerint végső fokon minden olyan emberi cselekvő megnyilvánulás, amely kulturális aktusnak tekinthető, az emberi kreativitás megnyilvánulása. A kreativitás pedig nem más, mint az emberi szellem exteriorizációja, objektivációja, amelynek folyamatában lépésről-lépésre felszabadítja magát az élet kötöttségeiből és kibontakoztatja belső tartalmi gazdagságát a világban. Cassirernél ez a gondolat történelmi perspektívába helyeződik. Eszerint az emberi kultúra mint egész „az ember előrehaladó önfelszabadítási folyamataként" fogható fel. Ebben a folyamatban az ember új erőket fedez fel és értékesít magában, s általuk saját univerzumot, egy „eszmei" univerzumot teremt (vö. CASSIRER 314). Így válik a humán, vagy a szellemi kultúra fogalma a kultúra lényegének hordozójává, szemben a civilizációval, amely az általános értelemben vett kultúrának inkább a materiális, technicizálódott és intézményesült elemeit öleli fel.

A kultúra-civilizáció fogalmi dichotómia vázára egy egész sor kultúrfilozófiai és -szociológiai elmélet épül rá. Ezek két szembenálló társadalmi-szellemi szféraként kezelik e fogalmak valóságtartalmát. O. Spengler *A Nyugat alkonya* c. művében elveti az emberiség lineáris fejlődéstörténetének pozitivista gondolatát. Szerinte az emberiség történetében minden kultúra a „létezés organikus logikáját" hordozza magában, s „mindegyik kultúrának szükségképpen kell hogy legyen *saját* sorseszméje", mivel „az összes nagy kultúra voltaképpen nem egyéb mint egy egyedi s egyedülálló lélek megvalósulása és formája" (vö. SPENGLER 219). A kultúra ebben a filozófiai elgondolásban az egyedi létezés *formája*ként értelmeződik. Az egyes emberben bennefoglaltató, illetve az őt meghaladó (univerzális) egyediség egyaránt a kultúrában ölt formát. A kultúrában valósul meg „a legmagasabb rendű emberi individualitás" (vö. SPENGLER 267). Ennélfogva minden kultúra

[Erdélyi Magyar Adatbank]

a többihez képest meghatározott individuális jegyekkel bír.[8] Az egyes kultúrák ciklikus fejlődési folyamatában a kulturális fejlődés, a belső lelki kibontakozás szakaszait a civilizációban megnyilvánuló hanyatlás korszaka követi. A civilizációban az értékalkotó belső lelki fejlődés helyét a létfenntartási javak előállítására irányuló technikában megtestesülő intcllektualizmus és istrumentalizmus, a piaci termelés elidegenítő mechanizmusai és az emberi életet eldologiasító intézmények világa veszi át. Spengler központi gondolata szerint a Nyugat fejlődése már meghaladta a „kultúra" alkotó korszakát, és bekövetkezett a „civilizációnak" nevezett, anyagi kényelmet nyújtó korszak, amelyben a Nyugat jövője csakis a hanyatlás lehet (vö. DOLLOT 27).

Spengler elmélete a kultúra *morfológiájá*nak, a kultúrformák elméleteinek sorába illeszkedik. Ezek az elméletek századunk harmadik évtizedében ellenreakcióként jelentkeztek azokra az antropológiai és szociológiai kultúraértelmezésekre, amelyek a német idealizmus által kiteljesített 18. századi hagyományhoz kapcsolódva az intellektuális és a lelki szféra szembenállását feloldották a szellem fogalmában. A kultúra morfológiája[9] a szellem fo-

---

[8] Spengler felfogásában számunkra az is fontos, hogy a kultúrákban megvalósuló egyediség nem csak a létezés formai jegyeinek sajátosságaiban rejlik, hanem az egyes kultúrák által képviselt *nézőpontok* egyedisége is. Mindenik kultúra egy *egyedi világlátást* képvisel, és ennek megfelelően szervezi a létezés természeti körülményeit egy sajátos formának megfelelő rendbe. Az egyediség kifejeződéseként felfogott kultúra mélyebb értelme éppen az általa világra nyitott perspektíva egyediségében rejlik. „Valamennyi kultúrában – írja Spengler – kialakul a legteljesebb mértékben *egyedi látásmódja* annak, hogy miként tekint a világra mint természetre, s hogyan ismeri meg azt, vagy, másként szólva, mindegyik kultúra sajátos, egyedi színezetű természettel rendelkezik, amit pontosan ugyanabban a formában egyetlen másféle ember sem vallhat a magáénak" (SPENGLER 222). (Az én kiemelésem – V.K.)

[9] A kultúra morfológiája kifejezést először Leo Frobenius használta. Frobenius arra törekedett, hogy egy olyan elméletet alapozzon meg, amely számba veszi és rendszerezi az egész világon létező kultúraformák és -típusok külső megnyilvánulásait. A különböző kultúrstílusok tér-időbeli meghatározottságának megértésére irányuló törekvése leginkább a *Paideuma* c. könyvében valósul meg. Szerinte a kultúra mint entitás túllép a magánvaló emberi élet közvetlen körén. Frobenius meghaladja a korszakra jellemző biologizáló pozitivista szemléletet és nyelvezetet, amelyben a kultúrát saját fejlődéstörvényekkel rendelkező élő organizmusként írták le. Szerinte a kultúra morfológiájának különböznie kell a kultúra mint orga-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

galmával szemben újra felfedezi a lélek fogalmát, amely megadja a nagy történelmi és kulturális alakzatok formáját és vitalitását (vö. USCĂTESCU 59).

A kultúra morfológiája a szociológia területére is átnyúlik. Alfred Webernél a kultúra morfológiája egy totális kultúr- és történelemszociológiává válik, amely egyaránt átfogja a társadalmi és civilizációs folyamatokat, valamint a kulturális változásokat. A. Weber felfogása szerint a kultúra alkotóelemei – a vallások, az ideológiai rendszerek, a művészeti alkotások – a formává átalakult lélek kifejezési módozatai (vö. USCĂTESCU 59).

A weberi kultúrszociológia nem választható le azokról a kultúrfilozófiai előfeltevésekről, amelyekkel a lélek fogalma összefügg. Amennyiben ebben a morfológiai kontextusban nem pszichológiailag, hanem metafizikailag kell értelmezni a lélek fogalmát, az alapvető problémafelvetések filozófiai síkon maradnak. Ez megmutatkozik a kultúra és civilizáció fogalmainak weberi szembeállításában is. A kultúrát és a civilizációt Weber a történeti valóság két alapvető területének tekinti. A weberi felfogás szerint a kultúra az örök érték, az emelkedettség, a szép és a jó területe, míg a civilizáció az emberi élet intellektualizálásának és racionalizálásának folyamataként határozható meg. Jellemző, hogy ebben az elgondolásban a civilizáció nem áll szemben a természettel, mivel a biológiai alkalmazkodási folyamat meghosszabbításaként fogható fel, s felöleli a természet meghódításának technikai, gazdasági, politikai, intézményes eszközeit, a kultúra ellenben radikálisan szembeállítódik a természettel. A kultúra ott bontakozik ki, ahol megszűnnek a biológiai szükségszerűségek, s életünk olyan célok megvalósítására törekszik, amelyek mindenféle biológiai célszerűség felett vagy azon kívül állnak.[10] A weberi felfogás szerint a kultúra az olyan cselekvésre való készséget feltételezi, amely az ember fizikai léte szempontjából teljesen érdektelen, sőt megkö-

---

nizmus anatómiájának és fiziológiájának belső elemzésétől. A morfológia a formákról szóló tanítás, amely a kultúrát egyénekfölötti dinamikus alakzatok és mozgások összességeként fogja fel.

[10] „...Amikor az élet kiszabadul – írja A. Weber – a szükségszerűségek és szükségletek birodalmából, és átalakul olyan struktúrává, amely efölött áll, csak akkor keletkezik a kultúra" (idézi KI.OSKOWSKA 103).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

veteli az egzisztenciális érdekek feláldozását a legmagasabb rendű, az emberi élet valóságos értelmének tekintett feladatok érdekében. Az így felfogott kultúra lényege a metafizikai érzés, míg a civilizáció ismérve a technikai ráció. Ebből kifolyólag, bár a kulturális értékek értelmezése koroktól függően változik, a kultúra vonatkozásában – ellentétben a civilizációval – nem beszélhetünk haladásról (vö. KLOSKOWSKA 103–104).

A. Weber felfogása a hasonló típusú korabeli koncepciókkal[11] együtt az emberi lét *dichotomikus* felosztásán alapul. Eszerint a kultúra szorosabb értelemben vett szférája általában nélkülözi a gyakorlati hasznosságot, mivel olyan értékek tartománya, amelyeket a velük összefüggő belső élmények miatt művelünk és fejlesztünk. A kultúra tartalmát minden korban az álláspontok és értékelések viszonylagosságából eredő differenciáltság jellemzi. Ezeknek az értékeknek a terén nincs kifejezett haladás, ugyanakkor tartósságuk tekintetében felülmúlják a civilizációs javakat, mivel a befogadásuk nem jár együtt az őket elhasználó fogyasztással. Ezzel szemben a civilizáció a természet birtokbavételére szolgáló technikai eszközök és eljárások összessége, tisztán instrumentális, gyakorlati utilitárius jellegű szféra. Fejlődése kumulatív folyamat, amelyben a civilizációs technikák hatékonysága növekedésében kifejeződő haladás mutatkozik. Gyorsan terjedő vívmányai azonban a fogyasztásban megsemmisülnek és állandóan megújításra szorulnak.

Előfordul olyan értelmezés is, amely a kultúra és civilizáció viszonyát a szubjektum–objektum kategóriapár szembenállásaként kezeli, s a modern filozófia episztemológiai kérdésfelvetéséből vezeti le (vö. BIRIŞ 36–37). Egy ilyen értelmezés annál is inkább jogosult, mivel a szubjektum–objektum viszony az egész modern európai gondolkodás alapstruktúráját képezi. A kultúraalkotó szubjektum tárggyá (objektummá) teszi önmaga számára a világot, amelyben és amely által létrehozza az alkotásait. Ez a világhoz való viszony kettős irányultságú. Egyrészt a szubjektum birtokba veszi és alakítja a világot, másrészt kivetíti magát a világba,

[11] Az A. Weberéhez hasonló, kifejezetten spekulatív beállítódású, a klasszikus német filozófiai hagyományokon nyugvó, metafizikai megalapozottságot posztuláló kultúraelmélet az E. Sprangeré és a M. Scheleré is.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

amelyben projekciói objektivációk formájában öltenek testet. A 20. századi filozófiák, (a fenomenológia, a hermeneutika, a heideggeri fundamentálontológia, a dekonstruktivizmus, különböző nyelvelméletek/ a posztmodern elméletei) eltérő indíttatásaik ellenére, egyöntetűen azon munkálkodnak – több-kevesebb sikerrel –, hogy ezt a szubjektum–objektum dichotómiát valamiképpen feloldják vagy meghaladják.

Anélkül, hogy valamiféle teljesértékű átfedést állítanék a szubjektum–objektum, illetve a kultúra–civilizáció dichotómikus kategóriapár között, úgy vélem, hogy a 20. századi nemzedéki konfrontációkban az egységtételezési és a meghaladási kísérletek ellenére is ott működik az európai gondolkodásmódnak ez a (mély)strukturáló eleme, nem annyira ontikus realitások, mint inkább nézőpontok formájában. Ilyenkor a hagyományos értékfilozófiai kultúrakoncepciót hordozó szubjektum nézőpontjával szembesül az objektum, vagy tágabb értelemben maga a tárggyá tett világ nézőpontja, a kultúrának a világ felől és a világban játszott szerepe oldaláról történő szemlélete. E nézőpontok – mint az ugyanarra a jelenségegyüttesre vonatkozó „belső" és „külső" perspektíva hordozói – minden lehetséges szembehelyezkedésük ellenére együttesen, egymást kiegészítve nyújthatnak egy teljesebb képet egy korszak vagy egy emberi közösség kultúrájáról.

Felfogásom szerint kultúra és civilizáció szembeállításának, alapvető ellentétességük tételezésének a kultúrafogalom immanens tartalmi oppozícióiban rejlik az alapja. A kultúrfilozófiai és értékelméleti kultúra fogalom egész önszemléleti problematikája voltaképpen egy alapvető kérdés köré szerveződik: *mi a kultúra és mi kellene hogy legyen az európai ember életében?* A fentebb jelzett szemléleti és konceptuális álláspontok a kultúrának az emberi életben játszott szerepével kapcsolatos kétfajta beállítódást fejeznek ki. Egyrészt a kultúrát történelemfeletti, maradandó (ön)értékek rendszereként tételező, a tiszta és öncélú kultúrában önmagát megvalósító, olykor a kultúrához menekülő, az alapvető emberi létproblémák fölé emelkedő, illetve azokat a kultúrában megoldani vélő, és a magasrendű, autentikus értékeket kultiváló, néha elitizmusba is átcsapó humanista emberi magatartást és társadalmi beállítódást. Másrészt a kultúrának a társadalom életébe

[Erdélyi Magyar Adatbank]

való integrációját tételező, az értékalkotó tevékenység társadalmi hasznosítására irányuló törekvés olyan beállítódáshoz vezet, amely a kultúra társadalmi aktivitására épül, felelősséget érez a társadalmi bajokért és a kultúra eszközeivel részt kíván vállalni ezek megoldásában.

E kétfajta emberi beállítódás bizonyos helyzetekben egymást követő és egymással szembenálló értelmiségi nemzedékek jellegzetes társadalmi és kulturális magatartásává válhat, s ilyenkor a kultúrafogalom immanens tartalmi ellentmondásossága nemzedéki ellentétek formájában kerül felszínre, a nyilvánosság elé. Ezen a síkon ez a nemzedéki konfrontáció a kétfajta racionális beállítódás – a „célracionális" és az „értékracionális" beállítódás – szembesüléseként is jelentkezhet, aminek a lehetőségét az „önérték" és az „eszközérték" fentebb már említett megkülönböztethetősége is magában hordja.[12] Ez annál is inkább lehetséges, mivel az értékfilozófiai kultúrafogalom, önmaga ellentettjeként, a civilizáció irányában való önkiteljesedése lehetőségeként, az értékvezérelt gondolkodásmód mellett bizonyos értelemben magába építi, magában hordja a céltételező racionális gondolkodásmódot is.

Az értékek felől tekintve a problémát, úgy tűnik, hogy valamely értékrendszer elsajátítása, valamint maguk az értékelés műveletei feltételezik a racionális gondolkodást, tágabb értelemben az intellektus működését. Ennek csak külsődleges meghosszabbítását jelenti a viselkedés és az érzelmek szabályozása ésszerű tervek elérése érdekében. Mindez fordítva is igaz, mivel a tisztán racionális megfontolások mögött általában rejtett értékvonzatok is meghúzódnak (vö. VÁRINÉ 57–62). Az igazság következetesen a legfőbb értékként tételeződik, s a hozzá vezető, a szellemi kultúrában a modernitás körülményei között mindvégig kitüntetett hely-

[12] Max Webemél a társadalmi cselekvés célracionális és értékracionális típusai kifejezetten az eszközérték–önérték fogalmi oppozíción alapulnak. A célracionális cselekvést „az határozza meg, hogy a cselekvő milyen viselkedést vár a külvilág tárgyaitól és más emberektől, és mennyiben képes e várakozásokat mint »feltételeket«, vagy mint »*eszközöket*« felhasználni arra, hogy saját racionálisan kiválasztott és mérlegelt *céljait* sikeresen elérje". Az értékracionális cselekvést „egy meghatározott magatartásnak – pusztán mint olyannak, függetlenül attól, hogy sikeres-e – a feltétlen etikai, esztétikai, vallási vagy bármilyen más néven nevezendő *ön*értékébe vetett tudatos hit határozza meg" (M. WEBEK 1987, 53).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

nek és szerepnek örvendő tudományos megismerés kumulatív folyamata a racionalitás alapstruktúrájaként definiálódik.

A kultúra tényleges működésében valójában nehéz lenne különválasztani egy tisztán célracionális, vagy egy tisztán értékracionális cselekvő megnyilvánulást. Egy belsőleg hangsúlyozottan értéktöltetű kulturális aktus külsőleg szigorú célracionális formát ölthet, mivel a kívánt érték egy határozott cselekvési célként tételeződhet. Mint ahogy fordítva, a tisztán racionális cél egyszersmind kulturálisan magasrendű értéket képviselhet, és alapvetően értékracionális viszonyulást válthat ki. Ezért talán a valósághoz közelebb áll az a megkockáztatható hipotézis, hogy a célvezérelt és értékvezérelt racionalitás mintegy önnön szemléleti oppozícióikként kölcsönösen magukba építik egymást, és legfennebb a szemléleti táborokba szerveződő nemzedéki konfrontációkban választódnak külön egymástól, de ott is csak úgy mint nézőpontbeli különbségek.

Az értékelméleti kultúrafogalom a korszak fontosabb szociológiai elméleteiben is érvényesül, de anélkül, hogy minden esetben magával hozná kultúra és civilizáció feloldhatatlanként kezelt oppozícióját. Ez azért sem lehetséges, mert az egyes szociológiai elméletek a kultúrát a társadalmi jelenségegyüttes szerves részeként tárgyalják, s társadalmi funkcióját és integrációját helyezik előtérbe. Ez viszont egy egész sor olyan jelenség tanulmányozását jelenti a kultúra társadalmilag kitágított fogalomkörén belül, amelyeket a kultúrfilozófiai megközelítés a kultúrától különválasztott és elhatárolt civilizációhoz tartozóként kezelt. Max Weber például csak fenntartásokkal fogadja el azt az előfeltevést, hogy a kultúra „értékfogalom", mivel szerinte ez csak annyiban tekinthető igaznak, amennyiben a kultúra értékei és szimbólumai összefüggésbe hozhatók mindazokkal az anyagi jellegű társadalmi átalakulásokkal, amelyeket előidéznek, vagy amelyek következményeiként létrejönnek (vö. M. WEBER 1965, 537). Hasonlóképpen vélekedik T. Parsons is, aki a cselekvésszociológia sajátos nézőpontjából közelíti meg a kérdést, s akinek kultúrafelfogása az antropológiai kultúrakoncepciókhoz közelálló elemeket is tartalmaz. Parsons nem az emberi cselekvések valamiféle külsődleges közegeként írja le a kultúrát, hanem olyan, az emberi érzelmeket és

[Erdélyi Magyar Adatbank]

hiteket szabályozó közös értékek hordozójaként, amelyek lényegesek egy társadalom cselekvési rendszerének működtetésében (vö. PARSONS 1955, 254). Az ilyenszerű, a kultúrfilozófia és a szociológia érintkezési felületein születő kultúrakoncepciók a kultúra–civilizáció dichotómia meghaladásának lehetőségét is felmutatják, azáltal, hogy a kultúrafogalom tartalmát a hagyományosan elemzett – kognitív, axiológiai, kreativitásbeni – mozzanatokon túl azokra a folyamatokra is kiterjesztik, amelyek során a kultúra szellemi ismeret- és értéktartalmai általánosan elterjedtekké és felhasználhatókká válnak a társadalomban.

Ebből a nézőpontból, eredendő oppozíciójukkal szemben, erőteljesen előtérbe kerül – fogalmi szinten és a realitásszférák szintjén egyaránt – kultúra és civilizáció *komplementaritás*ának hipotézise. Egy ilyen megközelítésben beláthatóvá válik, hogy az empíria síkján megmutatkozó viszonylagos különbözőségük a kreativitásban kifejeződő egységükön alapul. Túlzottan egyoldalú kísérletnek tűnik az emberi (érték)alkotó tevékenység leszűkítése az ún. kulturális (szellemi) értékalkotásra, mivel a kreativitás valójában az emberi személyiség egészére és az élet minden területére kiterjed, így azokra a civilizatórikus megvalósításokra is, amelyeket szembe szoktak állítani a kultúrával. A kultúra nemcsak „objektiválódik" a civilizációban, hanem a különböző civilizációs aktusok „kultúrájaként" (technikai kultúra, viselkedéskultúra, politikai kultúra stb.) is érvényesül.

Eszerint a civilizációt már nem lehet a kultúra egy szakaszaként felfogni (mint Spenglernél). Kultúra és civilizáció nem annyira egymásutánisági, mint inkább *együttlétezési* viszonyban állnak egymással. A kultúra virtuális civilizációnak tekinthető, mint ahogy a civilizáció sem más mint a működésben levő kultúra (vö. BIRIŞ 39). Az értékek előállítása és társadalmi felhasználása nem választható el egymástól, mivel ezek nemcsak hogy nem alkotják egyazon folyamat különböző szakaszait, hanem a valóságos folyamat voltaképpen nem is tagolódik ilyen szakaszokra. Az érték tényleges létezése az értékelési folyamatban történik. Ez a probléma azonban csak egy olyan hermeneutikai perspektívában érthető meg mélyebben, amely megkísérli feloldani a kultúrára mint emberi létfolyamatra irányuló dichotomikus szemlélet merevségét.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

2.2. A szociológiai-antropológiai kultúrafelfogás

A századfordulón és századunk első évtizedeiben két olyan probléma körvonalazódott a kultúrakutatások terén, amelyek nagymértékben elősegítették mind elméleti, mind pedig módszertani síkon a kultúra antropológiai és szociológiai vizsgálatainak kibontakozását.

Az egyik a kultúrának az előbbiekben elemzett kultúrfilozófiai és értékelméleti fogalmával függ össze, amely egy *értékelő szempont* jelenlétét feltételezi a kultúra meghatározásában. A kultúra mai teoretikusai általában felhívják a figyelmet arra, hogy az európai kultúrafogalom történeti kialakulása folyamán szemantikailag mindvégig magában hordozta az értékelő beállítódást.[13] Ezért a hagyományos *kultúra* terminus jelentéstartalmát értékelméleti irányban továbbfejlesztő kultúradefiníciók lényegüknél fogva *normatívak*. Nem arra a kérdésre keresik a választ, hogy *mi* a kultúra, hanem úgy teszik fel a kérdést, hogy *hogyan lehetséges* a kultúra. Ahelyett, hogy egy objektív tartalmú *leírást* nyújtanának a kultúráról, a kultúra lehetséges létezésének egy újabb normáját *írják elő*.[14]

A századfordulón felvetődött egy újszerű kérdés: lehetséges-e a kultúrának tudományos igényű és érvényű meghatározása? Lehetséges-e a kultúra, tudományos, tehát értékmentes elméletének a

[13] W. Kraus például arra hívja fel a figyelmet, hogy az eredeti „colere", „cultura" kifejezés jelentésköre etikai és esztétikai igényű kultúrafelfogást tükröz (vö. KRAUS 226). Hasonlóképpen, Chombart de Lauwe is arra utal, hogy a 17-18. sz. folyamán formálódó kultúrafogalom, amely a test és a szellem fejlesztését egyaránt szem előtt tartotta, és amelynek jelentéstartalma nemcsak a folyamatra, hanem az eredményre is kiterjedt, a korabeli embereszménynek megfelelően szerves egységben ötvözte az emberi valóságmegismerő képességnek és a megismert valóság iránti emberi elkötelezettség igényének a kifejlesztését (vö. CHOMBART de LAUWE 173).

[14] Ezt a gondolatot igen lényegretörően összegezi T. Vianu egyik írásában: „Minden újabb meghatározással egy másik norma is megjelenik, amelyet [a kultúrával kapcsolatban) érvényesíteni akarunk. A kultúra nem egyszerűen egy tényállapot, amellyel kapcsolatban csupán tényítéleteket fogalmazhatunk meg. A kultúra sokkal inkább az értékelésünket hozza működésbe, s ezt a fogalmat csak oly módon tudjuk meghatározni, hogy előírjuk" (VIANU 1979, 7–8).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

kidolgozása? A korabeli szociológiai és antropológiai vizsgálatok arra törekedtek, hogy elméletileg és módszertanilag megalapozzák a kultúra *tudományát*.

Ebben a kontextusban egy másik probléma is felmerült: a kultúra és a társadalom viszonyának kérdése. Egyes szerzők megfigyelései szerint a kultúra meghatározásában két tendencia érvényesül. Vagy túl szűkre méretezik, vagy túlságosan kitágítják a kultúra fogalmkörét. A kultúrfilozófiai és értékelméleti meghatározások hajlamosak arra, hogy a kultúra fogalmát leszűkítsék a szellemi értékek, s azokon belül is kizárólag a tudományos és a művészi értékek körére. Ezzel szemben az antropológiai és a szociológiai meghatározások sokszor kritikátlanul kiszélesítik a kultúra fogalomkörét az egész társadalomra (vö. BÂTLAN 19). A megoldásra váró kérdés lényegét ilyenformán lehetne megfogalmazni: hogyan lehet optimálisan behatárolni a kultúra és a társadalom egymáshoz viszonyított körét úgy, hogy elemezhetővé váljon az összetartozásuk, a kultúra társadalmi dinamikáját is beleértve, de anélkül, hogy az egyik kiterjesztődne a másikra?

2.2.1. Módszertani alapvetések

Az antropológiai és szociológiai kultúraelméletek[15] egy újszerű megismerési perspektíva hordozóiként szükségképpen szembe-

[15] A továbbiakban nem tekintem célomnak az antropológiai és szociológiai kultúraelméletek módszertani és tartalmi sajátosságainak, az ezekkel kapcsolatban felmerült vitás problémáknak a részletes, teljességre törekvő tárgyalását. Személy szerint alapvető módszertani különbségeket látok az antropológiai és szociológiai kultúrafelfogások között, amelyek a hasonló jellegű problémákra alkalmazott eltérő nézőpontok különbözőségéből adódnak. Addig, amíg a szociológia a makroszociális nézőpontot részesíti előnyben, és ennek megfelelően statisztikai módszereket alkalmaz és globális társadalmi modellek kidolgozására törekszik, az antropológia az egyének és a kiscsoportok perspektívájából közelít a vizsgálandó problémához, és a kutató személyes jelenléte révén megvalósuló közvetlen megfigyelések és leírások alapján igyekszik eljutni átfogóbb általánosításokhoz. E beállítódások mindkét oldalon egy egész sor módszertani kételyt, és nem kevesebb – kölcsönösen a másikra irányított – kritikai észrevételt eredményeznek, s ezek soha le nem záruló vitája folyamatában halad előre a megismerés. Az elkövetkezőkben az antropológiai és szociológiai kultúradefinícióknak inkább azokra a közös módszertani és tartalmi elemeire koncentrálok, amelyek valamiképpen közvetlenül érintik a saját munkám központi témáját, a nemzedékváltás menetének tárgyalását

[Erdélyi Magyar Adatbank]

sültek egy önreflexív módszertani követelménnyel: azzal, hogy tisztázniuk kell a természeti jelenségektől eltérő sajátosságokat (egyediség, történetiség, stb.) mutató társadalmi jelenségek tudományos megismerhetőségének feltételeit és lehetőségeit. Más szóval, felmerült az a kérdés, hogy a kultúra egy lehetséges tudományának milyen episztémikus sajátosságokkal kell rendelkeznie a természettudományokhoz képest. Az idevágó módszertani megfontolások[16] voltaképpen két probléma köré csoportosulnak: az egyik az *általánosság,* az *invariancia* és a *rend* kérdése a társadalmi és kulturális jelenségekben; a másik a *magyarázat* lehetősége és formái e jelenségek vizsgálatában.

Az első kérdéskör központi jelentőségű módszertani kategóriájaként a *struktúra* fogalmát emelhetjük ki. Köréje összpontosulnak mindazok a módszertani törekvések, amelyek a kulturális és társadalmi jelenségek sokaságában, sokféleségében és folytonos történelmi változásában a tudományos megismerés szempontjából relevánsnak tekintett általánosságot, állandóságot és rendteremtő elvet vélik megragadni. De éppen központi helyzeténél fogva e fogalom körül polarizálódnak a paradigmatikus érvényű szemléletmódok is. Az alapvető felfogásbeni különbség ez esetben az angolszász struktúra-koncepció és az európai, főként a francia strukturalizmus struktúra-felfogása között mutatkozik meg. E különbséget az egyes felfogások egy-egy reprezentatív képviselőjétől vett struktúra-meghatározással illusztrálhatjuk.

A. R. Radcliffe-Brown brit antropológus – az induktív módszer alkalmazásának híveként – a *struktúrát* a társadalmi-kulturális *valóság* összefüggésrendszerének tekinti. Felfogása szerint a struktúra a társadalmi kapcsolatok „folytonos hálózata", az egyén pedig egy adott pillanatban létező társadalmi kapcsolatai összességeként definiálható. Ezáltal a struktúra fogalma elhatárolhatóvá

a kultúrában. A különbségek ettől eltérő részletesebb vizsgálata túlmutatna e vállalkozás koncepcióján, és szerkezeti felépítésébe sem illeszkedne bele.

[16] E tanulmány keretei között a társadalom- és kultúrtudományi megismerés módszertani sajátosságainak részletes tárgyalását nem tekintem feladatomnak. Csak utalásszerűen térek ki néhány olyan módszertani kérdésre, amelyeket egyszerűen nem lehet figyelmen kívül hagyni az antropológiai és szociológiai kultúradefiníciók elemzése során.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

válik a *társadalmi rendszer* fogalmától, amelyet Radcliffe-Brown meglehetősen szűkkörűként értelmez.[17] Addig, amíg a struktúra a sokféle, változatos és folytonos kapcsolatok elrendeződési formája („strukturális forma"), egy „strukturális folyamatosság" hordozója, a rendszer csak a viselkedési formák állandóságával jellemezhető kapcsolatokra terjed ki. A társadalmi struktúra Radcliffe-Brown felfogásában magában foglalja a társadalmi tagozódás tényét, a „differenciált társadalmi helyzetek" teljességét, s ezeken belül az egyének standardizált társadalmi kapcsolatait (vö. RADCLIFFE-BROWN 1940, 3–4).

A társadalmi-kulturális élet legalapvetőbb, a legállandóbb vonásokat felölelő szerveződési elve a *strukturális elv*. A struktúrák változhatnak, a strukturális elv viszont szilárd marad. Ez nem jelent mást, mint azt, hogy minden társadalom és kultúra a maga módján strukturált, rendezett egész, s ebből a strukturáltságból adódnak a viszonylagos általánossággal és állandósággal rendelkező invariáns kapcsolatformák, amelyek egy adott társadalmi és kulturális realitást meghatároznak, és tudományos megismerése szempontjából relevanciával bírnak. Ilyenek maga a struktúra, és ennek a folyományaként meghatározható intézmény, norma, szervezet, viselkedési minta. Egy társadalom kultúrájának a meghatározásakor is ezek válnak mérvadóvá.[18]

---

[17] Az angolszász társadalomtudományi gondolkodásban a *struktúra* és a *rendszer* fogalmai rivalizálnak egymással. A. L. Kroeber szerint a struktúra fogalma nem más mint a divatnak tett engedmény, de valójában nem hoz semmi újat a megismerésben (vö. KROEBER 1948, 325). Vele szemben a rendszert emeli ki alapvető szerveződési elvként. A rendszer (*pattern)* természeténél fogva több mint részeinek az egyszerű összege, mivel magában foglalja a részek közötti viszonyokat, a kölcsönhatások hálózatát, s ez számottevő többletet, szilárdabb, stabilabb elrendeződést jelent, mint a folytonosan alakuló kapcsolatok strukturális elrendeződése (vö. KROEBER 1948, 293). Egy kultúra „formája" az alkotórészei közötti viszonyok rendszereként (pattern) határozható meg. A használt kifejezés arra utal, hogy az antropológus számára a „rendszer" itt elsősorban *mintát, mintázat*ot, jelent, valamely kultúra olyan mély, invariáns összefüggésrendszerét, amely beépülve a különböző emberi megnyilvánulásokba, mentalitásokba, magatartásokba, cselekvési eljárásokba, sajátos és jól felismerhető formát kölcsönöz ezeknek.

[18] A struktúra fogalmát kiegészíti az intézmény és a szervezet fogalma. Az *intézmény* „a társadalmi élet valamely sajátos formájában felállított norma", amely a viselkedések szektoriális elrendeződését teszi lehetővé. A *szervezet* az egyéni

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Claude Lévi-Strauss francia strukturalista antropológus, az angolszász társadalomtudósoktól eltérően, a struktúrát nem tekinti a valós társadalmi tények velejárójának. Ehelyett olyan *episztémikus* rendező elvként kezeli, s a strukturális módszert olyan megismerési eljárásként, amelyet a kutató alkalmaz a megfigyelt tények vizsgálatakor. A struktúra tehát nem a megfigyelt valóság, hanem a megfigyelési és elemzési eljárások velejárója, olyan séma vagy modell amelyet rendteremtő elvként a kutató vetít rá a valóság tényeire. Ahhoz hogy struktúrának lehessen tekinteni, a modellnek rendszerjellegűnek kell lennie, vagyis olyan elemekből kell állnia, amelyek valamelyikének a megváltoztatása kihat a rendszer egészére, és úgy kell megépíteni, hogy lehetővé tegye minden megfigyelt tény magyarázatát (vö. LÉVI-STRAUSS 1978, 336–337).

A strukturális szemléletmód és elemzési eljárás az esetek többségében kibővül a *funkcionális elemzés*sel, ami lehetővé teszi a feltárt struktúrák dinamizmusának a vizsgálatát.[19] A társadalom elemei a funkcionalista elmélet szerint is kölcsönös függőségi viszonyban állnak egymással, s a társadalomnak, az organizmushoz hasonlóan, rendszerjellege van, amelyen belül valamennyi alkotóeleme jól meghatározott funkcióval rendelkezik.[20]

A kultúra funkcionalista elemzésének módszertani igénye még a strukturális elemzés elveinek tudatosítását megelőzően kialakult. B. Malinowski fő tétele szerint a funkcionalizmus arra törekszik, hogy az etnológiai tényeket fejlődésük minden fokán a kulturális

---

tevékenységek annak megfelelően történő elrendeződése, ahogyan a struktúrában betöltött helyük behatárolja őket. Ebben az értelemben a struktúrát voltaképpen a személyek és a pozíciók elrendeződése alkotja (vö. RADCLIFFE-BROWN 1952, 14).

[19] Egy jelenség struktúrájának értelmezése – s ez a kultúra jelenségei esetében is érvényes – két alapvető műveletet tételez fel: a) a kapcsolatok együttesének azonosítását azok között az alkotóelemek között, amelyek kölcsönös egymásrahatása meghatározza a vizsgált jelenség *helyét,* b) a vizsgált jelenség valós *működésének* magyarázatát az alkotóelemek kölcsönös egymásrahatása révén (vö. DESCOLA 154).

[20] G. Lenclud szerint a valódi funkcionalizmusban a *funkció* fogalma egy eljárásra utal, amely *válasz* bizonyos szükségletek, igények kielégítésére. Ezért általában nem önmagában használják, hanem annak a feladatnak a megjelölésével együtt, amelyet betölt. (Pl. adaptációs funkció, integrációs funkció, stb.) (vö. DESCOLA 87–88).

rendszer egészében betöltött helyük és szerepük, valamint egymáshoz való kapcsolódási módozataik alapján magyarázza meg. Ezen a módszertani alapon Malinowski a kultúrát nem csupán az embernek a környezetéhez való alkalmazkodásaként fogja fel (mint pl. H. Taine), hanem mélyebb értelemben szervezett emberi viselkedésnek tekinti azt. Az ember biológiai szükségleteire mindig kulturális válaszok érkeznek.[21] Malinowski felfogása szerint a kultúra egy olyan egész, amely az emberi élet anyagi és szellemi összetevőit a fogyasztási javaktól az intézményekig és az alkotmányos jogokig, a képességektől és a szenvedélyektől az eszmékig, hiedelmekig és szokásokig mind felöleli (vö. USCĂTESCU 37–51).

A strukturális elv alkalmazása Radcliffe-Brownnál is kiegészül a funkcionalista nézőponttal. Szerinte a struktúra *funkcionális egység,* amely csak működés közben figyelhető meg, s a strukturális állandóság fenntartása annak a szerepnek a betöltése által lehetséges, amelyet minden emberi-társadalmi megnyilvánulás a társadalmi élet egészében játszik (vö. DESCOLA 136).

A társadalom és a kultúra olyan rendszerszemlélete, amely a funkcionalizmus alapelveit is szervesen beépíti magába T. Parsonsnál bontakozik ki. Az emberi cselekvésnek a Parsons által felépített általános rendszere négy, egymással kölcsönhatásban álló alrendszert foglal magába: a) a biológiai szervezetet, amelynek az alkalmazkodási (adaptation) funkció felel meg; b) az emberi személyiséget, amely a céltételezés (goal-attainment) funkcióját tölti be; c) a társadalmi rendszert, amellyel az integráció (integration) funkciója jár együtt; d) végül a *kultúra alrendszerét*, amelynek a mintafenntartás (pattern-maintenance) funkciója felel meg (vö. ROCHER 45–46). A parsonsi rendszerkonstrukció kiválóan szemlélteti azt a tényt, hogy a strukturalista-funkcionalista módszertani beállítódású szociológia és antropológia a kultúr- és értékfilozófiai megközelítéstől eltérően a kultúrát nem öntörvényű egésznek, hanem az alkotóelemei kölcsönhatásaiként megragadható és leírható cselekvő emberi élet egyik integráns alrendszeré-

[21] Egy lexikoni szócikkben Malinowski így összegezi kultúrakoncepciójának lényegét: „Egy kultúra jelentése teljes egészében bennefoglaltatik a különböző elemei között fennálló kapcsolatokban, véletlenszerű vagy esetleges kulturális vonások létezését pedig nem fogadhatjuk el" (MALINOWSKI 1935).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

nek tekinti, amelynek jól meghatározott funkciója van a többi alrendszer mellett. Egyrészt elhatárolódik az adaptációs funkciótól, másrészt a minta fenntartásban kiemeli a kultúra hagyományképző és hagyományőrző, illetve az emberi viselkedést és cselekvést *minta*ként szabályozó szerepét, amely beépül az alkalmazkodási, célmegvalósítási és integrációs funkciók kivitelezésébe.

A strukturalista szemléletű módszertani megközelítések egyik problémája abban rejlik, hogy hogyan lehet szempontot találni a struktúra és a variáció megkülönböztetéséhez. Egyrészt előfeltételezik a rendet, az összefüggések állandóságát és tartósságát, másrészt a kultúrák empirikus vizsgálata során a megfigyelhető kultúrák sokaságával és végtelen változatosságával szembesülnek. E téren a kultúravizsgálatok igyekeznek módszertanilag meghaladni a *felvilágosodás*nak az emberiség egészére kiterjesztett antropológiai modelljét, amely abból indult ki, hogy az emberi nem egyetlen egységet alkot, s miközben a társadalmi létfeltételek változnak, az emberi természet állandó marad. Ezzel együtt járt a történelem egyetemessé tétele, amely egyetlen folyamatban öleli fel az emberi társadalom egységét, kizárva a különböző történelmek lehetőségét. Ebben az antropológiai modellben, amely az egységes és egyetemes történelmet tekintette rendteremtő elvnek, a kultúrák sokfélesége és változatossága olyannyira nem kapott helyet, hogy az „a kultúrának" tekintett európai kulturális modellen kívüli kultúrákat „primitíveknek" és az emberi történelmen is kívülesőknek minősítették.

A századfordulón ezzel a módszertani szemlélettel szembehelyezkedett az F. Boas által kezdeményezett amerikai *kulturalista* irányzat, amelynek alapgondolata szerint az emberi folyamatokat a kulturális formák végtelen sokszínűsége mögött rejlő *invariánsok* strukturálják. A tudományos vizsgálódás számára egyrészt leírható az empirikusan megfigyelhető, egymással cserekapcsolatokban álló és elkeveredő kultúrák sokfélesége, másrészt felderíthetők azok a mélyen fekvő *kulturális* és *pszichológiai univerzálék,* amelyek a kultúra invariáns struktúráját alkotják (vö. DESCOLA 195–218). Ebben a módszertani koncepcióban a rend képzete áthelyeződik a történelemből a kultúrába, ami lehetővé teszi az egymás mellé rendelődő sajátos kultúrák tudományos vizsgálatát,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

a kulturális monopóliumok módszertani leépítését. E módszertani szemléletváltás kedvezően hatott a nemzedéki kultúrák közötti viszonyok vizsgálatára is, mivel a sokféleség elismerésével nemcsak népi vagy nemzeti alapon tette lehetővé a kultúrák megkülönböztethetőségét, hanem a kultúrák nemzedéki differenciálódásának felismeréséhez és empirikus tanulmányozásához is elvezetett.

A rendnek egy komplex képzetét a Cl. Lévi-Strauss strukturalista elvein alapuló etnológiai vizsgálat bontakoztatja ki. Lévi-Strauss szerint az etnológus számára az egymás mellé tevődő különböző struktúrák együttese a rend különböző típusait testesíti meg. Pl. a rokonsági kapcsolatok rendszere bizonyos szabályok szerint rendezi el a társadalom egyéneit, a társadalmi rétegződés pedig egy másfajta elrendeződést eredményez. Ugyanakkor ezek a rendstruktúrák maguk is rendezhetők, oly módon, hogy nyilvánvalókká váljanak az őket összekötő és egyesítő viszonyok, valamint az egymásra szinkronikusan kifejtett hatásaik. Ehhez az etnológusnak egy olyan általános modellt kell megépítenie, amely integrálja a sajátos modellek (rokonsági, társadalmi rétegződési, gazdasági, stb. modellek) tulajdonságait. Az etnológus általános modelljének tehát fel kell tárnia, illetve meg kell teremtenie a sokféle, egymás mellé tevődő valóságelemben fellelhető általános rendet. Ez kockázatos vállalkozásnak bizonyul, mivel a kollektív emberi megnyilvánulások esetében az „átélt"' vagy „megélt" rendtől lényegesen eltérhet az „elgondolt" rend, vagyis a tudatilag leképezett vagy felépített rend, amely a mítoszokban, ideológiákban, általában a szellemi képződményekben jelenítődik meg (vö. LÉVI-STRAUSS 1978, 384–385). Ez a módszertani koncepció azért jelentős, mert lehetővé teszi a kultúra esetében az egymás mellé rendelődő kulturális képződmények *szinkronikus* vizsgálatát, mégpedig nemcsak a tényszerűen egymás mellé rendeződő kultúrák szintjén, hanem e kultúrák mindenikének az egymáshoz viszonyított elrendeződésükre irányuló szellemi reflexiója szintjén is. Különösen fontossá válik ez a kultúrák nemzedéki differenciálódásának a vizsgálata során.

A társadalomtudományi megismerésnek egy másik olyan fontos módszertani eleme, amely közvetlenül kihat a kultúra jelenségeinek a vizsgálatára is, a *magyarázat* problémája. A természettu-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

dományokban a 19. század második felétől mind az oksági, mind pedig a törvényszerűségen alapuló magyarázat szakít a mechanikus determinizmus alapelveivel. Az áttérés a statisztikai törvényekre és a valószínűségi megközelítéseken alapuló előrejelzésekre a statisztikus mechanikában, az elektromágnesesség terén, az elméleti fizikában a társadalomtudományok módszertanát is kedvezően befolyásolta. A társadalmi és kulturális jelenségek terén méginkább igaznak bizonyult az a módszertani belátás, amely a mikrofizikában kényszerítő erővel hatott: a sok és sokféle egyedi jelenség szövevényesen bonyolult világában globálisan a statisztikai szabályosság, individuálisan pedig csak a valószínűség uralkodik (vö. DESCOLA 20).

A természettudományokban és a társadalomtudományokban a tudományosság kritériumai látszólag ugyanazok, legalábbis J. Piaget szerint hasonlóképpen érvényesíthetők. Ilyenek a tények megállapítása, törvények levezetése, modellek felállítása (PIAGET 54–56). Konkrét esetekben azonban számottevő eltérések tapasztalhatók ezek érvényesítésében az egyes társadalom- és kultúrtudományi diszciplínák között is, és ezek fő tendenciája a tudományosság természettudományos módszertani eszményének a meghaladása felé mutat.

A tudományos magyarázat különböző formákat ölthet, a modellek magyarázó funkciójától az oksági és törvényszerűségen alapuló magyarázatok különböző változataiig.

A *modell*ek magyarázó jellege abból fakad, hogy lehetővé teszik megfelelő struktúrák hozzárendelését az objektív folyamatokhoz. Cl. Lévi-Strauss kiemeli az etnográfiában, történelemtudományban, illetve az etnológiában használt modellek különbözőségét. Az etnológusok modelljei nem hasonlíthatók össze a szigorúan vett természettudományi modellekkel. Az etnológusok modelljei „valóságos gépezetek”, amelyeknek az a rendeltetésük, hogy térben ábrázoljanak nem térbeli folyamatokat (vö. BADIOU 14–15).

A klasszikus értelemben vett *oksági magyarázat*nak számos kritikája fogalmazódik meg az etnológiában és az antropológiában. Az *empirista* kritika az okok kutatását filozófiai spekulációnak véli. Radcliffe-Brown például különbséget tesz az ideografikus és

[Erdélyi Magyar Adatbank]

a nomotetikus kutatás között. Szerinte addig, amíg a történelemtudomány, vagy az etnográfia ténymegállapításokat igazol okok felmutatásával, az antropológiának *törvényeket* kell alkotnia. Általános törvényeket viszont csak az induktív eljárást (tények megfigyelése, hipotézis felállítása, igazolása) követően, a tények próbája után lehet kidolgozni. Az antropológiának arra kell törekednie, hogy kísérleti módszerrel nyert szinkronikus általánosításokat mutasson fel. Egy sajátos társadalmi jelenség elméleti megértése azáltal lehetséges, hogy előzőleg feltárt és a tényeken igazolt törvények fényében értelmezzük (vö. DESCOLA 30–31). Az empirista módszertani beállítódás *kulturalista*[22] kritikája viszont éppen azt tagadja, hogy a humán tudományok képesek lennének egyetemes érvényű általánosításra. A törvényalkotás helyébe a *megértő módszer*t ajánlja.

A *megértő módszer* igénye a kultúra kutatásának terén részben a német filozófiából ered. A Schleiermacher, Wolf majd Dilthey kezdeményezte módszertani vonulat – *hermeneutikai* nyitás – a törvényalkotás helyébe a *megértés* (Verstehen) szubjektív jelenségét léptette. E módszertani beállítódás alaptételei eképp összegezhetők: a kultúra terén az ember egyszerre jelenik meg megfigyelőként és megfigyeltként, tehát nem lehet szó a tárgy külsődlegességéről úgy, ahogy ez a természettudományban érvényesül; ugyanakkor a tudat affinitása révén a tárgy közvetlenül is megközelíthető. Ez a megismerési szituáció kizárja az abszolút igazságok lehetőségét. A megismerés a tudat párbeszéde révén megy végbe, amely áthidalja a térbeli és időbeli távolságokat (amelyekkel egyébként az etnológiának, illetve a történelemnek – amennyiben a tudományosság természettudományos eszményéhez igazodnak – meg kell küzdeniük). Ebben a párbeszédben valósul meg az emberi megnyilvánulások értelmezése és bensőséges megragadása. Mindezzel együtt jár az *ismeret* és az *önismeret* szerves összefüggése. A *másik* (ember, kultúra stb.) ismeretét a megismerő saját

[22] A „kulturalizmus” (culturalism) kifejezés itt a társadalommal szemben a kultúrára összpontosító felfogásokat illeti. Szűkebb értelemben a „kultúra és személyiség” kapcsolatának a vizsgálatára (Ruth Benedict, Ralph Linton, Margaret Mead iskolája), tágabban az amerikai kulturális antropológia egészére is vonatkozhat (vö. DESCOLA 26).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

önismerete teszi lehetővé. Ebben áll a humán tudományok egyetlen bizonyossága, s ez visszautal arra a különbségre is, amelyet Dilthey von meg a magyarázat és a megértés között (vö. DESCOLA 31–32).

E módszertani beállítódásnak köszönhetően a szociológia, és főleg az antropológia, fokozatosan feladja a természettudományoktól kölcsönzött eljárások egyeduralmát a megismerésben, és egyfajta hermeneutikai perspektívát tesz magáévá.[23] Az etnológia és az antropológia nem arra törekszik, hogy mereven szembeállítsa a magyarázatot és a megértést. Inkább arról van szó, hogy ezek módszertani funkciója felcserélődik. Addig, amíg a természettudományos megismerésben a magyarázat játszik elsődleges szerepet, s a megértés a magyarázatnak rendelődik alá, az új tudományos paradigmában ez a viszony megfordul, mivel a megértés játszik fő szerepet benne, és a magyarázat a megértéshez elvezető egyik lehetséges, alárendelt eszközzé válik.

Az amerikai etnológiában (E. Sapir, R. Benedict, C. Kluckhohn módszertani nézeteiben) a megértés és a magyarázat viszonya nem ennyire kiélezett, de a tárgy természetéből fakadóan mindenképpen előtérbe helyeződik a megismerő szubjektum megértő intuíciója mint hatékony eljárás, amellyel ismereteket szerezhet a saját vagy egy másik kultúráról. E felfogás szerint minden társadalomnak megvan a maga kulturális stílusa, a rá jellemző „cultural pattern" (kulturális minta), amely érzelmi indíttatások, pszichológiai tendenciák sajátos, általában öntudatlan kombinációjának eredménye. Ezért bármely kulturális konfiguráció felderítése a megfigyelő intuícióját igényli, azt, hogy képes legyen szubjektív módon megérteni: miként éli meg az egyéneknek egy közössége a saját kultúráját, és miként alakítja azt nap mit nap úgy, hogy eredeti válaszokat tudjon adni magának a felmerülő létkérdésekre (vö. DESCOLA 35).

A kulturális antropológiának a hermeneutika felé történő nyitása Cl. Geertz módszertani nézeteiben teljesedik ki, aki ténylegesen felvázolja a kultúra *értelmező elméletének* alapvonalait. Geertz a

[23] Piaget számára már a strukturalizmus keretében is világossá vált, hogy a természettudományi explikatív eljárások, az emberi tapasztalat teoretikus modellálása, matematikai leírása nem merítik ki a jelenség értelmezését (vö. PIAGET 54).

kultúrát az ember által szőtt jelentések világának tekinti. Ezért a megismerése nem a törvényt kereső kísérleti tudomány, hanem a jelentés nyomába szegődő értelmező tudomány feladata. Általában a társadalomtudományok tárgyát a jelentéssel bíró formák elemzése képezi. Geertz úgy véli, hogy egy etnológus eljárása több hasonlóságot mutat egy irodalomkritikus versértelmezésével és egy esztéta kommentárjával, mint egy fizikus kísérleti kutatásaival. A megértést célzó kulturális elemzés aprólékos leíráson („sűrű leírás") alapul, amelyben különös fontossággal bír a megkülönböztetés finomsága, a szignifikáns általánosságok kiemelése. Nagyon fontos Geertz szerint a kommentár esetében a saját értelmezési szabadság megőrzése. Ugyanis minden kommentár valójában az értelmezés értelmezése, mivel a megfigyelő által kommentált jelölő rendszerek maguk is kulturálisan szentesített világértelmezések. Geertz felfogása szerint a kommentátor interpretációs eljárásai egy kultúra megismerése során hasonlóak a kultúrának, a jelentések egy lehetséges világának a kollektív megteremtői által alkalmazott interpretációs eljárásokhoz. Ez a hermeneutikus értelmezés reprodukálja – azaz újraalkotja, vagy utánalkotja – a kultúrát létrehozó intellektuális műveleteket.

Ennélfogva az értelmező eljárás nem egy bizonyos kultúrának a totális, kimerítő megismerésére irányul, mivel tudatában van annak, hogy ilyesmi nem is lehetséges. Hiszen elvként tételezi, hogy a világ jelentései kimeríthetetlenek, s minden értelmezés csupán egy kicsiny szeletet tár fel belőlük, és kimondottan abból a perspektívából, amely a sajátja. Mindazonáltal az értelmező elmélet a nyíltan explikatív tudomány státuszát követeli magának, amely magyarázataiban sokkal átfogóbb lehet mint a szigorúan oksági típusú, vagy a törvényszerűségeken alapuló elemzések. E tudományos beállítódás számára az értelmezés voltaképpen magyarázat, s nem egyszerűen kommentár. Ebben a kontextusban az okok és okozatok magyarázata nem mechanikai modellalkotást jelent, hanem annak a jelentésnek az értelmezését, amelyet az emberek a saját cselekvő megnyilvánulásaiknak tulajdonítanak a szövegként felfogott kulturális rendszerek szintjén (vö. GEERTZ 1988, 13–61).

A geertzi interpretációs elmélet magyarázó értéke néhány episztemológiai problémát is felvet. A magyarázó értelmezés nem

[Erdélyi Magyar Adatbank]

teszi lehetővé az előrelátást. Ugyanakkor ellenáll az értékelés minden rendszeres módozatának, ugyanis egyazon kulturális megnyilvánulás esetében több megértő interpretáció lehetséges, melyek megkülönböztető ismérve szubjektív természetű (vö. DESCOLA 38). Az ilyenszerű kifogások elsősorban a hagyományos természettudományos szemléletmód álláspontjáról fogalmazódnak meg, s amennyiben ez tekinthető a tudományosság kizárólagos mércéjének, nyilván jogosultak. De ebben a hermeneutikai megismerő beállítódásban éppenséggel egy új típusú tudományosság körvonalai bontakoznak ki, amely a hagyományosnál megfelelőbb és hatékonyabb szemléleti keretet biztosít egy olyan kérdés vizsgálatához is, mint e tanulmány témája: a kultúra és a nemzedékek viszonyának értelmező elemzéséhez.

2.2.2. Kultúradefiníciók

A. Kroeber és C. Kluckhohn amerikai antropológusok az ötvenes évek elején közzétett munkájukban kritikailag vizsgáltak 160 kultúradefiníciót, s ennek alapján a kultúrafogalom meghatározásának hat típusát, helyesebben hat különböző aspektusát különítették el: leíró-felsoroló, történeti, normatív, pszichológiai, strukturális és genetikai aspektusokat[24] (vö. KROEBER 1952). Ezeket az aspektusokat az egyes definíciók nem egyszer hangsúlyozottan kidomborítják, de tiszta formában, önállóan ritkán fordulnak elő.

[24] A Kroeber és Kluckhohn által elemzett *leíró-felsoroló* definíciók a korai etnológiai definíciók klasszikus formáját alkotják. A *történeti* definíciók az örökségként, szerzeményként tekintett *hagyományt* emelik ki kultúrateremtő tényezőként. A *normatív* definíciók a kulturált viselkedések sajátosságaként a *normák*nak való alárendeltséget, s az egyes kultúrák egymástól való különbözőségét, valamint a rájuk jellemző „életstílus" vonatkozásában megragadható belső egységét vizsgálják. A *pszichológiai* definíciók elsősorban a kultúra kialakulásának pszichikai mechanizmusaira, a tanulás folyamatára, a készségek és jártasságok formálódására összpontosítanak, de ebbe a kategóriába sorolhatók azok a definíciók is, amelyek a kultúrát *alkalmazkodási apparátus*ként határozzák meg. A *strukturalista* definíciókat az jellemzi, hogy az egyes kultúrák integráns jellegére és belső összefüggéseire koncentrálnak. Az ilyen típusú definíciók egy meghatározott kultúráról vagy több különböző kultúráról beszélnek, és nem a kultúráról általában. Végül a *genetikai* definíciók a kultúra eredetének a magyarázására helyezik a hangsúlyt, s ebből kifolyólag a kultúrának a természettel való szembeállítását, és az emberek társadalmi együttélésének a kultúra kialakulásában játszott szerepét emelik ki.

Bár nem mindenik típus vagy aspektus kellően megalapozott ahhoz, hogy a kultúra felfogásának külön kategóriájaként szerepeljen, mégis ez az osztályozási kísérlet fontosnak bizonyul, mivel a kultúráról alkotott fogalmak rendszerezését célozza (vö. KLOSKOWSKA 78–79).

A Kroeber-Kluckhohn-féle összeírásban voltaképpen kétfajta kultúradefiníció-típus különíthető el: a) a túl széleskörű definíciók, amelyek a kultúra fogalomkörébe sorolják az összes szokásokat, nyelveket, hiedelmeket, eszméket, esztétikai értékeket és technológiai ismereteket, az anyagi kultúra elemeit, vagyis egyszóval mindazoknak az átörökíthető értékeknek és javaknak az összességét, amelyek egy társadalmi csoport viselkedését és egyéneinek az egymással való kapcsolatait szabályozzák; b) a szűkkörű definíciók, amelyek a kultúra terminust egy csoport szimbolikus megszervezettségének, e megszervezettség átörökítésének, valamint a más csoportokkal való kapcsolataiban megnyilvánuló önkifejezési formáinak a leírására használják (vö. ENCYCLOPAEDIA 6, 947–949).

A túl széleskörű definíciók közé tartozik E. B. Tylor még ma is használható, leíráson-felsoroláson alapuló meghatározása a *Primitive Culture* c. könyvének első oldaláról: „A kultúra avagy a civilizáció összetett egész: felöleli a tudást, a hiedelmeket, a művészetet, az erkölcsöt, a jogot, a szokásokat, valamint azokat a képességeket és habitusokat, amelyeket az emberek a társadalom tagjaiként szereztek” (TYLOR).[25] E meghatározás gyengéje elsősorban a kultúra egyes területeinek a felsorolásában rejlik, ami önkényesnek és esetlegesnek tűnik. Ha azonban eltekintünk a felsorolástól, kitűnnek a Tylor-féle definíció maradandó elemei: az ember nem tekinthető elvontan, vagy elszigetelten, hanem csakis annak a társadalmi közösségnek a tagjaként, amelyhez hozzátartozik, s

[25] Tylor definíciója a kultúrát inkább a szellemi folyamatok, adottságok, tevékenységek összességeként határozza meg, és nem tér ki a tevékenységek eredményeire, a kultúra tárgyi összetevőire. Ezért később egy másik híres antropológus, F. Boas az antropológiáról írt lexikoni címszavában a Tylor-féle definíciót a következő elemmel egészíti ki: A kultúra magában foglalja „az emberi tevékenységnek e képességek által meghatározott eredményeit” is (BOAS).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

amelynek, akarva-akaratlanul a hatása alatt áll.[26] A kultúra így nem csak a természettel állítódik szembe, hanem a Tylor által sajátos, eredeti viselkedési rendszerekként definiált *kultúrákkal* is (vö. DOLLOT 25).

Tylor definíciója felsoroláson alapuló definíció, amelyben a „stb." a legfontosabb. Azt jelzi, hogy minden, amire a szimbolikus szabályozás, szerveződés fogalomköre kiterjed – s a legkülönbözőbb elemek lehetnek ezek – a kultúrához tartozik. Ugyanakkor azáltal, hogy előfeltételezi a „szimbolikus" és a „kulturális" koextenzivitását, pontosan beleilleszkedik a hagyományos antropológia szemléletmódjába. Innen több minden is levezethető, ami a későbbi antropológiai kultúrafelfogások alapvető elemeként jelenik meg. Először is, a kultúra fogalomkörébe minden olyasmi beletartozik, ami *szimbolikus*, tehát nem természeti, hanem az ember által megalkotott, és ilyenként a reális mellett szükségképpen rendelkezik egy imaginárius létdimenzióval is. Ugyanakkor e szemlélet szerint egy kultúra fejlettségi foka összefüggésben áll szimbolikus alkotóelemeinek koherenciájával, valamint az őt hordozó társadalmi csoport életének *szimbolikus megszervezettségével* és *szabályozottságával* is.[27]

Az előbbiekből még egy fontos módszertani következmény is adódik: a Tylor-féle felsoroláson alapuló definíciót a későbbi szociológiai-antropológiai kultúravizsgálatok szükségképpen meghaladják a *strukturalista* és *rendszerszemléleti* kultúradefiníciók irányában. Cl. Lévi-Strauss módszertani felfogása szerint az antro-

[26] Egyik mai értelmezője szerint „a lényeg, amit észre kell vennünk, az, hogy Tylor úgy definiálja a kultúrát, mint ami magában foglal minden emberrel kapcsolatos dolgot": gondolatainkat a világról, elképzeléseinket az életről, cselekdeteinket, egyéni szokásainkat, egyéb képességeinket, amelyekre egy adott társadalomban élve szert teszünk (vö. HOLLÓS 65).

[27] Az etnológus által tanulmányozott bármely kulturális jelenség egy embercsoport társadalmi életét megszervező modellek együttesének valamilyen elemeként írható le. A társadalmi életnek az etnológiai-antropológiai leírásokban feltáruló szimbolikus koherenciáját az amerikai antropológiában és szociológiában a *viselkedési modell* terminussal fejezik ki. Ez többnyire kiegészítődik a *viselkedési minta* terminussal, mivel a szabályozott emberi viselkedésnek nem minden aspektusa tudatosan normakövető viselkedés. A kultúra és társadalom kapcsolatát elmélyültebben vizsgáló újabb antropológiai kutatások a viselkedés fogalmát egy szélesebbkörű fogalommal, az *életmód* kategóriájával cserélik fel.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

pológust-etnológust már nem annyira az vezérli, hogy feltárja egy kultúra minden egyes részletének immanens értelmét, hanem inkább az, hogy a felszínre hozza azokat a struktúrákat, amelyek átszőnek egy kultúrát.[28] Ezekben válik megragadhatóvá egyrészt egy kultúra és egy emberi közösség vagy társadalmi csoport szerves kapcsolata, másrészt a természeti és kulturális létállapot különbözősége. Lévi-Strauss miután rámutat a konkrét társadalmi csoportok kultúra-formáinak a különbözőségére, kiemeli azt a tényt, hogy a kulturális viszonyrendszer, amely a társadalmi élet különböző elemeit egyetlen egységbe egyesíti, nagyobb fontossággal bír mint külön-kölön maguk az egyes elemek. Általánosabban fogalmazva, a kultúra olyan *szabályozó*ként, *szervező* és *szelekciós elv*ként működik a társadalomban, ami összehangolja a különböző társadalmi mozgásokat és fejlődési irányokat[29] (vö. CHOMBART de LAUWE 176).

E kultúrafelfogásból kettős következmény adódik. Először is Lévi-Strauss számára lehetővé válik – nemcsak külsődlegesen, az ember és a külvilág kapcsolatában, hanem az ember lényének belső felépítettségében is – a természeti és a kulturális világos elkülönítése. Ugyanis minden, ami a kultúrához tartozik, a természetre jellemző elemi automatizmustól a *norma* által meghatározottként különíthető el.[30] Ugyanakkor e struktúrák belső kohéziója megalapozza az összetartozásnak azt az élményét, ami a „mi"-tudatban, s egyúttal a másoktól való különbözőség érzésében

[28] Cl. Lévi-Strauss *A mítoszok struktúrája* c. tanulmányában azoknak a strukturális állandóságoknak a feltárására törekszik, amelyek a mítoszt mint koherens szimbolikus rendszert a társadalmi valósághoz kötik. A mitikus történetek a kultúra világában nyerik el értelmüket, ami a társadalmi tér megszervezési módjában, a hatalmi viszonyok alakulásában, a rokonsági kapcsolatok elrendeződésében nyilvánul meg (vö. LÉVI-STRAUSS én).

[29] Hasonlóképpen értelmezi Lévi-Strauss felfogását J. Lotman is, aki szerint „Lévi-Strauss a kultúra meghatározásában azt hangsúlyozza, hogy ott, ahol *szabály* van, kezdődik a kultúra" (LOTMAN 1973/b, 274). (Az én kiemelésem – V.K.).

[30] Erre utal Lévi-Strauss következő, klasszikus érvényű szövege: „...Azt következtethetjük, hogy az ember természetében levő valamennyi összemberi vonás a természethez tartozik és egy elemi automatizmussal jellemezhető, miközben mindaz, amit a kötelező norma határoz meg, a kultúrához tartozik, önmagát viszonylagosnak és részletesnek tüntetve fel" (LÉVI-STRAUSS 1949, 9).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

nyilvánul meg. Ez a kohézió táplálja azt az érzést, hogy a „mások" világa ismeretlen és gyakran ellenséges. A „mi" és a „mások" különbözőségének strukturális elve az antropológiai diskurzus megosztásának és polarizálásának elveként is működik. Ez különösképpen azoknak a diskurzusoknak az esetében történik így, amelyek a társadalmi-kulturális ellentétek leírását sematikus, poláris ellentétpárokra redukálják: elnyomók és elnyomottak, műveltek és barbárok, dominánsak és dominálták, idősek és fiatalok szembeállítására. E szimplifikáló kétosztatúság érvényesült hosszú időn keresztül a kultúrában megmutatkozó nemzedéki viszonyok tárgyalásában is. Természetesen az antropológiai kultúraelméletek többsége tudatosan törekszik e sematizmus meghaladására.

Tylor definíciójához egy egész sor etnológiai és kulturális antropológiai definíció kapcsolódik.[31] Ezek többnyire a kultúra mibenlétének azokat a lényegi vonásait vagy tartalmi elemeit igyekeznek azonosítani, illetve fogalmilag megragadni, amelyek alapján a kultúra specifikus emberi attribútumként, a természetit meghaladó tulajdonképpeni emberi létállapot kifejeződéseként definiálható.

Az egyik ilyen fogalomalkotási törekvés a kultúra lényegét az emberi lét *szimbolikus dimenzió*jában, az ember szimbólumalkotási képességében látja. Leslie White szerint *kultúrán* „a dolgoknak és eseményeknek az emberi testen kívül álló, időbeni folytonosságát értjük, amelyet a szimbólumalkotás tart fenn". Szimbólumalkotónak White azt a képességet nevezi, amely alapján az ember szabadon és önkényesen jelentést tulajdonít a dolgoknak, s ehhez a jelentés felfogásának és értékelésének képessége is társul (vö. WHITE 220). A szimbólumalkotás képessége egyaránt érvényesül

[31] Az amerikai tudományos életben a kulturális antropológiának két fő irányzata alakult ki. Az egyik, a L. White és Kroeber neve által fémjelzett „objektivista" vagy „kulturalista" irányzat, a kultúrát az egyéneket meghaladó, egyének fölötti magánvaló társadalmi valóságnak tekinti. A másik, a főleg M. Mead, R. Benedict, R. Linton és C. Kluckhohn által képviselt „szubjektivista" vagy „pszichologista" irányzat, a kultúrát az emberi egyének által átélt, megélt, az emberek életébe beleszövődő jelenségegyüttesnek fogja fel. Ezek mellett léteznek olyan elméleti megvalósítások is, amelyek a két irányzat összehangolására törekednek, mivel így lehetővé válik a komplex kulturális folyamatok magyarázata (vö. CARAMELEA 15).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

a kultúra ideológiai, szociológiai, érzelmi, technológiai szektorában. A kultúra White felfogása szerint specifikusan emberi alkotás. Az emberen kívül nincs más faj, amely kultúrával rendelkezne. Ezért a kultúra, és a benne realizálódó emberi szimbólumalkotó képesség az ember lényegi meghatározottságát alkotja.[32] Ugyanakkor ember és kultúra bonyolult kapcsolatban állnak egymással. Egyrészt a kultúra általános szerkezetét és felépítését az ember természete, testi felépítése és képességei határozzák meg. Másrészt White kihangsúlyozza a kultúra „emberi testen kívüli", vagy a „biológiain túli" jellegét. Jóllehet, a kultúrát az emberi faj termeli ki és örökíti tovább, miután létrejött, hagyományként szilárdul meg, és úgy kapcsolódik az emberhez, mint *nem-biológiai* jellegű hagyomány (vö. WHITE 228–229).[33] Ezekkel a gondolatokkal White utat nyit az antropológia irányából a szemiotikai kultúraértelmezések felé.

A Tylorhoz kapcsolódó definíciók közül kiemelkedik R. Linton[34] kultúrameghatározása, amely szerint a kultúra viselkedési

---

[32] A kultúra és az emberi lényeg szerves kapcsolatára utal White, amikor ezt írja: „Ezért az embert mi szimbólumalkotó képességével és ebből fakadó kultúrateremtő képességével határozzuk meg" (vö. WHITE 220).

[33] A kultúra minden eleme, függetlenül attól, hogy az emberi testen belül vagy kívül helyezkedik el, rendelkezik a szimbolikus dimenzióval. Ennek tudatosítása nagyon fontos ahhoz, hogy a kultúra nem-biológiai jellege helyesen legyen értelmezhető. Egy fejsze vagy egy amulett emberi testen kívüli jellege egészen nyilvánvaló. De hogyan állunk az érzelmekkel, attitűdökkel? White szerint az ilyenszerű kérdést helytelenül teszik fel azok, akik nem látják be azt, hogy a kulturális javak – azaz bármilyen szimbólumalkotástól függő dolog vagy esemény – egyszerre egy szubjektív és egy objektív oldallal rendelkeznek. A fejsze megjelenésében külső „tárgy" jellegű, de mint kulturális elem értelmetlen volna, ha nem lenne elképzelésünk a jellegéről és használatáról. Az érzelem vagy az attitűd az emberi szervezeten belül helyezkedik el, és ezért szubjektív jellegűnek tekinthető, de értelmetlen lenne anélkül, hogy nyíltan kifejeznénk beszédben, gesztusban, vagy valamilyen társadalmi jelentéssel bíró viselkedésben, amelyben olyan valóságos dologgá válik, akár egy fejsze (vö. WHITE 230–231).

[34] R. Linton akárcsak Ruth Benedict, Margaret Mead és a pszichoanalista Abram Kardiner az ún. amerikai kulturalista, pontosabban a „kultúra és személyiség" iskola egyik vezéregyénisége. Szerintük a kultúra egy adott időszakban egy adott társadalmi közösséget jellemző magatartások, mentalitások és viselkedések összességeként határozható meg, beleértve e viselkedések tárgyi termékeit, anyagi eredményeit is. A sajátosságokon és a társadalmi különbségeken túlmenően ezek a

[Erdélyi Magyar Adatbank]

modellek szervezett rendszere[35] (vö. LINTON 93). Ennek a definíciónak abban áll az erénye, hogy a *viselkedés* terminusait használja. Linton a kultúrantropológiának ahhoz a fejlett területéhez kapcsolódik, amely az emberi személyiséget és a kultúrát egyazon jelenség – az egymással interakcióban álló egyének viselkedési folyamata – két különböző aspektusának tekinti. A kultúra fogalmába nem tartozik bele az emberi viselkedések összessége, hanem csak azok, amelyek társadalmi szokássá váltak. Vagyis olyan viselkedésekről van szó, amelyek egy meghatározott embercsoport vagy társadalmi kategória számos tagjára jellemző rendszerességgel fordulnak elő. E rendszeresség fő forrása a tanulásban rejlik, amely az emberre jellemző sajátos folyamat, és a kultúra létrejöttének, fennmaradásának és fejlődésének egyik fő mechanizmusa. Ebben az értelemben minden kulturális tevékenység *tanult* tevékenység, tehát a kultúra köréből kirekesztődik az ösztönös viselkedések osztálya. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy minden tanult tevékenységet kulturális tevékenységnek lehetne tekinteni. E tekintetben az emberi és az állati tanulás közötti határ megvonása mérvadónak számít, ami viszont az antropológia számára is felveti a kultúra és a természet viszonyának kérdését.

A szociológia és az antropológia mai álláspontját ebben a kérdésben így lehetne összegezni: a kultúra ontogenetikai értelemben szemben áll a természettel, viszont filogenetikai értelemben abból ered. A kultúra nem a természet ellentéte, hanem annak szükségszerű eredménye. Az ember olyan élőlény, amely megérett arra, hogy kultúrát teremtsen és a kulturális tevékenység az emberi nem természetes funkciójának tekinthető. Ugyanakkor az ember által létrehozott kultúra felhalmozódik, és olyan kulturális örökséggé válik, amelyet minden ember a születése pillanatában készen kap, illetve megtanul, s amely emberi-társadalmi létét megalapozza. Senki sem képes a kultúra bonyolult egészét a saját

szerzők kiemelik az intézmények és szokások személyiségre gyakorolt hatásának a jelentőségét is (vö. ENCYCLOPAEDIA 6, 945).

[35] A kultúra Linton-féle definíciójának végleges változata így fogalmazódik meg: „A kultúra olyan tanult viselkedések és viselkedési eredmények rendszere, amelyek alkotóelemei közösek egy adott társadalom tagjai számára, és e társadalmon belül tovább adják őket" (LINTON 72).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

természetéből kikövetkeztetni. Minden egyént meg kell ismertetni társadalmának kultúrájával ahhoz, hogy a társas élet normális résztvevőjévé váljék.

A kultúrafogalom értelmezésének ez a módja a kultúra két olyan fontos jellemzőjére hívja fel a figyelmet, amelyek a nemzedékekhez való viszonyának vizsgálata szempontjából is fontosak: a) a kultúra megosztott egy adott csoporton belül; b) a kultúra generációról generációra adódik át (vö. HOLLÓS 65). A kultúra *kumulatív* természetének alapját az embernek az a sajátos képessége alkotja, hogy tárgyak, normák, viselkedési minták formájában képes átvenni és továbbítani a társadalmi örökséget. E kumulatív folyamat eredményeként azonban ontogenetikai értelemben, azaz az individuum egyéni tapasztalatában, a kultúra szembeállítódik a természettel. Ebben a vonatkozásban Linton a kultúrát a társadalmi örökség sajátos kifejeződési formájaként határozza meg (vö. CHOMBART de LEUWE 176).

Az antropológiában általánosan elfogadott definíció szerint a kultúra fogalmába a közös társadalmi modelleknek[36] és mintáknak alárendelt, azaz bizonyos *szabályszerűségek*et követő emberi viselkedések tartoznak. A legkülönfélébb kulturális modellekben előforduló *normák,* követelmények és értékelések igen nagy szerepet játszanak az adott kultúra sajátos viselkedési módjainak átadásában és elsajátításában. A normákhoz való alkalmazkodás mellett a viselkedési *minták* utánzás útján történő átvétele is fontos a kultúrában. Jellemző, hogy az emberek nincsenek mindig tudatában saját viselkedésük szabályszerűségeinek. A kulturális minták ennélfogva – R. Merton szóhasználatával – lehetnek rejtettek (covert) vagy nyíltak, manifesztek (overt) (vö. MERTON). A kultúra rejtett mintáinak a működését a nyelvi jelenségek szemléltetik a legjobban.[37] A rejtett minták mellett azonban minden

[36] *Modell*en itt meghatározott közösségi szerepek betöltésével és a különböző társas helyzetekben tanúsítandó viselkedésekkel kapcsolatos ajánlásokat kell értenünk, amelyek normatív vagy kifejezett értékelést tartalmazó kijelentések formájában fogalmazódnak meg (vo. KLOSKOWSKA 85).

[37] Azt a mechanizmust, amelynek keretében a szabályok ismerete nélkül történik a minták elsajátítása, az anyanyelvüket tanuló gyerekek példáján lehet megfigyelni. Az öntudatlanul megragadott mintákat a gyermekek spontánul alkalmazzák az újjonan megismert kifejezésekre. A jellegzetes nyelvi hibák, amelyek az

kultúrában számos nyílt minta is van, amelyek létezéséről a közösség tagjai többé-kevésbé tudnak. Az emberek nem egyszer helyesen be is tudják mutatni azokat a viselkedési módokat, amelyek saját csoportjuk szempontjából tipikusaknak számítanak.[38]

A kultúra azonban nem pusztán az emberi viselkedésekből, hanem e viselkedések eredményeiből, termékeiből is áll. A tárgyak kultúrjellege nemcsak eredetét leli az emberi tevékenységben, hanem fennmaradását is. Ha a kulturális antropológia a szociológiához hasonlóan (és közeledve) a figyelmét nem csak a társadalmi viselkedések kulturális aspektusaira irányítaná, hanem a viselkedések termékeire is összpontosítana, akkor az általa elfogadott definíciók alkalmasak lennének arra, hogy a legtágabb értelemben vett kultúra jelenségeit összességükben felöleljék. Ilyen értelemben a lengyel A. Kloskowska a következő definíciót javasolja, amelyet *antropológiai* definíciónak lehet elfogadni: „A kultúra viszonylag integrált egész, amely az embereknek a társadalmi közösség általános, az interakció folyamán kialakított és elsajátított mintái szerint bekövetkező viselkedéseit, továbbá ezek termékeit foglalja magában" (KLOSKOWSKA 89).

Az újabb antropológiai megközelítések a viselkedés fogalomkörén is túllépő, még szélesebbkörű meghatározást próbálnak találni a kultúrára. Ennek lehetőségét többnyire az *életmód* fogalmában látják. Pl. M. J. Herskovits és Hollós Marida antropológusok, valamint a szociológus Anthony Giddens felfogása megegyezik abban, hogy az antropológiában a kultúra terminus általában az egyes embercsoportok életmódjára utal. Hollós tételesen is megfogalmazza, hogy „szélesebb értelemben a kultúrát úgy definiálhatjuk, mint az ember életmódja" (vö. HERSKOVITS 207; HOLLÓS 65; GIDDENS 60). E tágabb kontextusban egy emberi közösség tagjainak valamennyi viselkedésbeni megnyilvánulása a közösség életmódjának részét képezi. Az életmód fogalma méginkább

általános szabálynak a nyelvtani kivételekre való alkalmazásán alapulnak, beszédes bizonyítékai annak, hogy itt bizonyos általános minta alkalmazásáról van szó (vö. KLOSKOWSKA 84).

[38] Különösen a statikus, hagyományos kultúrákban a tapasztalt öregek szerepelnek a közösségi szokások ismeretének a letéteményeseiként.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

explicitálja a kultúra és társadalom viszonyának kérdését, és megkerülhetetlenné teszi ennek tárgyalását.

2.2.3. A kultúra társadalmi dinamikája

A Kroeber és Kluckhohn által összegyűjtött kultúradefinícióknak van néhány közös eleme is. Valamennyi megegyezik abban, hogy a kultúra elsajátítható; hogy lehetővé teszi az ember számára a természeti és a társadalmi környezethez való alkalmazkodást; hogy igen variálható; hogy megnyilvánulási formái az intézmények, a gondolkodásmódok és az anyagi tényezők. Mindezeket egybevetve azt lehet mondani, hogy a kultúra *a környezetnek ember alkotta része.*

Ez az antropológiai-szociológiai megközelítés felveti a kulturális és a társadalmi jelenségek azonosságának és különbözőségének problémáját. Ha elfogadjuk azt az antropológiai alapelvet, hogy a kultúra minden jelensége emberi viselkedésekre, vagy viselkedési eredményekre vezethető vissza, feltevődik a kérdés: vannak-e olyan emberi viselkedések, amelyek kulturálisak, de nem társadalmiak, vagy olyanok, amelyek társadalmi jellegűek, de nem kulturálisak?

Társadalmi jellegű viselkedésen ebben az összefüggésben az emberi interakció minden lehetséges formáját értjük, azaz az emberek egymásra gyakorolt hatásának a legkülönbözőbb változatait. Ezt a kölcsönhatást az ember világában szinte általánosan áthatják és formálják a kulturális normák és minták. Ilyen hatásoktól mentes viselkedésre csak a társadalmi lét „szélén", a társadalmiság határeseteiben lehetne empirikus példát találni.[39] Az emberi viselkedések döntő többsége esetében nem lehetséges a tisztán társadalmi, nem-kulturális tevékenységek elkülönítése.

Hasonló a helyzet a tisztán kulturális viselkedésekkel is. Látszólag könnyű az olyan viselkedésre példát találni, amely kialakult kulturális minták szerint megy végbe, ám a tényleges interakció határán kívül esik. De ez csak abban az esetben érvényes, ha az interakció fogalmát az azonnali és közvetlen ráhatás tényeire kor-

[39] A kulturális hatásoktól mentes emberi viselkedésekre empirikus példákat talán csak a konfliktus elemi formái, a kisgyermekek játékai, valamint a szexuális aktus reflexióktól mentes ösztönös pillanatai szolgáltatnak.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

látozzák, s e leszűkítés eredményeként kimaradnak belőle az emberi megnyilvánulások szerves velejárójának tekinthető szimbolikus interakciók.[40]

Az olyan kísérletek tehát, amelyek a társadalmi jelenségeket empirikus úton kívánják elhatárolni a kulturális jelenségektől meglehetősen terméketleneknek bizonyulnak. A tényeknek csak egy olyan szűk csoportja határolható körül mindkét oldalon, amelyeknek kevés jelentőségük van a kultúra és a társadalmi élet fejlődése tekintetében. Ezért a „társadalmi-kulturális jelenségek" formula használata a szociológia és az antropológia nyelvezetében általában elfogadottnak tekinthető (vö. KLOSKOWSKA 93).

Hasonló álláspontra helyezkedik M. J. Herskovits is, aki a kultúra és a társadalom fogalmi elhatárolásával az *életmód* vonatkozásában próbálkozik. *„A kultúra* – írja Herskovits – *egy nép életmódját jelenti, míg a társadalom adott életmódot folytató egyének szervezett összessége.* Még egyszerűbben: *a társadalom emberekből tevődik össze; magatartásuk módja jelenti kultúrájukat"* (HERSKOVITS 207). Ennélfogva a *társadalmasodás* és a *kulturálódás* folyamata szervesen összefügg az ember életében.

A. Giddens véleménye szerint a kultúrát fogalmilag el lehet választani a társadalomtól, de a kettő között reális összefüggés van. A társadalom az embereket egymáshoz fűző *kapcsolatrendszer*. Társadalom nélkül semmiféle kultúra nem létezhet, és hasonlóképpen társadalom sem létezhet kultúra nélkül. Egyáltalán emberi lények sem léteznének kultúra nélkül, abban az értelemben, ahogy általában az „emberi" szót használjuk. Nem lenne nyelvünk, öntudatunk, súlyos korlátok közé szorulna a gondolkodási és kifejezési képességünk (vö. GIDDENS 61).

Az emberek közötti kulturális különbségek a társadalomtípusok változatosságával hozhatók összefüggésbe. Ez az összefüggés nemcsak a nagy emberi közösségek szintjén érvényesül, hanem

[40] Példaként említhetők a művészi tevékenységek. Úgy tűnik, hogy például a költő egy vers megírása közben minden tényleges interakció határán kívül helyezkedik. Ám a költő az adott kultúra keretében kialakult jelrendszerrel dolgozik, mivel művének befogadóival egy bizonyos jelentéstartalmat kíván közölni. Viselkedésének társadalmi jellege nem kétséges, noha jövendőbeli olvasói a vers megírásának nem közvetlen tanúi.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

egy társadalmon belül az olyan embercsoportok kulturális elkülönüléseként is mint például a különböző nemzedéki csoportosulások. Az interakció változatos formái a kultúra szintjén a viselkedési szabályok, a szemlélet- és magatartásformák sokféleségében fejeződik ki.

Ebben a kontextusban felmerül a kultúra *társadalmi dinamikájának* problémája. Hogyan keletkezik és hogyan épül be a társadalomba a kultúra, hogyan viszonyul egymáshoz a kultúra alkotása és elsajátítása, illetve egyéni és társadalmi dimenziói. Abraham A. Moles ezt a problémát a kommunikációelmélet összefüggésrendszerében vizsgálja. Eljárását az teszi indokolttá, hogy a kultúra és a társadalom tényleges kapcsolta a *kominunikáció*ban, a kommunikáció révén valósul meg.

Moles szerint a kultúra az ember társadalmi életében megalkotott mesterséges környezetének intellektuális aspektusa[41] (vö. MOLES 96). A társadalom a maga egészében egy *társadalmi kultúra* birtokosa, amelyet ismeretek, értékek, normák és minták hálózata, valamint a létrehozott eszközök és javak összessége alkot. Ezt az egészet Moles szerint a „világ emlékezetének" vagy „egyetemes könyvtárnak" lehetne nevezni, ami egyúttal kifejezi a kultúra felhalmozódottságát is. Ennek a hatalmas, passzívan elfekvő tömegnek az elemeit a *kommunikációs rendszerek* hozzák mozgásba, amelyek egy névtelen és kollektív modell elemeiként rendezik el az éppen kiemelt ismereteket, értékeket, normákat, és ezáltal *kulturális tényekké* változtatják őket.

A társadalomban az egyes alkotóelemek vagy események sohasem pusztán önmagukban vannak, hanem mindig vonatkozások, attribútumok, kölcsönhatások összefüggéseiként léteznek, s így különböző nézőpontból tekintve mindig más-más arculatukat mutatják. Ennek köszönhetően a társadalomnak egyetlen helyzetben sincs egy rögzített, statikus képe. Ehelyett inkább egy állandó változásban és elmozdulásban levő *szociokulturális tablóról* lehet beszélni, amelynek az alapját azonban az ismeretek, értékek, normák stb. jól meghatározott rendje képezi.

---

[41] Az „intellektuális" kifejezést itt nem szűk, kognitív értelemben használja Moles, hanem abban a tág értelemben, amelyben mindenféle *emberi* alkotás ontikus jellemzőjét, szellemi dimenzióját jelöli.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A társadalom minden pillanatban az üzenetek tömegével árasztja el az egyént. Így az egyén számára egymást követő részek tárulnak fel folyamatosan a szociokulturális tablóból, s ezek összességükben az egyén kulturális környezetét alkotják. Ugyanakkor e tablórészek beépülve az egyén érzékeibe és emlékezetébe, *egyéni kultúrájá*nak alkotóelemeivé válnak. Ebben az értelemben az egyént a személyes élettörténet eseményei valamint a társadalmi környezetből jövő kulturális tények összességének lehet tekinteni. A társadalmi környezetből jövő kultúrát az egyén egyrészt elsajátítja a *nevelés* révén, másrészt a kultúra az egyén és a környezet között kapcsolatot teremtő tömegkommunikációs eszközök használatának eredményeként közvetlenül is *átitatja* az egyén életmegnyilvánulásait. Az egyszer már kialakult egyéni kultúra egy olyan belső képernyőként működik, amelyre az egyén kivetíti a külvilágból kapott üzeneteket (vö. MOLES 57–67).

A szó szélesebb értelmében vett környezetet jelentő kultúra a maga során az alkotó tevékenységet kifejtő emberi egyének eredménye, akiknek az alkotási módszereit a környezetből kapott ismeretek, formák, nyelvi eszközök befolyásolják. A kultúra és az őt hordozó környezet között így állandó kölcsönhatás van, amely a kultúraalkotási tevékenységek evolutív folyamataiban bontakozik ki. Mindezekben együttvéve a kultúra *szociodinamiká*ja körvonalazódik (vö. MOLES 97).

Kommunikációelméleti szempontból a kultúra egy hatalmas *üzenetmennyiség*ként határozható meg. Egy kulturális tény értéke egyrészt az eredetiségétől, vagyis az általa közölt üzenet újszerűségétől, másrészt az intézményes társadalmi befogadhatóság és elismertség mértékétől függ. A kultúra hatóköre a társadalomban kétféleképpen mérhető le: a) a *kiterjedése* által, vagyis az általa tartalmazott elemek sokaságával; b) *mélységében,* vagyis az elemei közötti lehetséges vagy valóságos társítások, kapcsolatteremtések számával és természetével, amelyben kifejeződik, hogy az adott kultúra milyen mértékben épült be a társadalom szerkezetébe és életébe. A modern társadalomban e beépülés két úton valósul meg: a nevelés és alkotás, valamint a tömegkommunikáció útján.

Minden társadalomban jól körülhatárolható egy olyan *mikroközeg,* az egyéneknek egy olyan szűkebb csoportja, akiknek a kö-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

rében egyrészt a kulturális értékek és javak tényleges elsajátítása, másrészt az alkotási erőfeszítések történnek. Ezen a mikroközegen belül is csak egy igen szűk belső csoportra redukálódik azoknak a professzionistáknak a köre, akik ténylegesen a kultúra alkotásával, létrehozásával foglalkoznak. Velük szemben ott áll a társadalom nagytöbbsége, akikhez a kultúra a tömegkommunikációs eszközök útján és produktumaként jut el. Ezek az eszközök egy hatalmas hírözönnel árasztják el társadalmi mezőt. Működésük eredményeként a társadalomba beépülő kultúrának az utóbbi évtizedekben egy új, önálló területe bontakozott ki: a *tömegkultúra*.

Ennek a megosztottságnak az alapján indokoltnak tűnik a kultúra *termelői*ről és *fogyasztói*ról beszélni, s ebben az összefüggésben a kulturális javak értéke is a piac által szabályozott *gazdasági érték*ként jön számításba.

A kultúra társadalmi dinamikájának egy ciklusa – összegezve – a kultúra alkotóitól a kulturális elit mikroközegéhez, innen a tömegkommunikációs eszközökhöz, azoktól pedig a befogadó tömegekhez vezető mozgást foglalja magába. A kultúra alkotói is, másokhoz hasonlóan, beletartoznak a tömegkommunikációs eszközök hírözönének kitett tömegbe. Ezáltal alkotásaikban azt a világot fejezik ki, amelyben maguk is benneélnek, s amely latens tényezőivel hatást gyakorol az alkotásaikra. Ily módon a kulturális alkotás sem vonhatja ki magát a tömegkommunikáció hatásai alól (vö. MOLES 379–380).

Moles érdeme elsősorban abban mutatkozik meg, hogy ráirányítja a figyelmet a szemiotikai és kommunikációelméleti elemzések szükségességére a kultúra jelenségei terén. Ugyanakkor a mai posztstrukturalista szemléletmódok perspektívájából visszatekintve Moles kultúraértelmezésének strukturalista korlátai is erőteljesen kiütköznek. A kultúra és a társadalom bonyolult kommunikációs folyamatai elemzéséhez egy olyan szimplifikáló kognitív modellt alkalmaz, amely polárisan szembeállított alkotók és befogadók, termelők és fogyasztók antagonisztikus ellentmondásaként tudja leírni a makrotársadalmi mechanizmusok valamint a tömegkommunikációs eszközök által kulturálisan sokféleképpen megosztott, differenciált társadalmat. Egy ilyen leírás legfennebb diagnosztizálni képes a kulturális elidegenedés különböző fokozatait,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

de szemléleti korlátai megakadályozzák abban, hogy az elidegenedésből kivezető utakat is felmutassa.

***

A kultúra antropológiai-szociológiai fogalmának áttekintése után szükségessé válik néhány következtetés levonása:

1) Az antropológia fejlődéstörténete folyamán számottevően átalakult a kultúrák egymáshoz való viszonyára, illetve a nyugati európai kultúra és más kultúrák viszonyára vonatkozó felfogás, s ebben az európai kultúra önszemléletének fokozatos átrendeződése is kifejeződik. Az európai kultúrában sokáig érvényesült egy kulturalista tradíció, amely a felvilágosodás szemléletmódjában gyökerezett, és amely a klasszikus etnológiai-antropológiai kutatások nézőpontjában is tükröződött: a kulturáltság és kultúranélküliség, a kultúra és a kultúra hiánya, a kultúra és a barbárság, a nyugati kultúra és a primitív kultúrák szembeállítása – az emberi egyének, embercsoportok és társadalmak szintjén egyaránt – egy olyan hierarchikus viszonyrendszerben, amelyben az ellentétpár első tagja szükségképpen magasabbrendű értéket, felsőbbrendűséget, dominanciát képvisel a másik féllel szemben. Ez a szemléletmód összefüggött a kultúra és civilizáció jelenségeinek múlt századi emancipatorikus-evolucionista értelmezésével, amely szerint e fogalmak tartalma a kultúranélküliség, illetve a kulturálatlanság állapotából a kultúrához, annak egyre magasabbrendű formáihoz való folytonos és lineáris előrehaladást, felemelkedést fejez ki. E szemléletmód kialakulása és hosszantartó dominanciája – Ruth Benedict észrevétele szerint – azzal a történelmi ténnyel is összefüggésben áll, hogy a nyugati kultúra a véletlen történelmi körülmények folytán bármely más ismert kultúránál jobban elterjedt a Földön, és *normává* lett a világ nagyrészén. E körülmény folytán az európai ember magáévá tett egy olyan, az emberi viselkedés egyformaságába vetett hitet, amely más körülmények között ki sem alakult volna. Ennélfogva a maga sajátos (helyi) viselkedési módját hajlamos azonosítani *a Viselkedés*sel, szocializált szokásait pedig *az Emberi Természet*tel. Ezzel szemben az ún. „primitív" népek sokkal inkább tisztában vannak a kulturális sajátosságokkal,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

mivel a kultúrák különbözőségét ők közvetlenül tapasztalják (vö. BENEDICT 193).

2) A századfordulón zajló etnológiai-antropológiai kutatások szemléletmódjától eltérően, a mai antropológiai kutatásokat a nyugati kultúra europocentrizmusával egyre hangsúlyozottabban szembeforduló kritikai beállítódás jellemzi, egy semleges értelmű, tudományos igényű, értékítéletmentes[42] kultúrafogalom kialakítására irányuló törekvéssel egyetemben. Ez együtt jár a kultúra evolucionista elméletével való szakítással, s a kultúrafogalom *univerzális jelleg*ének[43] egyértelművé tételével, vagyis annak az előfeltevésnek az elfogadásával, hogy a kultúra az ember életében mindig, mindenütt jelen van, tehát nincs, nem lehetséges kultúra nélküli emberi létállapot. A módszertani beállítódás megváltozása terminológiai, nyelvezetbeni változásokat is maga után vont, mivel a kultúrák viszonyának vizsgálata fokozatosan átkerült a *hierarchikus viszony*t leíró nyelvezet közegéből a kultúrák közötti különbségeket, illetve a kulturális *különbözőség*eket[44] leíró nyelvezet közegébe (vö. ENCYCLOPAEDIA 6, 947).

3) A kultúra sokféle lehetséges definícióját vizsgálva önkéntelenül is felmerül a kérdés: lehetséges-e az antropológia és a szociológia irányából tisztán értékmentés viszonyulás? Végül is a kultú-

---

[42] Az értékelésmentesség elve nem zárja ki a kulturális jelenségek minősítésének, a kulturális fejlettségi szintbeni különbségek megállapításának lehetőségét. Ez az elv azt fejezi ki, hogy a jelenségek értékminősítése nem lehet ismérve annak, hogy valamely jelenséget kulturális ténynek ismernek-e el vagy kizárják a kultúra köréből.

[43] A lengyel Kloskowska szerint a szociológiai és az antropológiai kultúrafogalom „legfontosabb tulajdonsága univerzális jellege". „Univerzális jellegen – írja – olyan ismertetőjegyet értek, amely elveti az értékelést, azaz a minősítést" (KLOSKOWSKA 89).

[44] Ruth Benedict kiemeli azt a körülményt, hogy a mai modern antropológia nem csupán a *saját* társadalmat vizsgálja. A komparatív vizsgálatokat helyezi előtérbe, amelyek során nem részesíti előnyben az egyik társadalmat vagy kultúrát a másikkal szemben. A modern antropológiát az emberi magatartás bármely lehetséges formája érdekli, nem csak a mi (európai) hagyományaink által kialakított emberi magatartás. Arra törekszik, hogy megértse a különböző kultúrák változásainak és differenciálódásának módját, valamint azt ahogyan bármely emberi közösség szokásai, hagyományai az egyén életében érvényesülnek (vö. BENEDICT 191).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ra bármely tudományos elmélete egy meghatározott kultúra talaján áll, maga is e kultúra elemeként fogalmazódik meg, s mint ilyen az adott kultúra nézőpontjából tekinti a kultúra jelenségeit. Ily módon lényegében minden kultúradefiníció *paradigmatikus* jellegű, mivel nem „a kultúrának", hanem a lehetséges és vizsgált kultúrának egy meghatározott nézőpontból megfogalmazódó definíciója. S e nézőpont hordozója maga is kultúra. Ennélfogva bármely kultúradefiníció úgy is értelmezhető, mint valamely kultúra *öndefiníciója.* Mindenképpen szemléletváltásról (elsősorban az európai kultúra önszemlélet-váltásáról) tanúskodik az a tény, hogy a mai szociológiai és antropológiai kultúradefiníciókban az egyes kultúráknak a más kultúrákhoz való viszonya – az értékmentesség elvét követve – egyre kevésbé a kulturális dominancia és sokkal inkább a kulturális pluralizmus jegyében fogalmazódik meg.

4) A kultúrát sokféleképpen lehet definiálni, de antropológiai és szociológiai értelemben van néhány olyan jellemző, amelyben minden kultúra osztozik. Hollós M. szerint ezek a következők: a) a kultúra *közös,* mivel egy emberi közösség minden tagja osztozik benne, s a megismerésnek, megértésnek és a viselkedésnek egy közös talaját hozza létre az adott közösség tagjai számára; b) a kultúra *tanult,* s az emberi lény minden más élőlénynél jobban függ a tanulástól; c) a kultúra *szimbólumokon alapul,* mivel minden emberi viselkedés szimbólumok használatára épül, s a kultúra – legfontosabb szimbolikus aspektusa, a *nyelv* révén – lehetővé teszi a tárgyak szavakkal való helyettesítését, a dolgok világa mellett egy sajátosan emberi világ, a *jelentések világa* megteremtését; d) a kultúra *integrált,* mivel mindenütt, minden vonatkozásában alkotóelemeinek kölcsönösen összefüggő egészeként működik, s ezért a kultúra bármely konkrét antropológiai vagy szociológiai vizsgálata egy meghatározott nézőpontból láttatja a kultúrát, amivel szemben az egész belátásának igénye más, új, további nézőpontok folytonos bekapcsolását, tehát a *nézőpontok pluralitásának* az érvényesítését és alkalmazását szükségeli (vö. HOLLÓS 66–í68). Ezek a közös vonások, még sok más hasonlóval egyetemben, *kulturális univerzálé*kat alkotnak, mivel majdnem valamennyi empi-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

rikusan megvizsgálható társadalomban és kultúrában előfordulnak (vö. GIDDENS 68).

5) A szociológiai és antropológiai elemzésekben az emberi kultúra bámulatosan sokszínűnek mutatkozik. Az értékek, a viselkedési normák és minták, a cselekvési formák nemcsak kultúránként, hanem egy átfogóbb kultúrán belül is emberi közösségenként, társadalmi csoportonként, sőt sokszor egyénenként is különböznek. Egy egyén vagy egy csoport kultúrája az egyéni vagy a közösségi élettörténetbe szövődik bele, és a környezethez való viszonyulás sajátos dinamizmusát tükrözi. Általában nem lehet szigorúan egynemű vagy egységes kultúráról beszélni. A különböző társadalmi és életkori csoportok, regionális és lokális közösségek igen sokféle és sokszínű kultúrával rendelkeznek, és mindenikük kultúrája lényeges szerepet játszik a társadalom életében.

6) Bármely kultúra, legyen az akár egy egyén, egy embercsoport vagy egy társadalom kultúrája, állandó emberi tevékenységet és folytonos felhalmozódási folyamatot feltételez, s ezáltal mindig a jövőre irányul. Az akkumulálódó kultúrát a folytonos megújulás tartja életben, mivel a kultúra minden mozzanatában nem más mint emberi alkotás. Az alkotás pedig lényege szerint újítás. Ugyanakkor a kultúra minden mozzanata feltételezi a másokkal való kommunikációt, mivel a felhalmozott kulturális tartalmak csak a kommunikációban válnak élő kultúrává. A mai társadalomban a kommunikáció a kultúra egzisztenciális problémájává vált, hasonlóképpen a megismerésnek (elsősorban a tudományos megismerésnek) a kultúra életében betöltött múlt századi szerepéhez (vö. CODOBAN 265).

2.3. A szemiotikai-hermeneutikai kultúrafelfogás

Szemiotikai szempontból tekintve a kultúra jelek rendszereként épül fel. Hogyan vezethető le a jel fogalmából a kultúra fogalma, miként alkot a jelek világa kultúrát?

U. Eco kettős hipotézise szerint a) a kultúra minden aspektusa valamilyen szemiotikai tevékenység tartalmaként tanulmányoz-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ható, de ugyanakkor b) a kultúra egésze is tanulmányozható szemiotikai jelenségegyüttesként (vö. ECO 36). Jel és kultúra összefüggése sokkal mélyebb és lényegibb annál, hogy azt két entitás felszíni összefüggéseként lehetne tárgyalni. A jel, jelszerűség, jellét elemzése a kultúra ontológiájára derít fényt. Legalábbis egy lépéssel közelebb visz ahhoz a lehetőséghez, hogy a kultúra felszíni leírásain és operacionális meghatározásain túlmenően a lényeg oldaláról értsük meg a kultúra összefüggését az emberi élettel, az emberi létezéssel. Ebben a folyamatban a kultúra szemiotikai elemzése voltaképpen az első lépést jelenti azon az úton, amelyet a kortárs elméleti irányzatok nyitnak meg az emberi megértés számára.

2.3.1. Jel és jelentés

A világ amelyben az ember él, nemcsak a dologi létezők világa, hanem *jelvilág* is. Az emberi lét egyszerre, de különböző módon illeszkedik bele a dolgok világába és a jelek világába. Egyikük nélkül sem képzelhető el, de egyikükre sem vezethető vissza. A kettőt együtt természetes módon magában foglalja és egyesíti megnyilvánulásaiban.

A dolgok világa és a jelek világa nem helyezhető egymáson kívül. E két világ nem határolódik el egymástól a létezők két olyan tartományaként, melyek elemei külön-külön vagy csak dolgok vagy csak jelek lennének. Inkább egymásbaépülve, egymás által és egymással kölcsönhatásban léteznek. Tapasztalati úton nehezen találhatók olyan létezők, amelyek kimondottan csak dolgok vagy csak jelek lennének. Tapasztalataink többnyire olyan létezőkre vonatkoznak, amelyek létük egyik vonatkozásában dolgok, másik vonatkozásában pedig jelek. Ám fordítva is igaz: a létezők, abban a vonatkozásban amelyben jelek, nem dolgok, mint ahogy abban a vonatkozásban, amelyben dolgok, nem jelek. Ebben áll a dologi lét és a jellét kölcsönös egymásra vonatkoztatottsága és egyben különbözősége. A létezők dologi léte és jelléte két különböző funkciójú és különböző identitást megszabó, de egyazon létező dologban megalapozott és egymást kölcsönösen feltételező létmódként gondolható el. A jel mint belső feszültséggel telített dinamikus kategória mindkettőt egyesíti magában.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Az amerikai pragmatizmus (pragmaticizmus) megalapozójaként ismert Ch. S. Peirce egy olyan *háromosztatú* logikai-szemiotikai jelfogalmat dolgozott ki, amely módszertani tekintetben meghaladni igyekezett az európai gondolkodás kéttényezős, dichotomikus sémákon alapuló hagyományos logikáját. Peirce felfogása szerint a jel egy háromdimenziós viszonyrendszer, a jelfolyamat – *szemiózis* – erőterében határozható meg. Valami akkor minősülhet jelnek, ha egy hármas összefüggés csomópontjában áll, s vele kapcsolatban három minimális feltétel teljesül: a) önmagához mint jelhez viszonyul, azaz olyasvalamihez, ami másvalami *helyett áll* és arra *utal,* b) *valaminek* a jeleként funkcionál, vagyis egy rajta kívüli dolognak, egy nem-jelnek a vonatkozásában működik jelként; c) szükségképpen kapcsolatban áll *más jelekkel* is, amelyek segítségével a jelek világában egy bizonyos *jelentés*t hordozó jelként felismerhetővé és kifejezhetővé válik.

Az így felfogható jel[45] három dolog – *helyettesítő, tárgy* és *értelmező* – egysége. E három dolog mindenike külön-külön is lehet a másik kettőtől független, önálló létező. Mégis a három együtt a jelben egyetlen egységet alkot, amelyen belül e komponensek a hármas viszony által meghatározott szerepük tekintetében különböznek. A helyettesítő a tárgyat egy értelmező vonatkozásában helyettesíti. Hasonlóképpen a helyettesítőt az értelmező egy tárgy vonatkozásában fogja fel. Egy dolog egy helyettesítő vonatkozásában válik egy értelmező számára a jel tárgyává.

Ezek az alkotóelemek a jelben szükségszerűen, de nem természetes módon kapcsolódnak össze. A jelviszony lényege szerint *konvencionális* kapcsolat. Emberi megegyezés, egyetértés rendeli hozzá a jelölő dologhoz a jelölt dolgot. Ez a kapcsolat a dologi lét oldaláról nézve önkényes, mivel nem az illető dolgok természetéből fakad. Ugyanakkor a jellét tekintetében szükségszerű, mivel

[45] Peirce a következőképpen határozza meg a jel fogalmát: „A jel vagy helyettesítő (representamen) az, ami valamit valaki számára valamely tekintetben vagy minőségben helyettesít. Valakihez szól, tehát az illető személy tudatában megfelelő vagy esetleg fejlettebb jelet hoz létre. Ezt a létrehozott jelet az első jel *értelmezőjének* nevezem. A jel valaki helyett, tárgya helyett áll. E tárgyat nem minden tekintetben helyettesíti, hanem egy eszmére utalva, amelyet olykor a helyettesítő *alapjának* neveztem” (PEIRCE 22).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

általa elszakíthatatlanul összetartozókká válnak a dologi mivoltukban egyébként nem összetartozók. Összetartozásuk alapja egy olyan *szabály* vagy előírás, amelynek érvényességét egy meghatározott emberi közösség számára társadalmi megegyezés rögzíti.

A jelölő dolog és a jelölt dolog összekapcsolódási szabálya egy új elrendeződést teremt a dolgok addigi rendjében. Ebben az értelemben bármely jel, függetlenül attól, hogy mesterséges vagy természetes jel-e, az eredetét, létalapját tekintve *nem természetes,* hanem *létrehozott.* A jellét létrejötte mindenkor a dologi létezés természetes rendjébe való *teremtő-alkotó* beavatkozás eredménye. A jellétben így a dolgok *természetességével* a jelek *teremtettsége* áll szemben. A jel létesítése egyfajta kozmogónia, világteremtés. Az új világ, a jelek világa nem egyszerűen hozzáadódik a meglévő világhoz, mivel a jellétet létesítő szabály új világteremtő és világszervező princípiumként működik. A jelek világában a létezők egy új létdimenzióban rendeződnek el: a *kultúrában.* Ennélfogva a jelek nem a természet világához, hanem a *kultúrához* tartoznak, s a jelek világában való eligazodás tanulás által lehetséges.

A jel egysége tehát a kultúrában megteremtődő és érvényesülő egység. A benne foglaltatott szabály révén minden jel kultúrateremtőként és kultúra-hordozóként működik, két értelemben is: egyrészt a kultúra szabályt alkot, másrészt a szabály érvényesülése kultúrát hoz létre. Egyrészt a jel lényegét képező szabály *kulturális* kapocs, amelynek alapján a jelben két, természeténél fogva különböző tartalom kulturálisan kapcsolódik össze. Másrészt a jel maga a természetitől különböző létrendet hordozó *kultúra,* amelyben a természetes dologi tartalom a jelentéstartalomba transzcendáltan megszüntetve őrződik meg. A jelben „a természet csak megszüntetve van benne" – mondja Gadamer, Hegelt idézve (GADAMER 1984, 289). A jel ebben az értelemben „két világ polgára". Nemcsak arról van szó, hogy két világ – a természet és a kultúra – határán képződik, hanem arról, hogy hozzá is tartozik mindkét világhoz, oly módon, hogy magában foglalja ezeket. De miközben kinyilvánítja az egyiket, elrejti a másikat. Az érzékek számára az önmagán amúgy is megmutatkozót elrejti, miközben az érzéki megmutatkozásban rejtve maradót az értelem számára beláthatóvá teszi.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A jel tehát kétarcú realitás, amely egyszerre szól az érzékekhez és az értelemhez. Ami az érzékek számára közvetlenül jelenvaló belőle, az a szellem számára távollevő lesz, ami viszont a szellem számára válik jelenvalóvá általa, az az érzékektől távollevő marad. A jellét így egyszerre esik a tapsztalat körén belül és kívül. Egyetlen létegységben foglalja magában az immanencia és a transzcendencia mozzanatait. A tapasztalatilag megmutatkozó jelfenomén a nem tapasztalatira, a tapasztalatilag nem megmutatkozóra utal. Általa a nem tapasztalati a tapasztalati közvetítésével megjelenik, szellemileg felfoghatóvá válik. Ez a megjelenés így nem a megmutatkozó érzéki dologiság, hanem az általa közvetített jelentéstartalom formájában történik. Ily módon a jellétben a jelölt létező dologi léte valóságosan is *transzcendál*: érzékileg nem tapasztalható, de értelmileg felfogható *jelentéslétté* változik át. A jellét alapvető természetéhez tartozik hozzá ez a létbeni átváltozás. Ebben az értelemben is elmondható, hogy jellétében bármely létező „két világ polgára" lesz.

A jelek univerzumának köszönhetően egy új ontikus szféra bontakozik ki: a *jelentések világa.* A kultúra az emberi létezésnek egy olyan dimenziójaként épül fel, amelyben a lét a jelentések síkján is szerveződik. Ebben a világban a létezők kettős realitással rendelkeznek: egy közvetlenül megmutatkozó érzéki-tapasztalati realitással, valamint a megmutatkozásban a jelek révén megjelenő jelentések realitásával. Ez utóbbi, bár nincs közvetlen tapasztalati realitása, a kultúrában mégis éppoly realitásértékkel bír mint a tapasztalati valóság. Egy *ideatikus, imaginárius* jelenségvilágról van szó, amely ráépülve a tapasztalati valóságra, az emberi létezést számos teremtési-alkotási és önmegvalósítási lehetőséggel gazdagítja. Így az emberi létezés a valóságnak egyszerre két (több) szintjén szerveződik. Ezek közül csak egyik – a mindennapi élet szempontjából kétségtelenül a legjelentősebb – a tapasztalati valóság. Emellett az ideatikus-imaginárius szféra az emberi alkotóképesség számára a szellemi-nyelvi-képi valóságépítésnek számos – művészeti, vallásos, filozófiai, tudományos, ideológiai stb. – lehetőségét, a *lehetséges jelenségvilágok* sokféleségét kínálja fel.

Ez az imaginárius valóság nem empirikus jellegű, de azáltal, hogy fenomének formájában a tapasztalatiban megmutatkozik, s a

[Erdélyi Magyar Adatbank]

tapasztalati körét új elemekkel gazdagítja, új tartományokra terjeszti ki, az emberi létezés egészét átformálja. A fenomén fogalma kapcsán M. Heidegger arra hívja fel a figyelmet, hogy a kultúrát felépítő jelfenomének sokaságában nemcsak jelenségek, hanem *látszatok* képződése is lehetséges. A kultúra azt a lehetőséget is magában foglalja, hogy a létezés imaginárius szintjén keletkező jelentéstartalmak jelfenomének általi megjelenítődése során olyan valaminek mutatkozzék meg, „ami ő maga *nem",* vagyis másvalaminek (másmilyennek) látszék mint ami, (amilyen) valójában[46] (vö. HEIDEGGER 1989, 123). A kultúra így nemcsak kiépíti-továbbépíti az ember számára lehetséges valóságok körét, az ember számára való világot, hanem annak a lehetőségét is megteremti, hogy egyrészt olyasmi is valóságosnak tűnjön fel egy bizonyos nézőpontból, ami objektív magánvalóságában nem valóságos,

[46] „Ebben a megmutatkozásban a létező »olyannak látszik, mint...« – írja Heidegger. – Az ilyen megmutatkozást nevezzük *látszásnak*." Heidegger a látszatot oly módon különbözteti meg a fenoméntól, hogy a „fenomén privatív módosulásá"-nak tekinti. Az önmagán megmutatkozó különbözőképpen mutatkozhat meg, s ebben bennefoglaltatik az a lehetőség is, hogy bizonyos körülmények között másegyébnek (másmilyennek) mutatkozzék, mint ami (amilyen) valóságos önmaga. Heidegger kihangsúlyozza, hogy „a jelenség és a látszat, bár más-más módon, a fenoménben van megalapozva" (HEIDEGGER 1989, 123, 124, 126). Ha Heideggemek ez utóbbi gondolatára odafigyelünk, akkor elkerülhetővé válik egy olyan szimplifikáló értelmezés, mint az Almási Miklósé, aki azt írja, hogy Heidegger „filozófiája számára az teszi e fogalmat (a fenomén fogalmát – V.K.) alkalmassá, hogy itt csupán a »számunkra való« megjelenés gondolati vonatkozásában bukkan elő a világ, csupán a szubjektum helyzetétől függ, hogy a valóság milyen képét kapja" (ALMÁSI 114). A világnak a „számunkra való", a jelenvalólét számára való megmutatkozása korántsem jelenti azt, hogy a valóság képe egyoldalúan a valóságot szemlélő szubjektum helyzetétől függne. Az, hogy milyennek mutatkozik meg számunkra a világ ugyanilyen mértékben függ attól is, hogy milyennek *mutatja magát* számunkra a világ. A megmutatkozás bonyolult jel-struktúrájába való belegondolás elkerülhetővé teszi azt, hogy a látszatot kimondottan szubjektív kategóriának, az emberi szemlélet torzulásának tekintsük. A látszat – heideggeri értelemben – a fenomén egy lehetséges létmódja. A „számunkra való" világhoz éppúgy hozzátartozik mint a valóságosnak tekintett jelenségek. Voltaképpen nem az a probléma, hogy egy korszak vagy egy emberi közösség kultúrájában feltáruló világ képében a valóságelemek mellett kisebb-nagyobb részben látszatok is helyet kapnak, hanem az hogy rendelkezik-e az illető kultúra elégséges feltétellel ahhoz, hogy a látszatokat meg tudja különböztetni a valóságtól.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

másrészt olyasmi, ami különben valóságos, bizonyos helyzetekben elfedődjék a látszatok által. A kultúra erőterében zajló valóságképződés tehát kiterjedhet a látszatok valóságára, az *illuzórikus valóságra* is. A „valósággá változott valótlanságok" (vö. ALMÁSI 5), illúziók megjelenésével együtt járhat a tapasztalatilag releváns valóság bizonyos szféráinak *elvalótlanulása* is.

A szemiotikai értelemben vett kultúra világában egyetlen létező sem marad meg a puszta magánvaló létezés síkján. A létezés ontikus megkettőződése nemcsak az emberi létezésre érvényes, hanem a dologi létezőkre is kiterjed. Valamely dolog éppen azáltal válik a kultúra alkotóelemévé, hogy érzéki-tapasztalati realitása mellett jelentéssel is bír, az imaginárius szférához is hozzátartozik. Például egy kiejtett szó fizikai jelenségként leírható jelenségeknek a sora, de egy meghatározott nyelv vonatkozásában ennél sokkal több, s főként más, mivel az ember számára egyszerre teremt kapcsolatot a hangok fizikai-dologi világával és a jelentések nyelvi világával. Hasonlóképpen, egy bizonyos munka elvégzésére alkalmas szerszám egyrészt a maga fizikai-dologi valójában egy meghatározott cél kivitelezésére alkalmas eszközként funkcionál, de egyúttal ennek az adott kultúrában jelenlevő alkalmasságnak a jeleként is érvényesül. Más szóval: valamely eszköz sohasem egyszerűen egy nyers dologi létező, hanem *kultúrtárgy,* mivel egy kulturális jelentéstartalom hordozója.[47] Így kettős identitással ren-

[47] U. Eco igen egyszerű példával szemlélteti a nyers természeti tárgynak kultúrtárggyá való átváltozását. Ha egy élőlény egy darab követ diótörésre használ, ez önmagában még nem jelent kultúrát. Ahhoz, hogy kulturális jelenség képződjék három feltétel szükséges: a) a követ felhasználó lénynek, függetlenül attól, hogy megmunkálta-e azt vagy sem, gondolkodásában *rögzítenie* kell a kő új funkcióját; b) *el kell neveznie* a követ „valamire alkalmas eszköznek" (pl. diótörésre alkalmas eszköznek), függetlenül attól, hogy hangosan kimondja-e a nevét vagy sem; c) új helyzetekben *fel kell ismernie,* hogy az a kődarab vagy hasonló kövek alkalmasak az illető funkció betöltésére. E három művelet együttesen egy olyan jelentésképződési folyamatot eredményez, amelynek során a kődarab egyszerű természeti tárgyból átváltozik egy absztrakt típus konkrét érzéki-dologi megjelenítőjévé, virtuális felhasználhatóságának konkrét jelévé. Hasonló a helyzet az antropológiában vizsgált más egyszerű kulturális megnyilvánulásokkal is. Az anyagi javak cseréje vagy a rokonsági kapcsolatok, mint egyes aktusok sohasem csak a maguk közvetlenségében működnek, hanem egy átfogóbb társadalmi viszonyrendszer jeleiként is (vö. ECO 36–42).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

delkezik, mivel nemcsak valamire alkalmas eszközként, hanem jelfenoménként, önmaga helyettesítőjeként is működik. Önmagán megmutatkozik, s e megmutatkozás révén jelenlevővé válik az eszközmivoltában foglalt kulturális jelentéstartalom.[48] Ez a kulturális jelentéstartalom egy kultúrán belül sohasem elszigetelt, egyedi tartalom, mivel az adott kultúra egészéhez tartozik hozzá, ennek az egésznek egy konkrét kontextusban történő megvalósulása. Így egy adott kultúrában valamely dologi létező mint jel nem pusztán önmagának helyettesítője, hanem az illető kultúra *egészének* megjelenítője is. Egy monász, amely kicsiben az egészet magában hordozza és önmagán megmutatja.

Ezidáig a jellét elemzéséből az derült ki, hogy a jelszerűséggel együtt jár a dolog ontikus átváltozása. Az átváltozás viszont nem ténylegesen, hanem egy harmadik, az *értelmező* vonatkozásában, és tiszta eszmei síkon megy végbe, anélkül, hogy a helyettesítő és a jelölt dolog mint konkrét érzéki valóságok helyet cserélnének. A jelölt dolog ontikus átváltozásához tehát az értelmező nézőpontjá-

[48] Eszköz és jel bensőséges kapcsolatát Heidegger elmélyülten elemzi. Az eszköz a kézhezállóság létmódjával és a „valamire-valóság" struktúrájával rendelkezik. „A »valamire-valóság« struktúrájában az rejlik, hogy valamire *utal."* A „kézhezálló eszközszerkezete az utalás". Ebből a nézőpontból a jelek is eszközöknek tekinthetők. A jel olyan eszköz, amelynek valamire-valósága a jelzésben fejeződik ki. A jelzés pedig „meghatározható az utalás egy »fajtájaként«". Heidegger elemzésében nagyon fontos annak a kiemelése, hogy az egyes eszközök sohasem elszigetelten alkalmazódnak, hanem egy *eszközegészbe* illeszkednek be. „Az eszköz...mindig a más eszközökhöz való hozzátartozás *folytán* eszköz." „Az eszköz létéhez mindig hozzátartozik egy eszközegész, amelyben ez az eszköz az lehet, ami." Hasonlóképpen az utalás is mindig egy *utalásegészbe* illeszkedik bele. Mind az eszközegész, mind az utalásegész „a világiságot konstituáló mozzanat" (HEIDEGGER 1989, 177, 197, 189, 177, 177, 188). Ebből a heideggeri gondolatból egyértelműen kitűnik, hogy az eszközök mint jelek, illetve a jelek mint eszközök valamire való alkalmassága sohasem egy egyedi körülményként érvényesül, hanem mindig egy kultúra egészének a vonatkozásában. Amikor egy eszközt vagy egy jelet a rendeltetésének megfelelően használnak, nem pusztán csak az történik, hogy egy eltervezett művelet megvalósul, hanem ezáltal, ezzel egyetemben egy kulturális fenomén képződik, kultúra jön létre. Egy eszköz felhasználásakor, egy jel alkalmazásakor egy kultúra egésze lép működésbe. Ebben az értelemben válik érthetővé a maga teljességében Heidegger jelmeghatározása: *„A jel valami ontikusan kézhezálló, mely mint meghatározott eszköz egyszersmind olyan valamiként működik, ami a kézhezállóság, az utalásegész és a világiság ontológiai struktúráját mutatja* "(HEIDEGGER 1989,196).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ra van szükség. Valamely jel nemcsak valaminek a jele, hanem *valaki számára* is jel.[49] Az értelmező a *szubjektum (ok)* vonatkozásába állítja a jelet.

Peirce felfogása szerint az értelmező egy olyan jel, amelynek segítségével az értelmezést végző szubjektum érthetővé, felfoghatóvá teszi a maga szamára az észlelt jelet. Ez az új jel is egy további értelmező révén válhat teljessé.[50] Az értelmező tehát voltaképpen: *értelmezés*. Az értelmezések pedig szubjektumokként viszonylag eltérőek lehetnek. A különböző szubjektumok ugyanazt a jelet különböző jelekre fordíthatják le. Az észlelt jel mindenikük számára ugyanazt jelöli, de némileg más-más értelemben. Így számukra a jelölt dolog jelentése bizonyos fokig eltérő lesz.

Ez – más szóval – azt jelenti, hogy egyazon valós jel (helyettesítő–tárgy viszony) más- és másképpen működik különböző kommunikációs szituációkban. Egyazon helyettesítő–tárgy viszonyhoz más és más értelmező csatlakozhat a kommunikációs helyzettől és az értelmező szubjektum értelmezési feltételeitől függően. Így ugyanaz a helyettesítő–tárgy viszony különböző értelmet nyerhet a különböző értelmezések során.

Ily módon a jellét folytonossága nemcsak a jelek egymás mellé tevődéseként épül fel, hanem egymásba-egymásra épülésükként is. Az értelmező nem pusztán a jel egyik komponense, hanem egy *metaszintet* képvisel a jel tárgyi síkjához képest. Értelmezője révén a jel a metaszférába is átsiklik, s a dologra való utalás mellett az *önmagára* való utalás jelentésrétegeivel is gazdagodik. Ebben a megközelítésben válik érthetővé az az elgondolás, hogy a kommunikációban bármely jel nemcsak egy másvalami jeleként, ha-

---

[49] „A jel olyan helyettesítő, melynek valamely értelmező a tudatában van" – írja Peirce (PEIRCE 27).

[50] Peirce ezt így fogalmazza meg: „Amennyiben a jel különbözik a tárgyától, gondolatban vagy kifejezésben kell lennie valamely magyarázatnak, érvnek vagy másféle kontextusnak, mely megmutatja, hogyan, milyen rendszer alapján, mi okból helyettesít egy jel egy tárgyat vagy a tárgyaknak egy sorát. A jel és a magyarázat együtt új jelet hoz létre, s mivel a magyarázat jel, újabb magyarázatot igényel, amely a már kibővített jellel együtt még terjedelmesebb jelet alkot. Ily módon továbbhaladva, végül el kell(ene) jutnunk egy olyan jelhez, amely önmagának a jele, s magában foglalja saját magának és minden jelentős részének a magyarázatát..." (PEIRCE 24).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

nem önmaga jeleként is működik, és ezáltal minden kommunikatív aktus, amely egy tárgyra irányul egyúttal a kommunikáció módjára, körülményeire utaló metakommunikációt is magába foglalja.

Ebben a megközelítésben a jelvilág úgy fogható fel mint egy önmagából is építkező és önmagát szüntelenül továbbépítő világ. A jelfolyamat a peirce-i értelmezésben olyan önmagában és önmagából (belülről) építkező folyamat, melyet a relativitáselméletből kölcsönzött kifejezéssel „véges és mégsem határos világ"-ként lehet jellemezni (EINSTEIN 105). Ebben a világban a lehetséges értelmezések egymásbakapcsolódása, láncolata folytonosan bővül és előrehalad. Az egész egy folytonosan táguló univerzumként bontakozik ki, amelynek kiterjedése a széleken, az éppen aktuális értelmezések peremén mindig önmagába hull vissza. Az önépítő mozgást az teszi lehetővé, hogy a jelek világa egészében is jel, egy olyan *makrojel,* amely összes lehetséges értelmezéseit magába foglalja, s ezekkel egyetemben alkotja önmagát. Ez a véges, de határtalanul értelmezhető jel – melyhez minden újabb értelmezés a jelen belülről adódik hozzá – önmaga jeleként, s egyúttal minden lehetséges jel jeleként is létezik.

Ez a jelértelmezés egy olyan univerzum képét bontakoztatja ki, amelynek egésze minden részletében benne van, illetve minden része a maga szuverén módján egészként működik. Ott, ahol egy bizonyos jel jelen van, általa a jelek egész univerzuma van jelen. Ez az univerzum a *kultúra világa.* A kultúra – Eco kifejezésével – „határtalan szemiózis", mivel elemei kölcsönösen lefordíthatók egymásra, egyik a másik segítségével értelmezhető, és ezek a működések a kultúrán belül egy soha meg nem szűnő folyamatként zajlanak (vö. ECO 95–97).

Ez a végsőkig kitágított jelfogalom egy átfogó szemiotikai kultúraértelmezést tesz lehetővé. A kultúra egésze is egy olyan határtalan jelfolyamat, amely mindenkor önmagából indul ki és önmagához tér vissza, önmagából és önmaga által értelmezhető és érthető meg. Az így felfogott kultúra magába foglalja az összes lehetséges kultúrákat, a kulturális jelentéstartalmak összes és be nem határolható lehetőségeit, úgy hogy ugyanakkor mindez a kultúra véges világán belül marad.

A fenti elemzésből kitűnik, hogy szemiotikai megközelítésben a kultúra kétféle módon gondolható el: a) a kultúra egészét akotó egyes dolgok, mint *kultúrtárgy*ak összességeként, amelyek mindenike a maga partikuláris létállapotában a kultúrát mint egyetemes, szubsztanciális létalapot hordozza magában és jeleníti meg; b) a kultúrtárgyak mint jelek összességét felölelő *makrojel*ként, a köztük levő szemiotikai és kommunikációs viszonyokkal egyetemben.

A kultúra és nemzedékek viszonyának elemzése szempontjából nem annyira közvetlenül ezek a szemiotikai kultúramegközelítési módok a fontosak, mint inkább az, ami belőlük következik. A jelfolyamat empirikusan megragadható, strukturálisan artikulálható elemei a kultúrát szemiotikailag *kultúrákra* tagolják, ami lehetővé teszi a különböző konkrét, partikuláris kultúrák egymáshoz való viszonyainak vizsgálatában a szemiotikai nézőpont és terminológia felhasználását. Kétségtelen, hogy a hagyományos szemiotikai vizsgálatok egy strukturalista perspektívát kínálnak a kultúra jelenségei elemzéséhez. Ugyanakkor viszont a szemiózis folyamatszerűsége irányából közelítve e jelenségekhez, a szemiotikai kultúrakoncepció megnyílik a kommunikációelméleti és hermeneutikai értelmezések irányába.

A jelfolyamatnak végső soron egyetlen szubjektuma van: a *jel*. E folyamat nem más mint a jel mozgása, amint éppen halad (úton van) a tárgyától az értelmezője felé. Maga az artikulált jel e folyamatnak mint útonlevésnek egy strukturálisan kiragadott és identifikált mozzanata, amelyben a megfigyelő számára éppen az útonlevő mutatkozik meg az előttje és utánja *közöttiségében*. A folyamat perspektívájából tekintve a jel lényege ebben a közöttiségben, szubjektumköziségben rejlik. A jel közöttiségként felfogott létmódja a kultúraköziségre irányítja a figyelmet, a kulturális tartalmak „közöttiségére", ami mindenkor feltételezi a konkrét kulturális tartalmak (ideértve a kultúrák nemzedéki aspektusait is) közvetítését, továbbítását, lefordítását egyik kulturális közegből a másikba. Ez a megközelítési mód ezáltal az egyes empirikusan leírható kultúrák valamiféle közös lényegiségét, egységes létalapját tételező hagyományos kultúrafogalmakat igyekszik meghaladni, és helyükbe egy olyan kultúraértelmezést próbál helyezni, amely

[Erdélyi Magyar Adatbank]

az egyes kultúráknak a jel interkulturális mozgásában megmutatkozó lényegére irányul. Eszerint bármely kultúra, lényegénél fogva, olyan jelfolyamatként definiálható, amelynek tartalmai állandóan úton vannak a jelalkotás és jelértelmezés folytonosan zajló folyamatában. Ennek részletesebb leírásához azonban tovább kell lépnünk a nyelv és a szöveg irányába.

2.3.2. Nyelv és szöveg

Az egyes kultúrák jelrendszereivel, összehasonlító elemzésével foglalkozó *etnoszemiotika* egy általános kultúraelmélet kidolgozására irányuló kísérletet is magában foglal. Egyik kiemelkedő képviselője, J. M. Lotman meghatározása szerint a kultúra „*valamennyi nem örökletes információ,*[51] *az információ szervezési és megőrzési módjainak összessége*" (LOTMAN 1973/b, 272). A kultúra lényegének az információ irányából történő megközelítése három összetevőt állít az elemzés csomópontjába: a jelrendszereket, a szövegeket, valamint a szövegek megőrzési módját, amellyel kapcsolatban figyelembe kell venni az információtovábbítás, tágabb értelemben a kommunikáció módozatait is (vö. ANDOR 117).

Lotman szerint a kultúrameghatározásokban – sokféleségük ellenére – néhány olyan közös vonás is kimutatható, melyeket „úgy tűnik, a »kultúra« terminus mindenfajta értelmezésénél intuitív módon a kultúrának tulajdonítottak". Először is, az összes meghatározás alapját az a meggyőződés alkotja, hogy a kultúra ismertetőjegyekkel bír, tehát „egy speciális módon elhatárolt szférát" képez, s így megkülönböztethető a „nem-kultúrától". Másodszor, a „nem-kultúra" háttere előtt „a kultúra mint jelrendszer lép fel" (vö. LOTMAN 1977, 173–174).

[51] A kultúrának „nem örökletes információként" való értelmezésére egy későbbi példát Cl. Geertznek az a gondolata szolgáltat, miszerint a kultúrát alkotó kognitív és expresszív szimbólumok vagy szimbólumrendszerek közös vonása abban áll, hogy „ezek mind az emberi élet mintázottságának kialakítására szolgáló külsődleges információforrások – személyen kívüli mechanizmusok a világ percepciójához, megértéséhez, megítéléséhez és manipulálásához". A kulturális minták „mintát és példát adnak a társadalmi és pszichológiai folyamatok szervezéséhez, ahogyan az organikus folyamatok szerveződésének a genetikai rendszerek a mintái" (GEERTZ 1994, 46).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Tekintettel arra, hogy szemiotikai értelemben a nyelv a legfontosabb jelrendszernek tekinthető, a kultúra mint jelrendszer gondolata felveti a kultúra és a nyelv, illetve a nyelv és a szöveg viszonyának kérdését. Az a meghatározás, mely szerint a kultúra „egy strukturális törvényeknek alávetett jelrendszer, lehetővé teszi, hogy *nyelvnek* tekintsük, a nyelv terminust általános szemiotikai értelemben használva" – írja Lotman. Mivel a jelrendszerek segítségével valósul meg az információ felhalmozásának specifikusan emberi formája, „az emberiség kultúrája mint jelszerű és nyelvi kultúra épül fel". Ebben az értelemben a kultúra olyan „másodlagos rendszer", amely egy emberi közösségben elfogadott természetes nyelvre épül, és „belső szervezettsége alapján újratermeli a nyelv strukturális sémáját". Ugyanakkor a kultúra, mivel kommunikációs funkciókat is ellát, egyben „kommunikációs rendszer" is (vö. LOTMAN 1973/b, 274–275).

A kultúra és a nyelv ilyenszerű kapcsolatának vizsgálatát lehetővé tevő korszerű nyelvszemléletet F. de Saussure alapozta meg. Felfogása szerint a *nyelv* egy nagyobb egységnek, a *nyelvezetnek* lényeges része. A nyelv a beszéddel együtt alkotja a nyelvezetet, amelynek egyéni és társadalmi oldala van, és az egyik nem képzelhető el a másik nélkül. Ezen az előfeltevésen alapul Saussure klasszikus értékű nyelv-meghatározása: a *nyelv* „a beszélőképesség társadalmi terméke és – egyszersmind – azoknak a konvencióknak az összessége, amelyeket a társadalom egésze magáévá tett, és amelyek szükségesek ahhoz, hogy ennek a képességnek a gyakorlása az egyéneknél lehetővé váljék" (SAUSSURE 26–27). A nyelv tehát társadalmi realitás, amelynek tényleges létezéséhez beszélő tömegre van szükség.

A nyelv társadalmiságával szembeállítódik a *beszéd* egyéni mivolta. A nyelv az egyéni beszélőképesség működtetése által él. Az egyén a maga beszédgyakorlatában egyénileg használja a nyelvet, miközben öntudatlanul a nyelvben rejlő általános törvényszerűségeket is érvényesíti, amelyeket társadalmi konvenció szentesít. Felépítését tekintve a nyelv gondolatokat kifejező jelek rendszere, amelynek megvan a maga belső rendje, a beszéd pedig pszichofizikai mechanizmus. A beszéd mellett a nyelvnek egy másik fontos vetülete az *írás*, a kiejtett szó képmása, amely a beszédaktusokat

[Erdélyi Magyar Adatbank]

konvencionális, vizuális képekben rögzíti. Saussure nyelvkoncepciójában a beszédre helyeződik a fő hangsúly. A kiejtett szót tekinti alapvető nyelvi objektumnak, a nyelvi hagyomány, mint szóbeli hagyomány hordozójának, de az írott forma tekintélyét és a hagyományképzésben játszott szerepét is elismeri.

A nyelv mint jelrendszer *nyelvi jelek*ből épül fel. A nyelvi jelek nem puszta absztrakciók, hanem „kollektív megegyezéssel jóváhagyott asszociációk, amelyeknek összessége alkotja a nyelvet" (vö. SAUSSURE 32). A nyelvi jel tehát, mint nyelvi egység, kettős dolog, mivel két összetevő egyesítése révén keletkezik. Mindkét összetevő pszichikai entitás, amelyek szintén csak pszichikai asszociáció révén egyesítődnek. „A nyelvi jel – írja Saussure – nem egy dolgot és egy nevet, hanem egy fogalmat és egy hangképet egyesít. Ez utóbbi nem a materiális hang, vagyis kizárólag fizikai valami, hanem ennek a hangnak a pszichikai lenyomata..." (SAUSSURE 91–92). Általánosítva, Saussure a nyelvi jelet jelölt és jelölő asszociációjának tekinti. Az így meghatározott nyelvi jelnek két elsőrendűen fontos tulajdonsága van: a) a nyelvi jel önkényes, ami nem jelenti azt, hogy a jelölő a beszélő szabad választásától függ, hanem csupán annyit jelent, hogy motiválatlan, vagyis a jelölőnek nincs semmiféle természetes kapcsolata a jelölttel, tehát hozzá képest önkényes; b) a nyelvi jelben a jelölő lineáris jellegű. Az akusztikai jelölő kizárólag az időben létezik, elemei egymás után jelennek meg és láncot alkotnak, kiterjedése csak egy dimenzióban mérhető.

A jelölő lineáris természete az *idő* voantkozásába helyezi a nyelvi jelet, sőt a nyelv egészét. Az időnek a nyelvben érvényesülő kétarcúsága a nyelvnek az időhöz való kettős viszonyát határozza meg. Ugyanis a nyelv időbeni kiterjedése biztosítja a nyelv folytonosságát, amely egyszerre forrása a nyelv változhatatlanságának és változandóságának. Egyrészt a nyelv változhatatlan, mert az időben felhalmozódott nyelvi örökség, hagyomány törvényként határozza meg az aktuális nyelvhasználatot, s nem enged tőle eltérést, másrészt viszont éppen a nyelv időben való folytonossága teszi lehetővé az időben való változást, vagyis a jelölő–jelölt viszony fokozatos eltolódásait, módosulásait a nyelvi jelekben. Ily módon a nyelv egyszerre bontakozik ki az idő horizontális és ver-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

tikális tengelyén. Egyrészt a nyelv egyidejűleg létező elemek és a közöttük levő viszonyok rendszere, amelyet egy meghatározott szinkronikus elrendeződés, szabályosság és általánosság jellemez. Másrészt a nyelv az időben egymást követő események diakronikus folyamata, amelyet bizonyos fokú dinamizmus, kényszerűség és egyediesség jellemez. Ugyanis a nyelvben a változás szükségszerűen végbemegy, de sohasem a rendszer egészében, hanem az egyes elemek átalakulásaként és felcserélődéseként, de ezek az egyedi események kihatnak a rendszer egészére. E két tulajdonság együttesen jelzi, hogy a nyelv eredendően, önmagában nem alkot egy értelmes (racionális) rendszert. A valóság rendjéhez képest a nyelv elemeinek elrendeződése, a változások során kialakuló állapotai véletlenszerűek, és ugyanakkor minden ilyen állapot önmagában pusztán egy nyelvi lehetőséget alkot. Ez akkor válik élő és működő nyelvvé, amikor az értelem beleáramlik és életre kelti, jelentéstartalommal telíti a nyelv változásai során felkínálkozó formákat.[52]

Saussure nyelvkoncepciója többszörös perspektívát nyit a kultúrának a nyelv irányából történő értelmezésére. Felfogásából egyrészt kiderül, hogy a nyelv önmagában, amennyiben elvonatkoztatásként kezelik, még nem mutatkozik meg kultúraként, csupán egy kultúra kifejeződési eszközeként. Másrészt viszont Saussure arra is felhívja a figyelmet, hogy lényege szerint a nyelv nem kezelhető pusztán ilyen elvonatkoztatásként, mivel a valóságos nyelv *megformált tartalom*. Ugyanis az emberi tapasztalat, bármilyen megnyilvánulásáról legyen szó, nyelvileg megformált és kifejezett. Erre utal az a mód, ahogyan L. Hjelmslev dán nyelvész továbbfejleszti Saussure nyelvi jel-koncepcióját, bevezetve a *jelfunkció* fogalmát. Eszerint a nyelvi jel két funktíva, a kifejezés síkja és a tartalom síkja összefüggéseként fogható fel, amelyben

[52] „Minden állapot esetében az értelem áramlik bele egy adott anyagba, és kelti azt életre" – írja Saussure, és felhívja a figyelmet arra, hogy a nyelvvel foglalkozó filozófusok többsége nem ismeri ezt, „pedig filozófiai szempontból ez mindennél fontosabb" (SAUSSURE 111).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ezek kölcsönösen feltételezik egymást, s a jel funkció maga a kettő közötti szolidaritás.[53]

Ezt a jelfogalmat továbbgondolva, U. Eco kimutatja, hogy egy konkrét jelfunkcióban foglaltatott korreláció nem végérvényes, mivel egyazon funktíva különböző elemekkel léphet kapcsolatba, tehát különböző jelfunkciók alkotóelemeként működhet. Ezért a jelszerűségnek a funktíváknál fontosabb elemét alkotja a *kód,* az a szabály, amely egy meghatározott kifejezéssíkot és tartalomsíkot rendel egymáshoz, és amelynek érvényességi körülményei között jöhet létre az illető jelfunkció. Egy konkrét jel szubsztanciája – a tartalomformát és kifejezésformát kitöltő tartalomszubsztancia és kifejezésszubsztancia – a jeleken kívüli világ anyagi kontinuumából emelkedik ki, amelyet a jel két funktívája diszkrét egységekre tagol. Ez az anyagiság különböző formák számára azáltal válik szubsztanciává, hogy e formák egy meghatározott szabály – kód – alapján jelfunkcióvá kapcsolódnak össze. Eco felfogása szerint a kód a tartalom síkjának és a kifejezés síkjának formális aspektusa, amely a tartalom absztrakt eleme és a kifejezés absztrakt eleme között teremt kapcsolatot. Ezáltal a kód olyan általános szabályként működik, amely a konkrét jelelőfordulások *általános típus*át teremti meg. Az anyagi kontinuumból kiemelkedő újabb és újabb diszkrét egységek az általános típusnak megfelelően szerveződnek konkrét jelekké (vö. ECO 68).

Az Eco-féle jelfelfogásból két fontos további következmény adódik. Egyrészt Eco is újfent alátámasztja azt a korábbi gondolatot, hogy a jelek világa, a nyelv kulturális képződmény, és maga a kultúra ebben a világban formálódik és működik. A kultúra „szubsztanciáját" a szabály alkotja, amely önmagukban nem kulturális elemeket kulturális megnyilvánulásokká kapcsol össze. Másrészt Eco túllépni igyekszik a szemiotika strukturalista korlátain a kommunikációelmélet dinamizmusa irányába. A kultúrán kívüli anyagi világot egy olyan kontinuumként fogja fel, amelyből a kultúrát alkotó jelszerű képződmények folytonosan

[53] „Sohasem jön létre – írja Hjelmslev – jelfunkció e két funktíva egyidejű jelenléte nélkül, s egy kifejezés és a tartalma, vagy egy tartalom és a kifejezése sohasem jelenik meg együtt anélkül, hogy a jelfunkció is ne lenne köztük jelen. A jelfunkció önmagában egy szolidaritás" (HJELMSLEV 194).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

kiemelkednek, s amelybe visszahullanak. A jelképződés-kultúraképződés ily módon egy folytonos folyamatként gondolható el, s a kultúra maga is egy olyan kontinuumot alkot, amely a tényleges nyelvhasználat, a kommunikáció világában szerveződik. A jelölő és a jelölt, a kifejezés és a tartalom között kapcsolatot teremtő jelfunkció konkrét megvalósulási formája voltaképpen az az üzenet, amely a közlési folyamatban eljut a feladótól a címzetthez. Ha ezt a jelfelfogást lefordítjuk a kommunikációelmélet nyelvére, akkor arra az eredményre jutunk, hogy a forrás nem más mint a tartalom síkjának kontinuuma, a csatorna a kifejezés síkjának a kontinuuma, a jelzés a kifejezés funktívájának egy konkrét előfordulása, az üzenet pedig egy kétarcú entitás, egy jelfunkció konkrét előfordulása (vö. ECO 73). A kommunikáció jelenik meg ezáltal a kulturális jelentéstartalmak tényleges formálódási közegeként. Az így képződő jelentéstartalmak azonban már nem statikus entitásokként foghatók fel, hanem olyan dinamikus egységekként, amelyek egy meghatározott nyelvi közegben képződnek, és folytonosan ki vannak téve a kommunikációs tényezők alakító hatásának.

Ebből a nézőpontból tekintve, a nyelv már nem egy magánvaló absztrakt entitásként jelenik meg, amely leírja a rajta kívüli világot, hanem az emberi világépítő, világteremtő aktivitás terepeként. Bármely emberi alkotó-teremtő megnyilvánulás lényegében nyelvi megnyilvánulás, mint ahogyan ez fordítva is igaz: az ember bármely nyelvi megnyilvánulása lényegében világteremtő aktivitás. Az ember számára való világnak – a kultúra világának – létmódja a nyelv. Az emberi kultúra mint ontikus többlet, ontológiai novum, részleteiben is, és a maga egészében is a nyelv közegében jön létre, és marad fenn. A kultúra végső fokon nyelvileg megformált világ. Ily módon a nyelv és a kultúra a legtágabb értelemben függ össze egymással. Ugyanakkor Saussure, Hjelmslev és Eco felfogásából az is kitűnik, hogy a valós nyelvhasználatban a nyelv konkrét írott és beszélt szövegek formájában létezik.

Szemiotikai tekintetben a *szöveg* is nyelvi jelként fogható fel, mégpedig egy olyan szuperjelként, amely egyszerűbb nyelvi jelek bonyolult kapcsolataiból épül fel. Kódoknak és alkódoknak a sokaságát foglalja magában, amelyek a nyelvi jelek összekapcsolódási szabályaiként működnek (vö. PLETT 40–41). Lotman a szöveg

[Erdélyi Magyar Adatbank]

három alapvető jellemzőjét emeli ki: a) kifejezettség, amely szerint a szöveg meghatározott jelekből épül fel, s mint ilyen jól elkülöníthető a szövegen kívüli struktúráktól, a nem-szövegektől; b) elhatároltság, ami arra utal, hogy egy konkrét szöveg kívülről mindig körülhatárolt, kezdete és vége van, tehát jól megkülönböztethető más szövegektől; c) strukturáltság, vagyis belső szervezettség (vö. LOTMAN 1973/a, 56–59). A szöveg szintaktikai értelemben voltaképpen egy egész jelrendszert alkot, amelynek tényleges szubsztanciáját nem a jelek, hanem a jelek kapcsolatai képezik. A szöveg hierarchizált struktúra, amely különböző szerveződési szintekre és alszövegekre válik szét, s a szinteken belüli és a szintek közötti állandósult kapcsolatok invariáns jelleget kölcsönöznek neki. A szöveg „társadalmi funkcionálása" szövegvariánsokat hív életre (vö. LOTMAN 1973/a, 59).

A szövegnek a maga strukturális keretein belüli viszonylagos állandósága kiterjeszthető egy adott korszakban és kultúrában létező szövegek egymáshoz való viszonyára is, amelyet szintén invariáns szabályok határoznak meg. Ez a megközelítés lehetővé teszi, hogy a szövegek egy bizonyos csoportját egyetlen szövegnek tekinthessük (vö. LOTMAN 1973/a, 60). Ezáltal nemcsak egy adott kultúrában keletkező és funkcionáló szövegek vizsgálhatók, hanem az illető kultúra egésze is szövegként fogható fel és vizsgálható meg.

A másfajta jelekhez hasonlóan, a szöveg sem képez pusztán csak szintaktikai egységet, sőt egy adott kultúra vonatkozásában elsősorban szemantikai és pragmatikai dimenziói domborodnak ki. Valamely kultúra bármely szintjén megalkotott és kommunikáló szöveg olyan „szemiotikai személyiség", amely egyszerre mindhárom irányban – szintaktikai, szemantikai, pragmatikai irányban – kiterjed (vö. LOTMAN 1989, 10). Az emberi tapasztalat nyelvi megformálása mindig szövegeket hoz létre. Egy nyelv voltaképpen a szövegekben és a szövegek által él, ezért a szöveg tekinthető a nyelvi jelentéstartalmakat ténylegesen formáló és hordozó egységnek. A szövegszemiotika egyik jeles képviselője, J. Kristeva többszörösen kihangsúlyozza a szöveg *produktív* jellegét. Szerinte a szövegek egymással való kapcsolataiban és a szövegeken belüli viszonyrendszerben nem annyira a jelentések cseréje,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

mint inkább a *jelentések előállítása* megy végbe (vö. KRISTEVA 252).

A szöveg erőterében zajló szemantikai produktivitás előtérbe helyezi a szöveg és a nyelv viszonyának kérdését. Lotman szerint ennek két megközelítési módja lehetséges. Vagy úgy tekintjük, hogy a nyelv megelőzi a szöveget, s akkor a szöveg a nyelven alapul, annak konkrét szerveződési formája, vagy pedig a szöveget tekintjük elsődlegesnek a nyelvhez képest, s ez esetben a nyelvnek nincs más létmódja, mint a szövegekben való, a szövegek általi létezés. Az első feltevés szerint „a nyelv olyan zárt rendszer, amely a szövegek nyílt, egyre szaporodó, végtelen sokaságát hozza létre”,[54] a második esetben „a szöveg lehatárolt, önmagába zárt, végleges képződmény” amelynek „speciális belső struktúrája van” (vö. LOTMAN, 1994/c, 58–59). Kristeva felfogása is ez utóbbi feltevéshez csatlakozik, mivel szerinte a szöveg transzlingvisztikus szerveződés, amely kettős vonatkozásban áll a nyelvvel: a) a nyelvhez való viszonya *redisztributív* jellegű, vagyis olyan destruktív-konstruktív viszony, amely a saját szükségletei szerint mindig újraszervezi a nyelv eredeti rendjét; b) a szöveg erőterére az *intertextualitás* jellemző, ami azt jelenti, hogy egy szöveg terében különböző, más szövegek részeit képező nyelvi elemek kapcsolódnak össze, hatnak egymásra, s az ottani jelentésüktől eltérő, új jelentésre tesznek szert (vö. KRISTEVA 252). Az intertextualitás tehát jelentésképző kölcsönhatásként érvényesül a szöveg terében.[55]

Az így felfogott szöveg fogalmához szükségképpen hozzátartozik a *kódoltság* mint feltétel. A kód viszont nem valami külsődleges feltétel, hanem magában a szöveg belső erőterében képződő immanens szabályrendszer, csakis az adott szöveg sajátja, amely belülről bontakoztatja ki az illető szöveg *világszerűségét*. Eszerint

[54] Itt Lotman Hjelmslev meghatározására hivatkozik, mely szerint „szöveg minden, amit kimondtak, kimondanak és ki fognak mondani az adott nyelven”.

[55] Kristeva az intertextualitást a szöveg belső erőterében megvalósuló szövegelemek közötti kölcsönhatásként határozza meg. Olyan fogalomnak tekinti, amelyben megmutatkozik az a mód, ahogyan egy szöveg beépül a történelembe és olvassa a történelmet. Szerinte az intertextualitás konkrét megvalósulási módja egy szövegben a szövegstruktúra fő meghatározó jegyének számit (vö. KRISTEVA 266).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

mindenik szöveg a maga sajátos módján újrateremti a nyelvet, saját nyelvet teremt, a saját nyelvén beszél.

Lotman szerint a kultúra általános rendszerében a szövegek két alapvető funkciót töltenek be: „jelentések adekvát továbbítását, illetve új jelentések létrehozását végzik" (LOTMAN 1994/c, 60). Az első funkciót olyan szövegek töltik be a legteljesebben, amelyek tökéletesen egyértelműek, tehát a beszélő és a hallgató kódja egybeesik bennük. A második funkció azt jelenti, hogy a szöveg képes új jelentéseket életre hívó játékba hozni a nyelvi elemek jelentéstartalmát. Ez azért lehetséges, mert a szöveg szerkezetét „különböző szemiotikai terek rendszere alkotja", s a „strukturálisan különböző elrendeződési formák egymásba csúszása a szövegnek a jelentést illetően tágabb lehetőségeket biztosít, mint amilyenekkel bármely nyelv önmagában rendelkezik". Ugyanis a szöveg nem egy „passzív tartály, mely kívülről beléhelyezett tartalmakat tárol, hanem egyfajta generátor". Azáltal válik a kultúra működő rendszerének aktív tényezőjévé, hogy olyan *szemiotikai teret* alkot, „melyben a nyelvek egymással kölcsönhatásban állnak, interferálnak és hierarchikus önszerveződést tanúsítanak" (vö. LOTMAN 1994/c, 63–64).

A világ szövegekre való lefordítása és a szövegek világszerűségének kibontakoztatása által lehetővé válik az emberi tapasztalat, az élet kulturális modellálása. A szövegek jelentéstartalmává átminősülő emberi tapasztalat egyrészt formát ölt, másrészt meghatározott módon rögzített információvá, vagyis emlékké válik.[56] Ily módon a szövegei révén mindenik kultúra az emberi tapasztalat folytonos folyamatát strukturált történelemmé alakítja át, és a maga immanens törvényszerűségei szerint modellálja a történelmet. Vagyis a szövegei révén mindenik kultúra a világnak, pontosabban az emberi tapasztalatoknak egy olyan elrendeződését képviseli, amelyet a saját belső rendező elvei szerint alakít ki, s amely által ő maga, saját lényegisége fejeződik ki. Más szóval, bármely kultúra az ember világára nyíló sajátos nézőpontként fogható fel, valamint – a benne élők számára – e világ tényeinek és összefüggéseinek e nézőpont szerinti elrendeződéseként.

[56] „Csak a jelek valamilyen rendszerére lefordított dolgok válhatnak az emlékezet tulajdonává" – írja Lotman (LOTMAN 1973/b, 276).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A kultúra ilyenszerű értelmezése lehetővé teszi, hogy a kultúratípusokat úgy írják le, „mint sajátos nyelveket" (vö. LOTMAN 1973/c, 281). Ez annyit jelent, hogy minden konkrét kultúra *paradigmatikus* a maga nemében.[57] Ugyanakkor valamely kultúra a világ modelljét építve – önmaga modelljét is építi egyúttal" – mondja Lotman, vagyis egy olyan metaszintet is kiépít, amelyen a kultúra „önmodellező szövegeket hoz létre és betáplálja emlékezetébe önmaga koncepcióját" (vö. LOTMAN 1973/c, 281; 1973/d, 311). Ekkor lesz egy kultúra egységes, ami nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy bizonyos helyzetekben konfliktusos viszony alakuljon ki egy kultúra és az önmodellje között. Mindezzel Lotman azt a rendszerszemléleti elgondolást kívánja nyomatékosítani, amely szerint a kultúra egy bonyolult, sokténye zős önirányító rendszer, amely képes önmaga szabályozására és az egyre bonyolultabb szinteken zajló önépítésre.

A szöveg azáltal is érvényesíti jelentésképző képességét, hogy átszervezi a nyelv és az idő viszonyát, és ennek alapján az emberi tapasztalat folyamatszerűségére és a történelemre nyíló nyelvi perspektívát. Lotman és Kristeva felfogása e téren is igen közel áll egymáshoz. Lotman a szöveg időhöz való viszonyának két esetét vizsgálja meg. Az első esetben – írja Lotman – „a szöveg lényegi sajátossága a természetes időben való folyamatos terjeszkedés, a második esetben a szöveg vagy a mindenidejűség, a pankronikus jelleg felé tendál (...), vagy pedig saját, jellegzetes belső időt teremt, amelynek a természetes időhöz való viszonya különféle jelentéseffektusokat hozhat létre" (LOTMAN 1994/c, 59). A szöveg tehát nemcsak a külső, lineáris időben terjeszkedik, hanem olyan saját, belső idővel is rendelkezik, amely szemantikailag tagolja, strukturálja a fizikai idő linearitását, és ezáltal hoz létre újabb jelentéselemeket. Kristevanál ez a gondolat azzal egészül ki, hogy a szöveg „felrobbantja a nyelv felszíni szerkezetét", s meggátolja a nyelvnek mint jelzőrendszernek „a történelemmel mint lineáris egésszel való azonosulását". Ezáltal szétrombolja azt a „fogalmi

[57] A „paradigma" kifejezést itt is *általános modell* értelemben használom. Lotman meghatározása szerint a társadalmi modell „az embert körülvevő valóság felosztása tényekre és jelekre, valamint a jelek közti viszonyokra (szemiotikai, érték, egzisztenciális viszonyokra)" (LOTMAN 1973/c, 283).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

gépezetet" (a pozitivista-historicista történettudományi szemléletet), amely „a történelemnek linearitást kölcsönöz", s lehetővé teszi, hogy „a *történelmet rétegesen* olvassuk: olyan időrendben, amely megszakított, visszautaló (récursive), dialektikus, amely nem fogható fel egyirányúnak, hanem a *jelentésadó gyakorlatok* típusaiból épül fel, amelyek sorozatának nincs sem eredete sem vége. Másfajta történelem körvonalazódik így – írja a továbbiakban Kristeva –, amely a lineáris történelem alatt húzódik: a *jelentésadás* visszamenőleg rétegződő történelme, amelynek a nyelv közlő funkciója és a mögötte meghúzódó (szociológiai, historicista vagy szubjektivista) ideológia csupán a felszíni vetületét képviseli (vö. KRISTEVA 88–89).

A szövegnek a nyelv, az idő és a történelem linearitásához való ilyenszerű jelentésadó viszonya már a szöveg *pragmatikai* dimenziójára, az ember és a szöveg viszonyára irányítja a figyelmet. A pragmatikai szempont a szövegnek a kultúrában kifejtett működéséhez kapcsolódik, általában véve a szövegnek a rajta kívüli, más szövegekhez való viszonyához. A szöveg kulturális működése nem merül ki az információk közvetítésében, hanem mindig együtt jár új információk létrehozásával is. Voltaképpen az új jelentések képződésének a szöveg immanens struktúrájában adott lehetősége a pragmatikai kontextusban, vagyis a kultúrában ténylegesen működő szöveg esetében realizálódik. Minden egyes szöveg a maga nemében olyan „önálló szemiotikai személyiség", amely a kódok és az emlékezet egyéni módon felépülő hierarchikus rendjével rendelkezik, s önmagában egy zárt és strukturált szemiotikai világot alkot. Ez nemcsak az egyes szövegekre érvényes, hanem a kultúra egészére is, amennyiben „a Szövegnek" tekintjük. Ily módon olyan egyedülálló struktúra jön létre – írja Lotman – „melyben minden rész ugyanakkor egész is, és minden egész egyúttal részként is funkcionál" (vö. LOTMAN 1989, 9). E szövegstruktúra kétszeresen is nyitott a bonyolultabbá válásra: egyrészt belső elemeinek és kódjainak az egyre bonyolultabbá válásával, másrészt a más szövegekkel kialakuló egyre bonyolultabb kapcsolatai révén.

Lotman szerint immanens kulturális fejlődés nem képzelhető el a külvilágból folyamatosan beáramló szövegek nélkül. A szöveg-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

nek mint „jelentésteremtő, gondolkodó szerkezetnek" ahhoz, hogy működésbe jöjjön, partnerre van szüksége. Ez a szövegen „kívüli" dolog – egy másik szöveg, az olvasó, aki szintén egy „másik szöveg", illetve a kulturális kontextus – tevékenyen közreműködik az új jelentések létrehozásában. Hasonlóképpen, a kulturális kontaktus is, mint alkotó cseretevékenység, folyamatosan feltételezi a „másik", a „partner" közreműködő jelenlétét. Egyszóval úgy ahogy egy tudatnak egy másik tudatra, „a szövegnek – szövegre, a kultúrának – kultúrára van szüksége" ahhoz, hogy működésbe jöjjön. Ennek érdekében „a kultúra a maga erejéből életre hívja a »másikat«, a világot és a szövegeket másképpen kódoló »idegen« tudatot" (vö. LOTMAN 1994/c, 67; 1989, 11).

A szöveg, a kultúra tehát létrehozza és alakítja a partnert, a másikat; a szövegek és a kultúrák kölcsönösen generálják és formálják egymást. Valamely külső szöveg bevitele egy adott szöveg immanens világába együtt jár azzal, hogy a külső szöveg transzformálódik, ezáltal új üzenetet hozva létre. Hasonlóképpen, amikor egy szöveg egy tőle eltérő befogadói tudattal (valójában egy másik szöveggel) kölcsönhatásba lép a kommunikáció során, az új jelentések létrejöttével átalakul a szöveg immanens struktúrája is. Az átalakulás-átalakítás tehát kölcsönös. Miközben az egymással érintkezésbe lépő szövegek mint szemiotikai személyiségek egymást alakítják, átrendeződik maga az egész szemiotikai szituáció, átalakul a kultúra egésze. Ily módon nemcsak a külső üzenetek adaptációja és a kulturális emlékezetben való rögzülése válik lehetővé, hanem a kultúra – bizonyos értelemben prognosztizálhatatlan – önfejlődése is.

A szövegnek és a kultúrának a másikhoz való viszonya kettős problémát rejt magában. Egyrészt a kulturális önmeghatározás, az identitás és a kulturális szubjektum körülhatárolása mindig a *másik* vonatkozásában is történik, tehát egyúttal a másik megkonstruálásának a folyamata is. Ez a kölcsönhatás magában hordja egymás kölcsönös megszüntetésének a lehetőségét is. A „dinamikus tudatnak – írja Lotman – szüksége van a másikra, aki önmagát megtagadva oly mértékben szűnik meg »másik« lenni, amilyen mértékben a kulturális szubjektum – új szövegeket hozva létre a »másikkal« való összeütközés során – megszűnik önmaga lenni"

[Erdélyi Magyar Adatbank]

(LOTMAN 1989, 12). Ugyanakkor viszont a másik megalkotásában kifejeződik a szöveg mélyen *dialogikus* természete is. A szövegek és a kultúrák közötti dialógus mutatkozik a kölcsönhatás olyan hatékony fenntartási módozatának, amely egyszersmind az identitás kölcsönös megőrzésén és erősítésén is alapul. Ennek alátámasztására Lotman egy, a szokásostól eltérő, némileg módosított és tartalmilag jól kimunkált dialógus-fogalmat használ. A dialógus lényegében új üzenetalkotási folyamat, amelyben a partnerek nemcsak kölcsönösen befogadják egymás szövegét, hanem egymás szövegével mint idegen értelem hordozójával, s ennélfogva mint lefordítandóval is konfrontálódnak. A dialógusban érhető igazán tetten az a mód, ahogyan a szövegek egymást kölcsönösen kiváltják és formálják, és ahogyan a különböző nyelvek szembesülésében a megértendő értelem új jelentéselemekkel gazdagodik, vagy éppenséggel szegényedik azáltal, hogy jelentéstartalmából, vagy – árnyalataiból veszít.[58]

A dialógus lehetősége egy másik problémát is felvet: a *fordítás,* a szövegek és a kultúrák egymásra való lefordíthatóságának kérdését. Voltaképpen egy üzenet továbbítása a feladótól a címzetthez a kommunikáció folyamatában nem más mint fordítás, vagyis az üzenet átültetése a feladó nyelvéről a címzett nyelvére. A fordítás tehát, szemiotikai-kommunikációelméleti terminussal kifejezve, átkódolás. Ennek két típusát lehet megkülönböztetni: a nyelvről nyelvre, valamint az egyik személyiségről a másikra való átkódolást. A nyelvről nyelvre történő fordítás esetén az szükséges, hogy az adott kulturális kontextusban két nyelvi rendszer között feltételes ekvivalencia alakuljon ki, vagyis a feladó és a címzett megtaláljon egy „közös nyelvet". Az egymásnak egyértelműen megfeleltethető nyelvek esetében az adott nyelven írott szövegnek a

[58] Lotman külön kihangsúlyozza, hogy ott, ahol passzív információátadás, parancsvétel történik, még ha az két irányban működik is, dialógusról nem beszélhetünk. A dialógus ugyanis aktív, új jelentéseket képző viselkedés. „A dialógus tartalmazza az információ vevője részéről a szemiotikai ellenállás mozzanatát, hisz a vevő megéli az összeütközést a közlemény nyelve és a saját emlékezete által őrzött nyelvek között. A címzett aktív szerepet játszik a dialógusban: ellenállást fejt ki a szöveggel szemben, érzékeli annak nyomását, és ez életre hívja szövegalkotó képességét, s új szöveget küld a feladónak, aki immár az információ címzettjévé válva analóg módon viselkedik" (LOTMAN 1994/b, 54).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

másik nyelven csak egyetlenegy szöveg feleltethető meg. A kultúrák és a kultúrákat közvetítő szövegek azonban az esetek nagytöbbségében nem így viselkednek. A szövegek és a kultúrák olyan szemiotikai személyiségek, amelyek nem fordíthatók le mechanikusan egymásra. Ennek a jelenségnek két oka van, az egyik a szöveg, a másik a kommunikáció természetében keresendő.

Egy szövegnek mint szemiotikai személyiségnek a létállapotát tekintve egy adott kulturális összefüggésben, nemcsak arról van szó, hogy az illető szöveg nem „egy" szöveg, inkább szövegek és kódok megismételhetetlen egyediséggé szerveződő sokasága, hanem arról is, hogy minden szöveg többszörösen is kódolt. Tehát egy szöveg abban az értelemben sem „egy" szöveg, hogy nincs egy végérvényesen rögzített realitása, mivel az élő, folytonos elmozdulásban levő énje a változó helyzettől és az ugyancsak mozgásban levő belső erőviszonyoktól függően mindig más-más arcát és alakját mutatja fel. Az éppen megjelenő élő-működő szöveg a szövegjelnek egy adott jelpéldánya, s a szöveg minden újabb megjelenése egy-egy újabb jelpéldányt alkot. Így a szöveg jelentéstartalmát alkotó üzenet a kommunikációban más-más értelmet nyer az adott szöveg megjelenéseitől függően. Más szóval: egy kommunikatív szituációban megjelenő konkrét empirikus szöveg valójában *értelmezett* szöveg, mivel minden jelentésátadás, jelentéstovábbítás lényegében értelmezés. Az adott szöveg tehát ugyanazt a jelentést a szituációtól, a kontextustól függően más-más értelemként teszi közzé, vagyis magában hordja az értelmezés lehetőségét és konfliktusát. Lotman kiemeli, hogy az „értelmezés konfliktusa" már „a szövegben realizálódó nyelvek között jelentkezik", mivel a szöveg különböző nyelvi síkokat és rétegeket épít magába, tehát az értelmezési helyzettől függően más-más nyelven (nyelvként) szólal meg (vö. LOTMAN 1989, 10). Ugyanakkor a közlés konkrét eseteiben sohasem egy eleve adott és mereven rögzített jelentéssel van dolgunk, hanem egy folytonosan formálódó jelentéskontinuummal, amely a feladó és a címzett számára diszkrét értelemegységekként realizálódik. Ebből a nézőpontból most már megkerülhetetlenné válik az a kérdés, hogy a közlés folyamatában hogyan lehetséges a megértés?

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A másik ok a kommunikáció természetében rejlik. A kommunikációban a feladó és a címzett két különböző kulturális szubjektumként áll egymással szemben, mivel több-kevesebb térbeli, időbeli, szemléletmódbeli, nyelvi, stb. eltérés adódhat közöttük. Plett szavaival, olyan „kommunikatív differencia" létezik közöttük, amely lehetetlenné teszi a mechanikus jelentésátvitelt. Plett szerint, ahhoz, hogy a fordítás egyáltalán megvalósulhasson és a kommunikáció végbemehessen, a két kulturális szubjektum egy közös előfeltevéspotenciállal kell hogy rendelkezzék, ezért nyilván minél közelebb állnak egymáshoz az előfeltevéseik, a fordítás és a kommunikáció annál sikeresebb és hatékonyabb lesz, illetve minél távolabb esnek egymástól, annál kisebb lesz a hatékony kommunikáció és a sikeres fordítás esélye. Plett azt is kiemeli, hogy a feladó és a címzett közötti történelmi időintervallum növekedése módosíthatja a közös előfeltevés-készletet (vö. PLETT 95–96).[59] Minden ilyen helyzetben a fordítás lényegében *interpretációként* valósul meg. Az egyes fordítási szituációkban az interpretációk olyan széles skálája jön létre, amely számos, egymástól különböző, mégis ugyanúgy az eredeti szöveg fordításának tekinthető szövegváltozatot foglal magába. Mindenik annak a kultúrának a személyiségjegyeit hordozza magán, amelynek a kontextusában létrejött. Itt már nyilvánvaló, hogy amikor személyiségről személyiségre, kultúráról kultúrára történik a fordítás, valójában *új* szöveg létrehozásáról van szó.

Az ebből a nézőpontból felmerülő kérdések és belátások már hermeneutikai síkra terelik e problémák tárgyalását.

2.3.3. Értelmezés és megértés

A hermeneutikai koncepció egyetemességigénye azon az előfeltevésen alapul, hogy mindazok a jelentéstartalmak, amelyek az emberi kultúra konkrét megnyilvánulásaiban, illetve a kultúra egészében megvalósulnak, egy folytonosan változó-alakuló, újra-

[59] Ezzel kapcsolatban L,otman is hangsúlyozza, hogy ugyanabban a „fejlődési" stádiumban levő kultúrák számára könnyebben sikerül áthidalni a kódjaik között tátongó szakadékot és „közös nyelvet" találni, mint amikor a befogadott szöveg egy más „fejlődési" szakaszban levő kultúrából származik (vö. LOTMAN 1983, 11).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

rendeződő értelemösszefüggést alkotnak, amely a megértés folyamatában realizálódik. Ezért a kultúra problémakörének hermeneutikai szempontú megközelítései a *megértés* fogalma köré épülnek fel. A megértés hermeneutikai fogalma az alapvető hermeneutikai koncepciók függvényében definiálható. Szintén ezek keretében határozhatók meg a megértés fő irányai is: a másik ember, a szövegek, a múltbeli esemény, illetve – általánosítva – bármely létezőnek mint a „dolognak magának" a megértése.

A hermeneutikai szemléletet a múlt század elején Schleiermacher tágítja olyan univerzális szemléletté, amely megalapozhatja az értelmezésnek és a megértésnek egy általános elméletét és módszertanát, majd száz évvel később Dilthey fedezi fel benne egy újszerű általános módszertan körvonalait, a szellemtudományok módszertani megalapozásának lehetőségét. Mindkettőjüket az a probléma foglalkoztatta, hogy a felvilágosodás észkultuszán alapuló természettudományos világszemléletnek az általánosra, történelmietlenre, logikaira építő magyarázó modelljeivel szemben hogyan lehet megérteni az egyedit, a történelmit, az élményszerűt, vagyis mindazt, amiben az emberi élet a maga megismételhetetlen egyszeriségében és sokféleségében valósul meg és fejeződik ki. Szerintük az élet *értelemösszefüggései* alkotják a kultúrát, amely a *megértésben* tárul fel.

Schleiermacher célja nem a hagyományos hermeneutika folytatása, hanem a hermeneutika elméleti megalapozása. Ebben a törekvésében a megértés fogalomkörét a szövegek jelentéstartalmára irányuló megértésről kiterjeszti az Én–Te viszonyban érvényesülő megértésre, előrevetítve alapvető emberi létviszonyként való értelmezését. Megérteni számára azt jelenti, hogy egyetérteni valakivel, egyetérteni valamiben. A megértésre irányuló törekvés mindenkori motivációja az idegenség tapasztalata – amely együtt adott a Te individualitásával s a félreértés ebből adódó egyetemes lehetősége. A megértés folytonos szellemi mozgás az ismerősség és az idegenség között, amely az individualitások különbözőségéből adódik.

Az idegenség tapasztalatában az emberi létezésnek az az ontikus meghatározottsága mutatkozik meg, hogy az ember önmagától folytonosan eltávolodó, elkülönböződő módon létezik.

Ezért az ember önmagára találása, léte értelmének a megragadása a távolság leküzdését feltételezi minden irányban: az önmagamtól önmagamig, az embertől emberig terjedő, valamint a történelmi-időbeni távolságét egyaránt. Erre szolgál a megértés folyamata. A megértés maga is időbeni-történelmi folyamat, amelyben végső egybeesés sohasem lehetséges. Valamely értelemösszefüggés megragadása felé való haladás egyszersmind továbbhaladás is, olyan *közelítő távolodás,* amelyben maga a keresett értelem éppen képződik és átalakul. Ebben rejlik a megértésnek mint folytonos *útonlevésnek,* mint a keresett értelem és a megtalált értelem közötti folytonos ingamozgásnak a jelentősége. Schleiermaeher a megértést nem szabályok mechanikus alkalmazásaként végzett egyszerű értelmi műveletnek fogja fel, hanem az alkotási folyamatban való szabad részvételként, vagyis „művészetként", és így a kultúra éltető elemévé változtatja. Ezáltal a hermeneutikának azokat az új, pszichológiai-történelmi dimenzióit is feltárja, amelyek mentén kifejlődnek a megértés későbbi elméletei. Ezen a ponton kapcsolódik Dilthey a schleiermacheri hagyományhoz.

Dilthey koncepciója egy alapvető *ismeretelméleti* probléma felismerésén alapul: hogyan válhat az egyes egyén tapasztalata történelmi tapasztalattá, a történelmi tapasztalat pedig hogyan válhat tudománnyá? (vö. GADAMER 1984, 164). Más szóval, Dilthey felismerte, hogy a szellemtudományi megismerés módszertani megalapozásához egy újabb kritikára, „a történelmi ész kritikájára" van szükség. E kritika alapjának először a pszichológiát, majd később a hermeneutikát tekintette.[60]

Dilthey számára ez a problémafelismerés az arra irányuló törekvéssel függ össze, hogy az emberi realitást mint önálló létszférát ontológiai érvénnyel elhatárolja a természetitől, és egyúttal meghatározza ontikus specifikumát. Az ember egyrészt a külső természet, a fizikai világ által meghatározottnak találja magát. Pszichikai folyamatai a természeti összefüggésekbe ágyazódnak. Ugyanakkor viszont a természettel kapcsolatos benyomásaink élményjellegűek, szubjektív érzések formájában jelennek meg a

[60] R. Palmer értelmezése szerint Dilthey a hermeneutikát mint alaptudományt döntő jelentőségűnek tartotta minden szellemtudomány megalapozásában, a szellemtudományok módszertani alapjának tekintette (vö. PALMER 1987/a, 109).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

szellemi világunkban, s ezáltal a természet az emberi belső történések résztvevőjévé is válik. Ennek az átélt kapcsolatnak az élményszerűsége azonban veszendőbe megy akkor, amikor a természeti jelenségeket és a pszichikus összefüggéseket a természettudományos gondolkodás nyelvén írjuk le. Ebben a kontextusban a természet egy olyan absztrakcióvá válik, amelyet „csupán megkonstruálni lehet, de megérteni soha" (vö. DILTHEY 1974/b, 503).

A megértéshez az szükséges, hogy az érzékien külső folyamatot a belső emberi pszichikus történésekre vonatkoztassuk. A külvilág jelenségei és eseményei, valamint a rajta kívüli személyek az individuum számára *megélt realitás*ként adottak. Az individuum csak a természet megismerésében van az ész törvényeire utalva, az élet a maga valóságában feltárul előtte. A mások életét a sajátjához hasonlóan átélheti. A *külső* és *belső* fogalmai itt nem egy dichotomikus szembenállást jelölnek, hanem a megértésnek azt az immanens viszonyát ami az *élet* belső tartalmai és az azokat létrehozó külső érzéki jelenségek között áll fenn. Dilthey hermeneutikai fordulatának lényege éppen abban áll, hogy a megértés alapját „magába az életbe" helyezi (vö. RIEDEL 74). Ebből kiindulva körvonalazható a szellem kiterjedési területe és belső tartalma. A szellem annyiban realizálódik, „amennyiben emberi állapotokat megélünk, amennyiben ilyen állapotok életmegnyilvánulásokban kifejezésre jutnak, és amennyiben ezeket megértjük" (DILTHEY 1974/b, 508).

Dilthey számára ez a megközelítés mód egy alapvető ismeretelméleti problémát rejt magában: hogyan lesz a közvetlenül átéltből általános érvényű ismeret. Gondolkodásának első korszakában, a pszichologizmus jegyében, azzal magyarázza ezt, hogy az individuumok belső állapota mindenhol és mindenkor egyforma pszichikus struktúrákat tartalmaz. Csak később, az idős Diltheynél következik be a döntő felismerés, hogy az élet nem csupán pszichikai realitás. Ez az antipszichologista fordulat vezet el voltaképpen egy hermeneutikai megértéselmélethez. E fordulat mozgatója az a kérdés, hogy ha csupán pszichikus tényeket lehet megérteni, olyanokat, amelyek mögött a miénkhez hasonló lelki életet feltételezünk, milyen biztosítékunk van arra, hogy megértésünk valóban objektív ismeretet eredményez, s nem csupán saját lelki éle-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

tünk kivetítése lesz egy idegen élet megnyilvánulásaira? A megélt élet a maga eleven közvetlenségében, individuális pszichikai tények sorozataként, pusztán reflektálatlan pszichikai realitás. A megértés nem erre a közvetlenségre irányul, hanem azokra a szavakra, gesztusokra, műalkotásokra, egyszóval szellemi tényekre, amelyekben az élet belső tartalmai objektív formában *kifejeződnek*. Az egyén ezeket a szellemi tényeket az emberi szellem nagy alkotásaiban, s mindenekelőtt a *nyelvben* készen kapja. Dilthey kiemeli, hogy a megértés magasabb formái – a belehelyezkedés, utánalkotás, utólagos megélés – olyan lehetőségek széles birodalmát nyitja meg az egyéni élet megformálása tekintetében, amelyek nincsenek benne az élet közvetlen realitásában. A megértés személyes zsenialitáson alapul, de egyfajta technikává válik az egyén életében, s az szükséges hozzá, hogy a nyelvben és a szellemi alkotásokban rögzített és kifejeződő életmegnyilvánulások álljanak rendelkezésére (vö. DILTHEY 1990, 83–86). A megértés a kifejezés, és a benne kifejezett élmény közötti viszonyon alapul. A megértés ténylegesen a kifejezés megértése. A kifejezésben viszont a kifejezett maga van jelen, és akkor értjük meg, amikor a kifejezést megértjük (vö. GADAMER 1984, 166). Az élet így egyszerre, de különböző értelemben lesz az individuum számára megélt és megértett realitás. Az élet szöveg, amely érthető egységekbe, értelmes struktúraösszefüggésekbe szerveződik. Hasonlóképpen, a másik, a Te megértése is voltaképpen egy szöveg megértése. Az életet nem pusztán pszichikai realitásként átélni, hanem a maga valóságában megérteni: ebben látja az idős Dilthey a szellemtudományok lehetőségét is.

Az élet–kifejezés–megértés összefüggése Dilthey szerint egyaránt magába foglalja az egyéni és közösségi életmegnyilvánulásokat. Az egyén önmagára irányuló megértése meghaladja mind a jelenbeni élmény, mind pedig az introspektív önmegismerés szűk kereteit. A megértésben a jelenbeli élmény az emlékezet révén, a múlt közvetítésével, az egyéni élettörténet összefüggésében, teljességében találja meg a maga igazi értelmét. Hasonlóképpen, a befelé forduló önmegismerés csak a kifelé irányuló cselekvések, életmegnyilvánulások, s ezeknek a másokra való hatásai megismerésének a közvetítésével válik tényleges *önismeretté*. Az ember

[Erdélyi Magyar Adatbank]

„így csak a megértés kerülőútján tanulja meg önmagát megismerni" (DILTHEY 1974/b, 508).

Ugyanakkor minden individuum rajta túlnyúló összefüggések „kereszteződési pontja". Ezek az összefüggésrendszerek olyan „ideális természetű szubjektumok", amelyekben valamilyen tudás halmozódik fel a valóságról, kifejlődnek az értékfelbecsülés szempontjai, célok realizálódnak bennük, s fenntartják a szellemi világ összefüggéseit (vö. DILTHEY 1974/b, 517). A megértés az individuumok egymással való kapcsolatteremtését, individuum fölötti szubjektumok létrejöttét feltételezi kettős értelemben: a társadalmi kapcsolatok alapján *közösség*ek formálódnak, a szellemi kapcsolatok pedig a *kultúra rendszere*it hozzák létre. Ugyanakkor a megértés ezek létrejöttének is a feltételét alkotja, mivel a kölcsönös függőség viszonya realizálódik benne. „A kölcsönös megértés – írja Dilthey – biztosít bennünket az individuumok között meglevő *közösség* felöl" (DILTHEY 1974/b, 527).

A közösség tehát a megértés kölcsönösségén alapul, de egyszersmind a megértés folyamatát lehetővé tevő közeg is. A közösség Dilthey felfogása szerint az individuumok *értelemközössége,* az életegységek, a nyelv, a gondolkodás közössége, s nem valamiféle közvetlen benneélés az általánosban. A közösség lehetősége és élménye a másokkal való egyformaság, az emberi természet egyöntetűségének primér tapasztalatán alapul. Mint ilyen a kultúra rendszereinek a közvetítésével jön létre és áll fenn, mint ahogy fordítva is, a kultúra rendszereit a kölcsönös megértésben formálódó emberi közösség képes fenntartani. Kultúrateremtés és közösségformálás Dilthey felfogásában kölcsönösen feltételezik egymást.

Az idős Dilthey antipszichologista fordulatának egy további következménye a történeti világ és a történeti tudat értelmezésében mutatkozik meg. Amennyiben az élet szövegszerű struktúraösszefüggés, az időben egymásra következő életegységek, életmozzanatok egy olyan egységes egésszé, olyan átfogó történelmi összefüggéssé szerveződnek, amely már kivonja magát az egyéni megélés vagy utánalkotás hatóköréből. A történeti világ, mint az emberi szellem által formált világ már nem redukálódik az egyéni élettapasztalatok összességére, olyan összefüggésrendszer, ame-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

lyet már egyetlen egyén sem él meg a maga egészében, mivel az egyes individuumok lényüknek mindig csak egy részével vannak benne. Ezzel kapcsolatban a következő probléma merül fel: minden egyéni tapasztalatnak történelmi tartalma van mivel az ember történelmi lény és történelmi valóságokat tapasztal, de az egyén tapasztalata hogyan válhat történelmi tapasztalattá? Más szóval, hogyan lehet megismerni és megérteni olyan összefüggéseket is, amelyeket senki sem élt meg, mivel kiterjedésükben és jelentéstartalmukban meghaladják az egyéni élet lehetőségkörét (vö. GADAMER 1984, 166).

Az idős Dilthey a történelem kapcsán ott, ahol korábban az „élet" kifejezést használta, most a *szellemről* beszél, a hegeli értelemben vett objektív szellemről. Mindazok a *kifejezésformák* – a nyelv, az erkölcsök, a jogrendszer, stb. –, amelyekben az egyén saját partikularitása fölé emelkedik, és az élet történelmi kifejezést nyer, az objektív szellem alakulatai. Az általuk hordozott jelentésekben az élet igazságai közvetve, reflektáltan fejeződnek ki. A történelmi tudat történelmileg érti meg ezeket az igazságokat. Maga is benne áll a hagyományban, beleszövődik a történelmi hatásösszefüggésekbe. Mint ilyen, elvileg képtelen arra, hogy objektív érvényű igazságokat tárjon fel. De azáltal, hogy képes a saját életviszonyain túlmenően, reflektáltan viszonyulni a hagyományhoz és önmagához, föl tud emelkedni önmaga fölé és képessé tud válni az objektív történeti megismerésre. Természetesen azt Dilthey is belátja, hogy ez egy, a természettudományos ismeret mércéjétől eltérő, másfajta objektivitás lesz.

Dilthey a történelem esetében is a romantikus hermeneutikai hagyománynak abból az előfeltevéséből indul ki, hogy a megértés tárgya a megfejtendő és a maga értelmében megértendő szöveg. A történelemben minden megérthető, mivel a történelem is voltaképpen szöveg. A történelemnek, akárcsak az életnek értelme van. A történelem megértése végső fokon nem jelent mást, mint a Te megértésének, a másik megértésének a kiterjesztését (vö. RICOEUR 1995/c, 148). Úgy, ahogy az interpretátor egyidejűvé válik a szerzővel, a történelmi tudat is a múltbeli szellemet jelenlegiként, az idegent ismerősként fogja fel. A történelmi tudatnak a történelemmel mint szöveggel való találkozása ily módon az ön-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

magával való találkozását jelenti. Gadamer szavaival: a történelmi tudat önmagát érti meg saját történetéből, az *„önismeret egyik formája”* (vö. GADAMER 1984, 172, 176). Ebben az összefüggésben Dilthey számára a hermeneutika több mint a szellemtudományok megalapozásának egyetemes eszköze. Egyszersmind a történeti tudat egyetemes médiuma is, amelyben lehetővé válik az igazság megismerésének számára egyetlen lehetséges módja: „hogy kifejezéseket és a kifejezésekben életet ért meg” (GADAMER 1984, 176).

A diltheyi gondolatmenetből a kultúra hermeneutikai felfogásával kapcsolatban néhány fontos következmény adódik.

1) A kultúra, a szellemi világ egésze, olyan közeg, amelyben egyén és közösség nem szembeállítódnak egymással, hanem a megértésben találkoznak. Az egyén számára az önmegértés és a másik megértése egyaránt annak a megélésnek és belátásnak alapján lehetséges, ami bennük közös. A megértőt és a megértettet ez a közösség köti össze, a közösség a megértés közvetítő közege.

2) Dilthey a *közösség* fogalmi megragadásában is lényeges előrelépést tesz. A közösség nem egyszerűen emberi egyének sokasága, hanem életközösség, az életbeni hasonlóságoknak egy olyan szférája, amely átfogja és áthatja az egyéni megnyilvánulásoknak – gondolatoknak, cselekedeteknek, megértési törekvéseknek – az összességét. Ez a mély, belső élettartalmakban realizálódó közösség paradigmatikus jelleget kölcsönöz a kultúrának. Egy embercsoport mint közösség kultúrája félreismerhetetlen, összetéveszthetetlen mentalitásbeni, magatartásbeni, viselkedésbcni „egyformaságokban” megmutatkozik meg.[61] A közösség a kultúra

[61] Többek között erre enged következtetni a következő dilthey-i passzus is: „...minden egyes életmegnyilvánulás valami közöset reprezentál. Minden szó, minden mondat, minden mozdulat vagy udvariassági formula, minden műalkotás és minden történelmi tett csak azért érthető, mert a bennük megnyilvánulót a megértővel valami közösség köti össze; az egyes mindig a közös mivolt szférájában éli meg, gondolja és cselekszi, és csak egy ilyenben érti meg a dolgokat. Mindaz, amit megértettünk, magán viseli mintegy annak bélyegét, hogy e közös mivolt alapján vált ismertté. Ebben az atmoszférában élünk, állandóan ez vesz körül bennünket. Belemerítettek vagyunk. E történelmi és megértett világban mindenütt otthon vagyunk, mindama dolgoknak megértjük az értelmét *és* jelentését, mi magunk beleszövődünk e közös dolgokba” (DILTHEY 1974/b, 535).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

szubsztanciáját alkotja, mint ahogy a kultúra viszonyrendszere közösségformáló erőként hat. Az idős Dilthey egyik alapvető felismerése pontosan arra irányul, hogy a történelem életének alkotó szubjektuma nem a pszichofizikai életegységként felfogott individuum, hanem egy jóval átfogóbb történelmi-társadalmi realitás: egy nemzedék, egy nemzet, maga az emberi nem. Ebben az értelemben az individuumok nemzedéki összetartozása is egy olyan lelki-szellemi közösséget, egy olyan értelemösszefüggést alkot, amely önmagában megalapozott és további alkotóelemekre le nem bontható történelmi-kulturális egységnek: a történelmi létezés szubjektumának tekinthető.

3) Egyén és közösség hermeneutikai viszonya a rész és az egész viszonyát is a hagyományostól eltérő megvilágításba helyezi. Az egész nem a részek mint alkotóelemek egyszerű összetevődése, hanem annak az egyesben rejlő tartalomnak a kibontakozása, ami az egyesekben közös, és rokonítja őket egymással. Az előrehaladó megértés a részben (az egyesben) az egészet tárja fel, s e megértési folymatban az egyes is az egész perspektívájában teljesedik ki. Ily módon a rész és az egész nem annyira két szubsztanciálisan különböző entitás, mint inkább egyazon megértési folyamatban feltáruló két különböző rálátási pespektíva, egymást kölcsönösen előfeltételező két megközelítési nézőpont. Az ami egyes, részszerű, közvetve az egész nézőpontjából válik érthetővé a maga teljességében, és fordítva, minden ilyen megértési aktusa az egyesnek az egész felé való előrehaladást teszi lehetővé.[62]

4) Az élet objektivációjának megértetté válása mindenütt tartalmazza a külsőnek a belsőhöz való hermeneutikai viszonyát, amellyel hasonló a helyzet, mint a rész és egész viszonyával. Ebben a kontextusban e kifejezések nem annyira létbeli elhelyezkedést, vagy ontikusan megkülönböztethető létállapotokat jelölnek,

[62] „A ránk ható életmegnyilvánulások – írja Dilthey – változása állandóan új megértésre szólít fel bennünket; ugyanakkor azonban ez a megértésben magában is rejlik hiszen minden életmegnyilvánulás és annak megértése összefügg másokkal, tovább von valami, ami a rokonság viszonyainak megfelelően az adott egyestől az egészhez halad előre. És ahogyan szaporodnak a rokon dolgok közti vonatkozások, ezzel egyúttal megnövekednek az általánosítási lehetőségek melyek már benne rejlenek a közös mivoltban mint a megértett egyik meghatározottságában" (DILTHEY 1974/b, 535).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

mint inkább az emberi létezésre irányuló, és egymás vonatkozásában álló különböző nézőpontokat, amelyek egymást kiegészítő perspektívájában tárul fel a lét teljessége.

5) Ily módon megértés és kultúra kölcsönösen feltételezik egymást. A megértésben az tárul fel, ami az élet objektivációja, vagyis ami a szellem alkotása. „Csak amit a szellem teremtett, azt érti meg" – írja Dilthey (DILTHEY 1974/b, 537). Ez az értelemteli világ a kultúra világa, melynek ontikus sajátossága és a természeti létezéstől való különbözősége éppen abban áll, hogy alapvető létmódja a megértés. Ez a világ az embernek abban az alkotó-teremtő törekvésében születik, amelyben önmaga megértésével kísérletezik, mint ahogy ez a kísérlet csakis ott vezet eredményre – megértésre – ahol a kultúra közege adva van.

A hermeneutikai gondolkodásban Dilthey episztemológiai reformja után Heidegger *ontológiai fordulatot* valósított meg, és ezáltal végképp depszichologizálta a megértés fogalmát. Ebben az összefüggésben a hermeneutika már nem a szövegértelmezés szabályainak tudománya, vagy a szellemtudományok módszertana, hanem magának az emberi létezésnek a fenomenológiai kifejezésévé válik (vö. PALMER 1987/a, 110). Heidegger a megértést és az értelmezést az emberi létezés alapvető létmódjaiként fogja fel, az emberi egzisztenciát „megértésként" és a saját lehetőségeire való „önkivetülésként" interpretálja. Ezáltal Heideggerrel kezdődően a megértés többé nem az emberi gondolkodás egyik viszonyulása lesz a többi között, hanem az emberi jelenvalólét *alapirányultsága* (vö. GADAMER 1990, 19). Más szóval, a megértés itt már a másik megértésére irányuló tevékenységből a világban-benne-lét struktúrájává válik (vö. RICOEUR 1995/b, 105). Erre utal Heidegger megértés-definíciója, miszerint „*a megértés a jelenvalólét saját lennitudásának egzisztenciális léte, mégpedig úgy, hogy ez a lét önmagán feltárja, hogy hányadán áll önnön létével*" (HEIDEGGER 1989, 284). A megértésben a jelenvalólét egzisztenciális struktúrájának a teljessége működik, a belevetettség és kivetülés egységeként. A jelenvalólét, az emberi létezés egyrészt a világba belevetett lehetőségek, másrészt a világba kivetítődő lehetőségek összessége. Az emberi létezés tehát mindig „több" mint egyszerű adottság, tényszerű létezés a világban. Heideggeri kifejezéssel: olyan létezés,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

amelynek „fakticitásához lényege szerint tartozik hozzá a lennitudás”. Az emberi létezés, lényege szerint, a lehetőség dimenziójában is mindig szükségképpen kibontakozó létezés. Egyrészt az ember számára önmaga megvalósításához a világ lehetőségek tárházaként adott, másrészt ő maga is egy, a világban kibontakozó lehetőségként valósítja meg magát. Ezért az ember életében a megértés nem valamiféle járulékos viszonyulás, hanem a világban való emberi létezés alapvető módozata, amely egyszerre irányul a világra és az emberre magára. A világ megértése egyszersmind az emberi lehetőségek feltárása is, mint ahogy az ember önmegértése egyben a világban rejlő lehetőségek feltárása. Így, végső soron, minden megértés: *önmegértés*.

Heidegger megértés-felfogása a lét és az idő szerves összetartozására épül fel. Az emberi létértelmezésben az idő a lét horizontjaként tárul fel. Ezért az emberi megértés és önmegértés problematikája előtérbe állítja a jelenvalólét *történetiségének* problémáját. A történetiség az emberi jelenvalólét alapvető létmódja. Ez azt jelenti, hogy mi magunk „történetiek” vagyunk, s létünkben a belevetettség és kivetülés egzisztenciális összetartozásában a múlt és a jövő egyaránt való hozzánktartozása fejeződik ki. Az emberi megértésben ugyanúgy feltárul a jelenvalólétnek a tradícióhoz való hozzátartozása, mint a jövőbeli lehetőségei szerinti felvázoltsága. így a megértés módján való létezésünk mindig történelmi létezés is, létünk végességének a megértése is, vagyis annak a megértése, hogy a jelenvalólétet megszüntethetetlenül megelőzi az, ami minden kivetítését lehetővé teszi és korlátozza. A hagyomány tartalmai és a jövő lehetőségei ebben a megértésben hatnak. Gadamer összegezése szerint: „az önmagát a létlehetőségei alapján felvázoló jelenvalólét mindig már eleve »volt«” (GADAMER 1984, 190). Így a heideggeri hermeneutika egyben az emberi létezés történetiségének analitikája is.

A heideggeri ontológiai alapú megértés-felfogás lényegi aspektusát képezi a megértés és az értelmezés szerves összetartozásának kimutatása. A jelenvalólét mint megértés azáltal, hogy lehetőségekre vetíti ki, lehetőségekként vázolja fel a létét, rendelkezik a megformálás lehetőségével. A megértés a lehetőségekben önmaga számára kifejeződik, megformálódik, értelmezésként vég-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

rehajtódik. Heideggcr a megértés megformálását nevezi értelmezésnek. Felfogása szerint az értelmezés egzisztenciálisan a megértésen alapul és nem a megértés származik az értelmezésből. A megértés nem egy értelmezési folyamat végeredménye, hanem az emberi létezés alapvető módusza, amely az értelmezésben teljesedik ki és válik ténylegesen önmagává (vö. HEIDEGGER 1989, 289). Az értelmezésben tárul fel az értelem, amelyre a megértés irányul.

Heideggcr felfogása az értelmezés működésével kapcsolatban is eltér a hagyományostól. Szerinte az értelmezés nem egy olyan külsődleges művelet, amely az ember számára értelemmel ruházza fel a világ dolgait. Az értelmezésben az az értelem bontakoztatódik ki, amely minden létezőben már eleve benne foglaltatik, s amely a világmegértésben feltárul az ember számára. Az értelem nem választható külön a megértett dologtól. Heidegger hangsúlyozza, hogy. „szigorúan véve nem az értelmet értjük meg, hanem a létezőt, illetve a létet" (HEIDEGGER 1989, 293). A jelenvalólét megértéséről van szó, s az értelem a megértésnek az a strukturáló szempontja, a feltárultság „formális-egzisztenciális" váza, amelyből a jelenvalólét értehetővé válik.[63] Csak annak „van" értelme, amire a megértés irányul, s az értelem a megértés elsajátító mozgásában artikulálódik. A heideggeri felfogás szerint az emberi létezés az egyedüli értelmes létezés, amelynek vonatkozásában a vele kapcsolatba kerülő létezők is értelmet nyerhetnek, éppen azáltal, mert a megértés módján való létezés.[64] Ezért a megnem-értés csődje is csak az emberi létezés esetében állhat elő.

A heideggeri értelmezésben tehát az emberi létezés lényege, alapstruktúrája szerint a világhoz és a világban önmagához megértő módon viszonyuló létezés. Ez egyúttal azt jelenti, hogy az emberi létezés a szellemi dimenzióban is szükségképpen kibontakozó létezés, a szellemi létezést önnön létmódjaként magában

[63] Heidegger definíciója szerint: *„Az értelem a kivetítésnek az előzetes, az előretekintés és az előrenyúlás által strukturált szempontja, amelyből valami mint valami válik érthetővé."* És néhány sorral arrébb: „Az értelem a jelenvalólét egzisztenciáléja, s nem egy tulajdonság, amely a létezőhöz tapad, »mögötte« rejlik, vagy valahol »köztes világként" lebeg" (HEIDEGGER 1989, 293, 294).

[64] *„Ezért csak a jelenvalólét lehet* – írja Heideggcr – *értelmes vagy értelmetlen.* Ez azt jelenti: saját léte és az ezzel együtt feltárult létező a megértésben elsajátítható, vagy a meg-nem-értés csődje áll elő" (HEIDEGGER 1989, 294).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

hordozó, önmaga ontikus tartalmát, emberi minőségét szellemileg megvalósító és elsajátító létezés.

Ebben a megközelítésben az emberi létezés és a kultúra viszonya is merőben új megvilágításba kerül: a kultúra ontológiailag függ össze az emberi egzisztenciával. A kultúra az emberi létezés igazi, privilegizált médiuma. Nem járulékosan kapcsolódik az emberi egzisztenciához, nem egyfajta ontikus „többletként" adódik hozzá – amint ez általában az újkori kultúraelméletekből kiolvasható volt – hanem éppen a megértés folyamatában önmagát formáló és önmaga értelméhez eljutó emberi egzisztenciaként határozható meg. Az így felfogott kultúra építő-fenntartó elve: az emberi megértés.

Ezen a heideggeri ontológiai alapon válik lehetővé H. G. Gadamer számára, hogy a megértésnek, és általában a hermeneutikának egy általa *univerzálisnak* tekintett elméletét megalkothassa. Ez egy olyan átfogó tapasztalatfogalom – a *hermeneutikai tapasztalat* elmélete – kidolgozásával válik lehetővé, amely meghaladja a kognitív tapasztalat szűkre szabott ismeretelméleti kereteit, s a tudományos ismeretszerzés mellett a filozófiát, művészeteket és a történelmet is felöleli[65] (vö. HUFNAGEL 71). Gadamernek ez a törekvése azon az előfeltevésen nyugszik, hogy a világra vonatkozó tapasztalataink összessége – a világtapasztalat – voltaképpen emberi önmegértésünk megvalósulása. Ebben az összefüggésben tekintve a megértés nem pusztán egy teoretikus emberi megnyilvánulás, hanem az emberi létezés egészét átfogó és annak emberi minőségét kifejező létállapot (vö. HUFNAGEL 81).

Ez a megközelítés feltétlenül egyenlőségjelet kíván tenni az emberi önmegértés és a kultúra közé. Itt a kultúrának egy olyan átfogó hermeneutikai elmélete körvonalazódik, amely az emberi létezés vonatkozásában nem külsődleges adalékként, járulékként, vagy „felépítményként" kezeli a kultúrát, hanem megkísérli elgondolni az emberi létezés és a kultúra közötti mélyebb értelmű

[65] Gadamer, azért, hogy elkerülje az „elmélet" kifejezés episztemológiailag beszűkített jelentéstartalmából adódó zavarokat, szívesebben használja helyette a „tapasztalat" kifejezést, egyszersmind azt is jelezve ezáltal, hogy az elméletalkotás nem korlátozható pusztán a tudományokban megvalósuló elméletalkotás módozatára (vö. HUFNAGEL 71).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ontikus összefüggéseket, amelyek a megértés folyamatában képződnek és mutatkoznak meg.[66] Az emberi kultúra lényegében nem más mint az embernek önmagához és a világhoz való megértő viszonyulása, megértő módon való létezése.

Melyek a hermeneutikai tapasztalat fontosabb jellemzői? A gadameri tapasztalat-koncepció a megértés–értelmezés–alkalmazás szétválaszthatatlan egységére épít. Ennek hordozója a *hermeneutikai szituáció.* Emberi létezésünk ontikus velejárója, hogy mindig eleve valamilyen szituációban fordulunk elő. A szituáció fogalma ez esetben azt jelenti, hogy a megértés mindenkori állapota számunkra egy behatárolt létállapot, amellyel nem kívülről, egy eltárgyiasító viszonyban nézünk szembe, hanem benne állunk, megéljük, létezésünkhöz leválaszthatatlanul hozzátartozik, s ezért nem lehet róla tárgyias tudásunk (vö. GADAMER 1984, 214). A szituáció a megértésben *nézőpont*ként jelentkezik, amelyből egy bizonyos perspektívában tárul fel a megértő számára a világ. A hermeneutikai szituációban nem arról van szó, hogy egy adott helyet keresünk és elfoglalunk, s ezáltal egy bizonyos nézőpontra teszünk szert, hanem arról, hogy aki megért, nem tetszés szerint választja a nézőpontját, mivel előre adva van a helye (vö. GADAMER 1984, 232).

A szituációhoz szervesen hozzátartozik a horizont fogalma. A *horizont* látókör, amely mindent átfog és körülzár, ami egy pontról látható. A horizontnak kettős funkciója van: befelé határol, kifelé a végtelenbe nyúlik. Ezért nehéz hermeneutikailag zárt és nyitott horizontot megkülönböztetni, mivel bármely horizont egy bizonyos értelemben zárt, egy másik értelemben viszont nyitott. Gadamer szerint egy kultúrát körülfogó zárt horizont puszta absztrakció. A hermeneutikai horizont egy állandó mozgásban, pontosabban *elmozdulásban* levő horizont, amely a megértés fo-

[66] Gadamer az „idegenség és az ismerősség" közötti „köztes helyet" tekinti a „hermeneutika igazi helyének". Ezért a hermeneutika szerepköre nem szűkíthető le csupán a megértés módszertanára, hanem „azokat a feltételeket kell feltárnia, amelyek között a megértés történik". Ezeknek nem mindegyike eljárás vagy módszer jellegű, amelyeket a megértő megtanulhatna alkalmazni, hanem ellenkezőleg, a megértési szituációban „adottak", s ott kell rájuk találnia, miközben ő maga hermeneutikailag viszonyul (vö. GADAMER 1984, 210).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

lyamatában folytonosan módosul és előrehalad. Ugyanis addig, míg a nézőpont a közelire nyit egy jól meghatározott perspektívát, a horizont képessé tesz messzibb látni a közelinél, ami nem jelent eltekintést önmagunktól, hanem inkább az arra való képességet, hogy nagyobb egészben, helyesebb arányban lássuk a dolgokat (vö. GADAMER 1981, 214, 216). Ily módon a horizont egyszerre visz közelebb önmagunkhoz is és a dolgokhoz is, amelyekkel összekapcsol ahelyett, hogy eltávolítana tőlük.

A megértő beállítódás elsődlegesen a *kérdező* viszonyulásban mutatkozik meg. A hermeneutikai szituáció horizontja elsődlegesen kérdéshorizont. A kérdezés már a dolog kérdésességének a megértése is egyben, ami a dolog irányában való *nyitottságot* feltételez. A nyitottságnak kérdésstruktúrája van: az ítéletek és az előítéletek felfüggesztését jelenti. A kérdés lényegében rejlik, hogy értelme van – „irányértelem" – mivel mindig kijelöli azt az irányt is, amelyben a válasz bekövetkezhet. A kérdezés horizontjába beemelt dolog maga is „megszólít", ránkkérdez, s ahhoz, hogy válaszolni tudjunk a kihívásra, nekünk magunknak is el kell kezdenünk a kérdezést (vö. GADAMER 1984, 212, 254–262). A dolog megértésére irányuló törekvésünkben a dolog önmagunk újraértelmezését is folyton kiprovokálja. Ha rákérdezünk a dologra, mi magunk sem maradunk érintetlenül, vállalnunk kell, hogy mi is változunk, alakulunk általa. A kérdés csupán e változás kezdete.

A kérdés hermeneutikai természete ráirányítja a figyelmet arra, hogy a megértő beállítódás lényegében nem egyirányú viszonyulás, hanem *dialogikus* természetű.[67] A megértés ilyenszerű felfogá-

[67] A megértés dialogikus természetének többféle vonatkozására ráirányítja a figyelmet a párbeszéd metodológiai elemzése. A megértő viszonyulás, beállítódás lényegi összefüggésben áll az emberi gondolkodás dialogizáló alaptermészetével, s ily módon a kommunikáció útján való közösségteremtő képességével (vö. MIHAI 33). Ugyanakkor a párbeszédben kettős szereposztás érvényesül – a kérdező és a válaszoló szerepkör és mindkét partnernek lehetőségében áll mindkettőt gyakorolni. A párbeszéd így folytonos szellemi ide-oda mozgás a partnerek között, az én és a másik között, akinek a realitását a párbeszédes stratégia felvállalásakor szükségképpen tudatosítanom kell. Ebben a kettő *közöttiségben* haladó mozgásban a partnerek kritikátlanul magátólértetődőnek számító problémái mozgásba jönnek, „élő problémákká" válnak (vö. MARGA 125, 127). Hermeneutikai megközelítésben a párbeszéd többet jelent egyszerű kommunikatív aktusnál, ontikus relevanciára tesz szert. Az értelmező viszonyulásban magának az emberi létezés-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

sával Gadamer az előző megértéskoncepciók két fontos szemléleti-módszertani korlátját haladja meg. Egyrészt a megértést nem tekinti tárgyiasító viszonyulásnak. Nem valaminek valaki általi megértéséről van szó, mint objektum–szubjektum viszonyról. Ezáltal meghaladja azt a – hermeneutikán kívüli – episztemológiai megközelítést, amely a megértést kizárólag kognitív műveletként fogja fel, s a magyarázat szellemi meghosszabbításának, mintegy beteljesedésének tekinti. Másrészt a hermeneutikán belül is fontos lépést tesz előre, a schleiermacheri-diltheyi megértéskoncepció meghaladása irányába. Gadameri értelemben a megértés több mint „belehelyezkedés". Gadamer a belehelyezkedés schleiermacheri egyirányusító fogalomtartalmát – (belehelyezkedés a másik helyzetébe és lelkiállapotába, vagyis a másikra való irányulás, anélkül, hogy ez valamiképpen hatna ránk) – kétirányúvá változtatja: önmagunkat is magunkkal visszük amikor a másikhoz közelítünk, mi is a másik hatása alá kerülünk, miközben „azonosulunk" vele és alakulunk általa, és együtt emelkedünk fel egy *magasabb általánossághoz,* amely a saját partikularitásunkat és a másikét egyaránt legyőzi (vö. GADAMER 1984, 216). Ebből a nézőpontból tekintve a megértés tehát hatásösszefüggés, de nem egyszerűen a fizikai kölcsönhatás, vagyis a másik hatásának kölcsönös elszenvedése értelmében, hanem *hatástörténeti folyamat.*

Gadamer hangsúlyozza, hogy a megértést nem annyira a szubjektivitás cselekvéseként, hanem egy történésbe való bekerülésként kell elgondolni. A megértés velünk és általunk való *történés,* amelyben a résztvevők kölcsönösen egymás kiteljesítését, gyarapodását segítik elő (vö. GADAMER 1984, 207, 213, 219). Ez fogékonyságot feltételez a másik mássága iránt, ami viszont nem jelenti önmagunk kikapcsolását, hanem – ellenkezőleg – magába foglalja saját előzetes véleményeink, előítéleteink[68] vállalását is, mindazt,

nek a dialogikus természete mutatkozik meg. Ricoeur megjegyzi, hogy Gadamer az *Igazság és módszer* harmadik részében voltaképpen az emberi létezés párbeszédszerűségének szenvedélyes apológiáját valósítja meg (vö. RICOEUR 1995/b, 92).

[68] Ebben a kontextusban Gadamer újraértelmezi, rehabilitálja az előítélet fogalmát. Az *előítélet*et „magában véve olyan ítéletnek tekinti, amelyet az összes tárgyilag meghatározó mozzanat végérvényes ellenőrzése előtt hozunk". Ebben az eredeti értelmében az előítélet nem jelent hamis ítéletet, hanem olyan ítélet, amely

amiben a mi másságunk is megmutatkozik. A megértés folyamatában kettős játék történik. A megértés azzal kezdődik, hogy valami megszólít bennünket. Ami megértésre ösztönöz, annak előbb már érvényesülnie kellett a maga másságában, a *dolog maga* meg kell hogy mutatkozzék számunkra a saját identitásában. Ehhez egyrészt fel kell függesztenünk az előítéleteinket, azaz rájuk kell kérdeznünk ahhoz, hogy felszabaduljunk a meghatározó hatásuk alól, tovább lássunk, míg észrevesszük magát a dolgot. Másrészt viszont a dologtól elválasztó távolság áthidalása érdekében játékba kell hoznunk az előítéleteinket – egyáltalán önmagunkat – mivel ezek tartalmazzák azt az előzetes tudáskészletet, már megformált és működő jelentéstartalmakat, amelyek utat nyitnak a megértéshez. Ily módon ez az út, miközben a dolog megértéséhez vezet, egyúttal önmagunk megértéséhez is vezet, vagyis azáltal, hogy képessé válunk valaminek a megértésére, önmagunk megértése felé is egy újabb lépést teszünk.

Így Gadamernél egyazon folyamatban szervesen összekapcsolódik a dolognak magának a megértése az önmegértéssel, de anélkül, hogy valaha is egymás helyébe kerülhetnének. A megértésben nem valamiféle azonosulás, elsajátítás vagy önfeladás történik, hanem önmagunk és a dolog identitásának kölcsönös megőrzése és gyarapítása. Ez azáltal lehetséges, hogy miközben a dolog bekerül a mi horizontunkba, mi is bekerülünk a dolog horizontjába. E kettős horizontban oly módon válunk képessé messzébb látni a közelinél (önmagunknál), hogy a távolinak a perspektívájából a

pozitívan és negatívan egyaránt értékelhető. Gadamer a felvilágosodás előítéletének tekinti, hogy előítélettel viseltetik mindenféle előítélettel szemben, s így megalapozza az előítélet negatív hangsúlyát. Az előítéletek hermeneutikai rehabilitásának lényege abban áll, hogy fontos szerepet tulajdonít az előítéleteknek a megértésben, elsősorban a megértés előzetességstruktúrájának alakításában, a másikkal szembeni elvárások megfogalmazásában. A hermeneutika alapvető – ismeretelméleti fogantatású – kérdése az előítéletekkel kapcsolatban így fogalmazható meg: hogyan lehet megkülönböztetni a megértést biztosító igaz előítéleteket a hamis előítéletektől. Nyilván ez csak előítéleteink játékba hozásával lehetséges a megértés folyamatában. „Valójában az a helyzet – írja Gadamer hogy saját előítéletünk csak akkor vesz részt igazán a játékban, ha ő maga is kockán forog. A másik személy igazságigényét egyáltalán csak akkor képes tapasztalni, ha kijátssza saját kártyáját, s csak így teszi lehetővé a másiknak, hogy ő is kijátssza a magáét" (GADAMER 1984, 194, 212).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

közelit is jobban belátjuk. Önmagunkra és a dologra is egy kettős és váltakozó nézőpontból – külső és belső, közeli és távoli – tekintünk rá, amelyek játékában feldereng a teljesség. Gadamer felfogásában a megértés, igazi lényege szerint, a *horizontok összeolvadása* (vö. GADAMER 1984, 217).

A megértésben mindig jelen van a *távolság* mozzanata, de nem „elidegenítő eltávolodásként", mivel a távoli egyszersmind közelivé is válik (vö. R1COEUR, 1995/b, 91). A megértés folytonos távolságteremtő és kapcsolatteremtő mozgásbanlevés a saját és az idegen között: a különbözőségek játékában zajló közösségképződés. A *közösség* hermeneutikai nézőpontból nem a „lelkek titokzatos communiója", hanem részesedés és részvétel a megértésben feltáruló közös értelemben (vö. GADAMER 1984, 208).

Ez a megközelítési mód igen ígéretes perspektívát nyit a nemzedéki probléma hermeneutikai értelmezéséhez, mivel elgondolhatóvá teszi a nemzedéki közösséget is mint részesedést a közös értelemben. Ugyanakkor nemzedéki vonatkozásban az az észrevétel is fontosnak tűnik, amit J. Habermas tesz a horizontok összeolvadásának gadameri tételével kapcsolatban. Szerinte a horizontösszeolvadás éppúgy végbemegy vertikális síkon mint horizontális síkon. Az első esetben a történelmi távolságot, míg a másik esetben a „nyelvgeográfiai" vagy „nyelvkulturális" távolságot győzzük le a megértésben (vö. HABERMAS 1994, 217).

A hermeneutikai tapasztalatra vonatkozó eddigi fejtegetések már számos burkolt célzást tartalmaztak a megértés körszerű struktúrájára, a *hermeneutikai kör*re. Aki például egy szöveg megértésére törekszik, előzetes ismereteket és bizonyos elvárásokat mozgósít vele kapcsolatban, tehát a szöveg „előzetes megértése után léphet csak be a szöveg jelentésének horizontjába" (PALMER 1987/b, 89).[69] A megértés körkörösségének gondolatával már

[69] Palmer ezzel kapcsolatban felveti azt a problémát, hogy nincs-e valamilyen ellentmondás abban, hogy egy szöveg megértésének feltétele éppen az, hogy már értsük azt, amiről a szöveg szól? Szerinte az a dialektikus folyamat, amelyben a szöveg részleges megértését használjuk fel arra, hogy továbbhaladhassunk az egésznek a megértéséhez „ahhoz hasonlít, amikor egy összerakós játék darabjait arra használjuk fel, hogy megtaláljuk, mi is hiányzik". Az előzetes megértés szükséges ahhoz, hogy a szöveggel való kommunikáció végbemehessen, de ez nem

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Schleiermacher is részletesen foglalkozott, de számára ez még csupán a megértés módszertani problémájaként merült fel. A rész és egész olyanszerű viszonyára vonatkozó szabályról van szó, mely szerint az egészt a részből, s részt az egészből kell megérteni. Más szóval az egész értelmének az anticipálása a részek megértése révén válik explicit megértéssé. A megértés így az egésztől a részek felé és a részektől az egész felé tartó állandó ide-oda mozgásként halad előre, amelynek során a megértett értelem egységét koncentrikus körökben bővíthetjük, s a mozgás megszűnik a befejezett megértésben[70] (vö. GADAMER 1984, 209). Dilthey szerint a szellemtudományi tudás minden területén körforgás van, a megértés körkörös mozgást ír le. Objektív megértés és szubjektív megélés kölcsönösen előfeltételezi egymást ebben a hermeneutikai körben. A szellemtudományos igazságok az élet megértéséhez vezetnek, másfelől azonban „a *megértés* szellemtudományos igazságok értékesítését *előfeltételezi*" (vö. DILTHEY 1974/b, 528). Hasonlóképpen, az egyedi megértése csak a benne lévő általános tudás következtében lehetséges, ennek az általános tudásnak pedig az egyedi megértésében van az előfeltétele.[71] Heideggernél a

marad változatlan, mivel a megértés további folyamata során alakul (vö. PALMER 1987/b, 89).

[70] „...ha valamely mű kezdetétől fokozatosan haladunk előre – írja Schleiermacher – akkor minden egyesnek és az egész ezekből szerveződő részeinek fokozatos megértése mindig csak provizórikus, s valamivel tökéletesebbé egy nagyobb rész áttekintése révén válik, de ez ismét bizonytalanná és homályossá lesz, amint átmegyünk egy másik részre, mert akkor újra az ismét alárendelt kezdettel találjuk szembe magunkat, úgy hogy minél inkább előrehaladunk, minden korábbi annál inkább tesz szert magyarázatra a későbbiek fényében, mígnem a mű végén valamennyi egyes egyszerre teljes világosságában, tiszta és határozott körvonalak között lép elénk" (SCHLEIERMACHER 48).

[71] A megértésben nyugvó „kettős relációt" Dilthey a következőképpen összegezi: „A megértés megélést előfeltételez, és az élmény csak azáltal lesz élettapasztalattá, hogy a megértés átvezet a megélés szűk és szubjektív voltából az egész és az általános régiójába. És továbbá, az egyes személyiség megértése ahhoz, hogy teljes legyen, megköveteli a rendszeres tudást, ahogyan másfelől a rendszeres tudás megint az egyes életegység eleven megragadásától függ. A szervetlen természet megismerése a tudományok olyan felépítésében megy végbe, melyben az alsó réteg mindenkor független attól melyet megalapoz: a szellemtudományokban a megértés folyamatától kezdve minden a *kölcsönös függőség* viszonya által meghatározott" (DILTHEY 1974/b, 530).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

„módszertani kör” a megértés, „ontológiai struktúra mozzanatává” válik, s a rész és egész körforgása itt nyeri el a tényleges értelmét. Heidegger felfogása szerint a megértésnek előzetesség-struktúrája van, ami magának a jelenvalólétnek az elő-struktúráját fejezi ki, vagyis az emberi létezésnek azt a sajátosságát, hogy előretekint, előrenyúlik, egy meghatározott értelemelvárással közelít ahhoz az értelemegészhez, amelyet az értelmező megértésben kibontakoztat a maga számára. Heidegger ezzel kapcsolatban óva int két hibázási lehetőségtől. Egyrészt a körbenforgást nem szabad circulus vitiosusként kezelnünk, mivel az a megértésben az „értelem struktúrájához” tartozik. Másrészt a helyes értelmezésnek óvakodnia kell az önkényes ötletektől és a gondolkodási szokások érvényesülésétől az előretekintésben, ehelyett arra kell törekednie, hogy a megértendő értelmet „magukból a dolgokból” bontakoztassa ki (vö. HEIDEGGER 1989, 295–296).

Erre az utóbbi gondolatra építi Gadamer is a hermeneutikai kör fogalmát. Gadamer szerint a megértés: történés, amelynek folyamatában valami értelem érvényesül. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a megértésben mindig „valamit”, vagyis „magát a dolgot” értjük meg és nem a vele kapcsolatos vélekedéseket. Ugyanakkor a megértés valóságos tapasztalat, mivel a megértő saját léte is mindig be van vonva a történésbe. A megértésben a dolog vonatkozásában mindig egy immanens értelemegységet előfeltételezünk, de egyszersmind transzcendens értelemelvárások irányítanak. A tényleges megértés az értelmező és az értelmezett mozgásának folytonos egymásbajátszása, ide-oda mozgás a kettő között, miközben a hermeneutikai szituáció horizontja is állandó elmozdulásban van. Ez azt jelenti, hogy a megértésben érvényesülő értelem – ez az a „közösség”, amely az értelmezőt és az értelmezettet összekapcsolja – állandó alakulásban van. A megértő részesedik az értelemből, miközben folytatja a meghatározását. A megértő mássá válik a megértett értelem által, de az értelem is mássá válik a megértés által. Ily módon a megértés nem reprodukáló, hanem *alkotó* viszonyulás. A megértés: értelemalkotás, az értelem keletkezési és önépítési folyamata. Az értelem a kultúra lényege. A megértés tehát legmélyebb értelme szerint kultúraalkotás, a kultúra keletkezési és önépítési folyamata.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A megértés ebben a megközelítésben a *játékkal* rokonítható, s így is kimutatható lényegi összefüggése a kultúrával. Erre az összefüggésre már J. Huizinga antropológiai játék-elemzése is rávilágít. Ő a játékot a kultúra alapjának tekinti, sőt azt állítja, „hogy a kultúra játékból keletkezik, hogy kezdetben játszák a kultúrát" (vö. HUIZINGA 13, 55). Kultúrának és játéknak ezt a közös lényegiségét méginkább megvilágítja az a gondolat, hogy „van a játékban valami *velejátszó*", ami túlnő a közvetlen létfenntartáson és értelmet ad az életnek, mivel minden játék *jelent* valamit (vö. HUIZINGA 9). (Az én kiemelésem – V.K.). A játék tehát az élet transzcendens dimenziója, amelyben az élet meghaladja önnön közvetlenségét a jelentés és az értelem irányába. A játékban az élet kultúrává (kultúraalkotóvá és -hordozóvá) lényegül át.

Gadamer a játék létmódját elemezve kifejti, hogy a játszást egyáltalán nem helyes egyfajta tevékenységként felfogni. A játék voltaképpeni szubjektumát nem annak a szubjektivitása képezi, aki egyéb tevékenységei mellett játszik is, hanem maga a játék. Ez pedig lényege szerint – s mint ilyen lényegazonosságot mutat a megértés folyamatával – „valami ide-oda mozgás", „amelynek nincs célja, ahol befejeződne, hanem állandó ismétlődésben újul meg". Ez annyira központi jelentőségű a játék lényegének meghatározásánál, hogy ehhez képest közömbös, hogy ki vagy mi végzi a mozgást. A cselekvő szubjektum mintegy beleépül és feloldódik, pontosabban ő maga is ott formálódik a folyamatban. Ebben az értelemben a játék „természeti folyamat", s mint ilyen, „tiszta megmutatkozás" (vö. GADAMER 1984, 89, 90). A megértés játékában még differenciálatlan egységben mutatkozik meg az ismeret és az érték, a tudás és az alkotás, a tudomány és a művészet. Mint ahogy bármiféle játékban szétválaszthatatlan egységet alkot az, amit csak később, csupán a játékos kedvétől megfosztott szellem képes szétválasztani: a természet és a kultúra.

Gadamer a megértés megvalósulásának három nagy területét írja le: a másik emberhez, a szövegekhez és a múlthoz való viszonyban történő megértést. A három látszólag különböző irányultságú viszony ugyanazokat a lényegi jellemzőket tartalmazza. Mindhárom esetben egyrészt a másiktól elválasztó távolságot, idegenséget kell leküzdeni, másrészt a másik igazságát kell en-

gedni megszólalni. Ez csak azáltal lehetséges, ha megfelelő hermeneutikai szituációba helyezkedve helyes kérdéshorizontra teszünk szert azokhoz a kérdésekhez, amelyek a másikkal szemben felmerülnek, és mozgósítani tudjuk vele kapcsolatban a meglévő tapasztalatainkat. Gadamer kritikailag elveti a másikhoz való megértő viszonyulás két szélsőséges esetét: a belehelyezkedés útján való azonosulást a másikkal, illetve a másikhoz való ún. objektivista, tárgyiasító viszonyulást. Az első esetben a megértő kilép a saját horizontjából, miközben a másik horizontjába helyezkedik bele, s ezzel feladja azt a külsődleges nézőpontot, distanciát, amelynek perspektívájában a másik valódi értelme feltárulhat. Miközben azonosul a másikkal, valójában önmagát vetíti bele a másikba. A második esetben a másik másságának objektív tárggyá tevésével a megértő mintegy kivonja magát a megértés szituációjából, a kívülálló, külső megfigyelő nézőpontját ölti magára, és a másikat a maga mércéinek veti alá, a maga horizontjába helyezi, ahelyett hogy a saját horizontjában hagyná érvényesülni. E két szélsőség egyike sem vezet tényleges megértéshez, mivel egyik esetben sem valósul meg a horizontok találkozása és összeolvadása.

Gadamer Heideggerrel kapcsolatban megjegyzi, hogy „a megértés körszerű struktúráját alapvetően a jelenvalólét időbeliségéből eredeztette" (GADAMER 1984, 191). Ezzel a megértés történetiségére utal, arra, hogy az emberi létezés időben megvalósuló történés, s a megértés maga is e történés dimenziója: időben zajló végtelen folyamat, mivel a kimeríthetetlennek bizonyuló hagyománnyal folytatott párbeszédben a megértésnek állandóan újabb és újabb forrásai keletkeznek. Ez a megértésnek még egy fontos aspektusára irányítja a figyelmet. A hatástörténeti tudat lényege éppen abban áll, hogy a megértésben keletkező új egyben *aktualizálás* is. A megértésben végbemenő minden aktualizálás a megértettek történeti lehetőségének tekintheti magát – írja Gadamer. Ez azt jelenti, hogy a megértés a hagyományt valódi történésbe vonja be, amelyben jelentése egyre tovább folytatja önmaga meghatározását. Ezért inadekvátnak tekinthető egy mű értelmének csupán a szerző gondolataira, vagy egy történeti esemény értelmének csupán a cselekvő szándékaira való redukálása. A megértés soha le

[Erdélyi Magyar Adatbank]

nem záruló, az értelemgazdagság kiteljesítése irányában folytonosan továbbhaladó folyamatának gondolatát Gadamer egy olyan ontológiai érvvel is megerősíti, amely a nemzedéki viszonyok hermeneutikai elemzése szempontjából is releváns: „Létünk történeti végességében rejlik annak tudata, hogy utánunk mások jönnek, és mindig másképp fognak érteni" (GADAMER 1984, 261).

A megértés kérdése a gadameri hermeneutikában is szerves összefüggésben áll az *értelmezés* problémájával. Gadamer az értelmezést a megértés végrehajtási formájának tekinti, s ezzel a schleiermacheri-diltheyi hagyománytól eltérően a megértésnek és értelmezésnek egy újfajta, szerves egységét alapozza meg. Kimutatja, hogy az értelmező nyelv és fogalmak nem külsődlegesen, járulékosan kapcsolódnak hozzá a megértéshez, hanem belső struktúramozzanatait alkotják, mivel a megértés mindig értelmezés, lévén az értelmezés a megértés explicit formája. Ugyanakkor, mivel a megértés a gadameri hermeneutika felfogása szerint nyelvi, és a nyelv közegében zajlik, az értelemezés mozzanata a fordítással is hasonlóképpen összekapcsolódik.

A gadameri hermeneutika egyik alaptétele a megértés, értelmezés és alkalmazás egységének gondolata. Szemben azokkal a korábbi felfogásokkal, amelyek az alkalmazást az értelmezést követő aktusként fogták fel, kész értelem alkalmazásaként, Gadamer hermeneutikájának kulcsmozzanata éppen abban rejlik, hogy a megértést egyben mindig *alkalmazás*nak is tekinti. Ebben van a mélyebb értelme annak a gondolatnak, hogy a megértés is történés, történelmi mozgás, amelyben éppen formálódik az értelem, s miközben a megértő részt vesz az alakításában, ő maga is alakul általa. A megértés csodája éppen abban rejlik, hogy nincs szükség kongenialitásra ahhoz, hogy a hagyományban felismerjük a valóban jelentőst és értelmest, mivel az éppen általunk és a részvételünknek köszönhetően formálódik jelentéssé és értelemmé (vö. GADAMER 1984, 220). Ez az értelem az erkölcsi tudáshoz hasonlatos, amelynek nem lehetünk előzetesen birtokában, hogy aztán majd alkalmazzuk, mivel az adott szituáció közvetlenségében formálódik, amelyben egyben alkalmazása is megtörténik. Az alkalmazás tehát nem utólagos és esetleges része a megértésnek, nem is valami előre adott általános értelemnek a partikuláris szituációra

[Erdélyi Magyar Adatbank]

való vonatkoztatása. A megértő nem tekinthet el önmagától és attól a hermeneutikai szituációtól, amelyben van, s csakis erre vonatkoztatva értheti meg a hagyományt, amelyhez ezáltal ő maga is hozzátartozik, és amelynek továbbélő hatásától nem szakíthatja el magát. A megértés hatás, ami éppen az alkalmazásban érvényesül.

Ezzel a gondolattal a hermeneutika új megvilágításba helyezi a kultúrák egymás iránti nyitottságának és egymásrahatásának kérdését is, ami a nemzedéki viszonyok vizsgálatában is különleges fontosságú. Eszerint az egymást követő és részben egymás mellé tevődő kultúrák egymásra hatása nem valamiféle külsőleges, empirikus hatásösszefüggésként írható le, hanem a hagyomány és újítás olyan folytonos egymásba játszásaként, amelyben mindenik kultúra a más kultúrákhoz való megértő viszonyulásában alakítja és erősíti a saját identitását, oly módon, hogy részt vesz a mások identitásának formálásában is.

Végül feltevődik a kérdés, hogy milyen és melyik az a közeg, amelyben a megértés végbemegy? A hermeneutikai koncepciók erre különböző, de egymással összefüggő válaszokat adnak. Beállítódásuktól függően a nyelv, a szöveg illetve a kommunikáció részesítődik előnyben a megértés közegeként.

Gadamer a *nyelv*nek tulajdonít kitüntetett szerepet. „A nyelv az az egyetemes közeg, amelyben maga a megértés történik” – írja Gadamer (GADAMER 1984, 272). A beszélgetőpartnerrel a nyelv közegében értjük meg egymást egy dologgal kapcsolatban; az értelmező a nyelv révén érti meg a dolgot, amelyet a szöveg mond neki; a hagyomány azért lehet számunkra kommunikációs partner, mivel lényege szerint maga is nyelv. A nyelv az az egyetemes közeg, amelyben a partnerek kölcsönös megértése és a dologról való egyetértése végbemegy. Minden dialógus egy közös nyelvet feltételez, illetve alakít ki. Ez egy olyan „közép”, amelyben a partnerek részesülnek: az értelem közege.

A közös nyelv mint közép a dialógusnak nem valamiféle puszta eszköze. A közös nyelv lényegében egy *közösség,* amely éppen a dialógusban jön létre. A párbeszédben végbemenő megértés sohasem pusztán a saját álláspontunk előadását és érvényesítését jelenti, hanem az átváltozásunkat is. Mélyen és átfogó mó-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

don érinti lényünk egészét, mivel egy közösség alkotójává és részesévé válunk általa. Minden megértéshez vezető párbeszéd egy új közösséget hoz létre. Ez egyszersmind azt is jelenti, hogy lényegi értelemben minden igazi közösség nyelvi természetű. Az emberi kultúra tényleges értelemformálói és értelemhordozói az olyan közösségek, amelyek nyelvileg építik fel és jelenítik meg a létüket, és nyelvként viszonyulnak egymáshoz. Hermeneutikai nézőpontból a nemzedékek is ilyen nyelvi közösségekként gondolhatók el.

Gadamer kihangsúlyozza, hogy a nyelv értése önmagában még nem valóságos megértés. A nyelvet úgy értjük, hogy benne élünk, mivel a nyelv maga élettevékenység, bármilyen lehetséges emberi létezésnek egyszerre előfeltétele és megvalósulási közege. R. Palmer megjegyzi, hogy már magában a nyelvben egy világértelmezés lelhető fel, s ez leginkább a fordításban tudatosul (vö. PALMER 1987/b, 92).

Tekintettel arra, hogy mindenféle megértés nyelvi, és a nyelv közegében zajlik, a nyelvi közösségek viszonya előtérbe állítja a *fordítás* hermeneutikai problémáját. Gadamer felfogása e téren is meghaladja az előző hermeneutikai koncepciókat, mivel a fordítást nem egy külsődleges, önálló műveletként kezeli, hanem lényege szerint értelmezésnek tekinti. Szerinte minden fordítás már eleve értelmezés, s mint értelmezés, a megértés végrehajtási formája. Ez azt jelenti, hogy a fordítás nem lehet egyszerű utánalkotás, vagy reprodukció. A fordítás aktusában tudatosul leginkább a nyelviség mint a megértés közege, mert a fordításban mesterségesen is meg kell teremteni a közös nyelvet. A fordítónak, aki mindig tudatában van az eredeti és a fordítás szükségszerű távolságának, ha magát a dolgot akarja megszólaltatni, olyan nyelvet kell találnia, amely nemcsak az övé, hanem az eredetinek is megfelel. A fordítás ily módon a közös nyelv alkotási folyamata is egyben, s az értelmezés a fordításban válik teljessé (vö. GADAMER 1984, 269–270).

Ebben a hermeneutikai megközelítésben nemcsak a fordítás sorolódik be az értelmezés fogalomkörébe, hanem e viszony fordítottja is elgondolhatóvá válik: minden értelmezés voltaképpen fordítás. Ebből kiindulva F. Paepcke megalkotja a „fordítói létezés” fogalmát, mint időbeni létezésünk velejáróját, amelynek értelmében a nyelv tulajdonképpeni létezése a dialogikusság, s a

[Erdélyi Magyar Adatbank]

hermeneutikai szituációban való létezés voltaképpen *tolmács-lét.* A megértés ebben az összefüggésben olyan „túlhatoló elsajátítás", amelynek során a másikat a másságában keresem fel, és nemcsak őt fordítom le a magam nyelvére, hanem magamat is le kell fordítanom a másik nyelvére, s ezzel egy olyan ingamozgás kezdődik el az önmegértés és a másik megértése között, amelynek minden lépése során a részesülés módozatában vett igazságra teszünk szert, amit mindig ismét meghaladunk. Paepcke felfogása szerint a fordításban történő részesülés igazi „methexisz", vagyis nem az értelemnek részekre való bontása, hanem a másikkal való megosztása oly módon, hogy közben mindegyikünk rendelkezik az egésszel[72] (vö. PAEPCKE 431–432).

A gadameri nyelvfelfogás eképp összegezhető: minden, ami megérthető, a nyelvben és a nyelv által válik hozzáférhetővé az értelmezés és a megértés számára. A nyelvi látás – világlátás. A nyelvben mutatkozik meg, hogy az embereknek világuk van, hogy az emberi létezés: univerzum. Nyelv és világ kettős vonatkozásban áll egymással. Nemcsak arról van szó, hogy az emberek világa mindig a nyelvben és a nyelv által megszólaló világ, hanem arról is, hogy a nyelv voltaképpeni létezése abban áll, hogy megmutatkozik benne a világ[73] (vö. GADAMER 1984, 308–309). Ez a világ egy létbeni elrendeződés, az emberi létezés értelmileg belátható és felfogható kiterjedése. „A megérthető lét – nyelv" – írja Gadamer. (GADAMER, 1984: 329.). Más szóval: a kultúra – nyelv.

A mai hermeneutika egy másik kiemelkedő képviselője, P. Ricoeur szerint az emberi tapasztalat univerzalisztikus kifejezhetősége és a mindenkori emberi létezés hozzátartozása a hagyományhoz a *szövegek,* a *művek* közvetítésével valósul meg (vö. RICOEUR 1995/b, 92). Ricoeurt kettős törekvés vezérli. Egyrészt a hermeneutikának Gadamernél a nyelvben megalapozott – s a ké-

[72] A fordításban megmutatkozó távolság mindig időbeli. A fordítás hermeneutikai elméletének egy másik szakértője, G. Steiner kimutatja, hogy idő és nyelv mennyire szorosan összetartoznak és együtt haladnak előre úgy, hogy az éppen realizált értelem sohasem lesz a végső értelem, mivel a továbbhaladó megértésnek újabb horizontját nyitja meg. A repülő nyíl – írja Steiner – sohasem található egy meghatározott helyen (vö. STEINER 41).

[73] „Az értelmezés az, ami élővé teszi a nyelvet..." – írja a fordítás hermeneutikai problémája kapcsán G. Steiner (STEINER 52).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

sőbbiekben sokak által bírált – egyetemességi törekvését igyekszik meghaladni, másrészt megkísérli megvalósítani a strukturalista és szellemtörténeti hagyomány összebékítését. Erre a szövegek értelmezésével és megértésével kapcsolatos hermeneutikai hagyományhoz való visszatérésben kínálkozik lehetőség, természetesen úgy, hogy beépíti a heideggeri és gadameri hermeneutika alapvető tételeit és tanulságait a szövegek hermeneutikájába. Ez leginkább abban mutatkozik meg, hogy Ricoeurnél a szöveg már nem a megértés tárgya, hanem a megértés *közege,* akárcsak a nyelv Gadamernél.

Hogyan fogja fel Ricoeur a *szöveg* fogalmát? Valamely esemény nemcsak egyszerűen egy előfordulás, hanem egy *történet* narratív alkotóeleme is. Egyáltalán csak azáltal tekinthető eseménynek, hogy hozzájárul egy történet kiteljesítéséhez. Az események az elbeszélésben szerveződnek történetté, vagyis olyan értelmes egységgé, amely körülményeket, célokat, eszközöket, következményeket, stb. foglal magában. A megszólaltatás értelmet kölcsönöz a történetnek, mivel elmesélve, magyarázva, értelmezve, a történet önmagában is az értelmesség megnyilvánulásának bizonyul (vö. RICOEUR 1995/a, 12). Az elbeszélt, megszólaltatott történet: szöveg. A szöveg lényegét Ricoeur két vonatkozásban próbálja megragadni. Egyrészt a szöveg *paradigma*, amely egy leülepedett elbeszélési gyakorlat rögzítője és kifejezője. Ily módon minden szöveg egy hagyomány konstitutív és szabályozó tényezője, amelyben az elbeszélési séma történetileg rögzítődik, s amelyben az újítás csakis e sémától való eltérésként jelentkezhet. E hangsúlyozottan strukturalista megközelítés szerint nem lehetséges egy olyan paradigmatikus űr, amelyben az új minden előzmény nélkül, vagy ne a meglévő és rögzült hagyomány ellenében jelenne meg (vö. RICOEUR 1995/a, 14). Másrészt a szöveg – a szellemtudományi megközelítés értelmében – *diskurzus,* vagyis olyan „nyelvi esemény", amely élő kapcsolatban áll az idővel és a történelemmel. Addig, amíg önmagában véve a nyelv virtuális jellegű és időnkívüli, a diskurzus mindig időben, a mindenkori jelenben megvalósuló esemény, amelynek elbeszélője van és amelyben egy világ tárul fel (vö. RICOEUR 1995/b, 95–96). A szöveg e kettős

[Erdélyi Magyar Adatbank]

szemlélete meghatározza azt az alapvető módot, ahogyan a szöveg és az emberi tapasztalat viszonyát Ricoeur elgondolja.

Ricoeurnél a hermeneutikai tapasztalat gadameri nyelvi közvetlenségével szemben a távolság, az *eltávolítás* gondolata kerül előtérbe. Ricoeur felfogása szerint a szöveg sokkal több az emberek közötti kommunikációnak egy partikuláris eseténél. A szöveg a kommunikációban megvalósuló eltávolítás paradigmája, amelyben az emberi tapasztalat történetiségének egy alapvető vonása mutatkozik meg: az, hogy a távolságban és a távolság révén megvalósuló kommunikáció. Az elbeszélés távolságot teremt önmaga és az átélt tapasztalat között. Az élet és a történet között távolság található, még ha olykor az csekélynek tűnik is. Az életet élik, a történetet pedig elbeszélik (vö. RICOEUR 1995/a, 13; 1995/b, 94). A szöveg mint diskurzus az előzetesen megélt tapasztalatot beemeli a nyelvbe, és megszólaltatja. Ily módon egy világ részévé változtatja, és értelmet tulajdonít neki (vö. RICOEUR 1995/a, 30). Ez a világ viszont a szöveg világa. Ricoeur felfogása szerint a szöveg világteremtő, saját világa van, amely különbözik a mindennapi nyelv világától. A szöveg világában a valóság önmagától eltávolítódik azáltal, hogy az elbeszélés fiktív elemeket vezet be a valóság észlelésébe. Az elbeszélés a tapasztalat konfúz elemeit elrendezi és megformálja, behelyezi azokba az értelmességsémákba, amelyekben egy nagyobb értelemösszefüggés részeivé válnak. A fikció az alkotó képzelet működése, teremtés, a formák megalkotása, amelyben értelmet nyer a valóság. Ily módon a fikció világa nem más, mint a szöveg világa. A szöveg mint világ sajátos kollízióban áll a valósággal: játékosan átformálva újrateremti azt. A valóság a megvalósulás pillanatában múlttá válik, és az elmúlt valóság csak közvetve, a diskurzusban ragadható meg, ahol elkerülhetetlenül összekapcsolódik a fikcióval. A szövegekben megjelenítődő múlt részben mindig a képzelet alkotása, s ebben a vonatkozásban a történelem lényegében értelmezés (vö. RICOEUR 1995/a, 15–16; 1995/b, 106).

Az emberi tapasztalat idődimenziója a szöveg erőterében folytonosan átformálódik a múltbeli vonatkozások és a fikció bonyolult játékaként. A szöveg, akárcsak a cselekvés, folytonosan átalakítja a valóságot. Nemcsak a valóság hat a szövegre, azáltal, hogy

[Erdélyi Magyar Adatbank]

referenciális tartalmát alkotja annak, hanem a szöveg is alakítólag hat a valóságra. Az emberi valóság sohasem önmagában, hanem mindig a szövegekkel kölcsönhatásban alakul. Sokszor maguk a szövegek válnak tényleges valóságépítőkké. A szöveg világában valami csak annyiban valóságos, amennyiben egyszersmind fiktív is. Ebben a megközelítésben a kultúrában fellépő nemzedékek nem annyira valós életegységekként, mint az általuk megalkotott és róluk szóló szövegek formájában találkoznak össze egymással, s e szövegek tükrében mindenik nemzedék az egymásbajátszó valóság és fikció sajátos alkotásaként jelenik meg.

E felfogás alapján Ricoeur úgy véli, hogy nincs önmagában való megértés. Bármilyen megértés csak jelek általi közvetítés útján történhet, azaz a szöveg közegében valósulhat meg. Ami megérthető értelem, a szövegben és a szöveg által jelenik meg. Mindaz, ami nem szövegeződik meg (szövegen kívüli, vagy szövegalatti marad) nem képez megérthető értelmet. Önmagunk megértése is csak a szöveg jelenlétében valósulhat meg. Saját énünk éppúgy a szöveg alkotása mint a rajtunk kívüli valóság. A valóságnak a szövegben végbemenő metamorfózisával együtt jár saját megértő énünk metamorfózisa is. A szöveg nézőpontjából tekintve, a szövegen kívüli én a szöveg világában éppúgy feloldódik mint a lét, s megszűnik mindenféle szubjektum–objektum episztemológiai dichotómia.

Amennyiben a szöveg a megértés közege, az eltávolítás a megértés feltételét alkotja. A szöveg közvetítésével való eltávolítás egyszersmind *közelítés* is, értelmi közelségbe hozás. A közelítés azonban Ricoeur szerint teljességgel összeegyeztethetetlen a kortársi belehelyezkedéssel és a kongenialitással. Lényegében a távolság általi és a távolság útján való megértés (vö. RICOEUR, 1995/b, 107).

Bármely szöveg nyitott a megértés irányában. A megértés Ricoeur felfogásában is az értelmezés útján, a szöveg jeleinek, szimbólumainak felfejtésével történik. Az értelmezés kettős műveletet foglal magában. Egyrészt a szövegnek mint (volt) diskurzusnak az újrafelvételét, újbóli megszólaltatását jelenti, ami önmagában is a szöveg nyitottságára vall. Bármely régebbi szöveg diskurzussá alakítása egyben értelmezése is. Másrészt a szöveghez

[Erdélyi Magyar Adatbank]

(diskurzushoz) az értelmezésben egy új diskurzus társítódik, amelyben az értelmező számára a szöveg értelme szólal meg. Úgyszintén, az értelmezés kettős irányultságú is. Egyszerre irányul a szöveg és az értelmező közötti kulturális távolság leküzdésére, valamint az idegen sajáttá tételére, az eltávolító-közelítés által, amelynek során a szöveg eredeti intencióját közel engedjük magunkhoz, felfedve azt az irányt, amit a szöveg megnyit a gondolkodásunk számára (vö. RICOEUR 1995/c, 125–128). Ebben az értelmező viszonyulásban körvonalazódnak a nemzedéki konfliktusok hermeneutikai meghaladhatóságának lehetőségei is.

A nemzedéki viszonyok hermeneutikai megközelítése irányában szintén fontos nyitást jelent J. Habermas *kommunikatív cselekvéselmélete,* amely az emberi kommunikációt és cselekvést tekinti a megértés közegének. Habermas kommunikatív cselekvéselmélete egyenlő mértékben támaszkodik A. Schütz fenomenológiai szociológiájának életvilág-elméletére, M. Weber racionalitáskoncepciójára, L. Wittgenstein nyelvjátékelméletére, valamint a beszédaktuselméletre, és mindezeket összefüggésbe hozza a hermeneutikai megértésfelfogással. Habermas, bár határt igyekszik szabni a hermeneutika univerzalitás igényének, eredményeit feltétlenül alkalmazhatónak véli az emberi interszubjektivitás területén, a konszenzusképzési gyakorlatban. Felfogása szerint a hermeneutikus megértés az interszubjektivitásban bekövetkező töréseknél lép fel, s arra szolgál, hogy ellensúlyozza az interszubjektivitás töredezettségét (vö. HABERMAS 1994, 215).

Habermas úgy véli, hogy a kommunikációs sémák, a közlési gyakorlat szabályai a mélyben szüntelen átalakulási folyamatban vannak. Ezek átalakítása vagy továbbfejlesztése csak olyankor válik olyan feladattá, amellyel a hermeneutikus megértésnek meg kell birkóznia, amikor a hagyományok megszakadnak, vagy idegen kultúrák találkoznak. A kommunikáció két irányban – a kultúra vertikális, illetve horizontális síkjában – is megszakadhat: a saját hagyomány vertikalitásában, illetve a csoportok és kultúrák hagyományai közötti közvetítés horizontális síkjában. Ilyenkor megszakad a kölcsönös megértés interszubjektivitása, s ezzel megszűnik a kényszermentes egyetértés és az erőszakmenetes elismerés lehetősége is a csoportok és a kultúrák között. Csak a herme-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

neutikus megértés állíthatja helyre a konszenzusnak azt a formáját, amelytől a kommunikatív cselekvés újrafelvétele függ (vö. HABERMAS 1994, 234, 237). A gyorsan és erőteljesen lezajló nemzedékváltások is ilyen töréseket okozhatnak a kultúrában, ezért a nemzedékek közötti viszonyok alakulásában fontos szerepe van a hermeneutikus megértésnek.

Habermas a kommunikatív viszonyok leírásában különbséget tesz a *diszkurzus* és a tulajdonképpeni *kommunikatív cselekvés* között. A kommunikatív cselekvés a kommunikációnak beszédaktusok formájában megvalósuló folyamata, szimbolikusan közvetített interakció, amely zökkenőmentesen működik mindaddig, amíg a partnerek a kommunikáció normáinak és egymás kommunikatív megnyilvánulásainak érvényességét kölcsönösen elismerik (vö. HABERMAS 1983/a, 154). Diszkurzusra – azaz érvelő beszédre – akkor kerül sor, amikor a kommunikatív interakció megszakad, mivel a vélemények és normák érvényessége problematikussá válik. A diszkurzus elemzéseket, magyarázatokat, értelmezéseket foglal magába, amelyek során a résztvevők tisztázzák a racionálisan motivált egyetértés szabályait, feltételeit, lehetőségkörét, megalkotják az új érvényesség-kritériumokat, amelyek alapján újból beindulhat a kommunikáció[74] (vö. HABERMAS 1983/b, 202–203).

A kommunikatív cselekvést a nyelvi kommunikáció és az ezzel összefüggő kulturális hagyomány határolja be. Habermas felfogásában e kettő együtt a kultúrának a természetből kiemelkedő és a természettől elkülönülő öntörvényű realitását képezi. Habermas a természet és kultúra különválasztását azért is fontosnak tekinti, mert szerinte összekeverésük a nyelv és a világ fogalmainak az összemosásához vezet. Gadamer nyelvfelfogásától eltérően, Habermas különbséget tesz a nyelv mint kommunikációs közeg és aközött, *amiről* a nyelvi kommunikációban kölcsönös megértés

[74] Fontos megjegyezni hogy bár Ricoeur és Habermas egyaránt használja a diszkurzus (diskurzus) kifejezést különböző értelmet tulajdonítanak neki. Ricoeur diskurzuson a nyelvi megjelenítés eseményét, a nyelvi történést érti, míg Habermasnál a diszkurzus a kommunikáció egyfajta metaszintjeként, metafunkciójaként értelmeződik, amelynek során magának a kommunikációnak a körülményei tisztázódnak.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

érhető el. Habermas szerint a kulturális hagyomány és az időben alakuló kultúra fogalma csak annyiban alkotható meg, amennyiben tudatosul, hogy a valósággal kapcsolatos vélemények, értelmezések és értékek változnak (vö. HABERMAS é.n., 23–24).

Habermas kommunikatív cselekvéselmélete az újkori európai racionalitás egyik alapvető hitére támaszkodik: ember és ember megértheti egymást. Az ember közmegegyezésre és racionális együttműködésre képes. Ez a racionalitás nem valamiféle előregyártott és időnkívüli sémák alkalmazását jelenti, hanem olyan modellek érvényesítését, amelyek a kölcsönös megértési és egyetértési folyamatban formálódnak, és az emberi együttműködés körülményeivel egyetemben folytonosan alakulnak. Habermas racionalitás-koncepciója egy nagyszabású hipotézisbe illeszkedik: a modern európai civilizációban megvalósuló racionalizáció nem azonosítható a hatékony és sikerorientált cselekvés célracionalitásával. Az újkori civilizációnak egy másik, hasonlóképpen nagy horderejű vívmányát a társadalmi megegyezésre orientált kommunikáció, az életvilág „alkotmánya" alkotja. Ez a kommunikatív racionalitás hordozza azt, ami a modernitás nézőpontjából az emberi kultúra lényege: a humanitást. Mert a humanitás természete abban áll, hogy a másokkal való egyetértésre törekszik, s „egzisztenciája" a *tudatok közösségének* létrehozásában rejlik.

***

Befejezésül fontosnak mutatkozik néhány összegező jellegű következtetés levonása.

1) Az oldalak hosszú során végigvitt fejtegetések ellenére még mindig feltehető a kérdés: van-e a filozófiai hermeneutikának valamiféle kultúrakoncepciója? Hiszen a hermeneutikai szakirodalomban ritkán esik szó explicite a kultúráról. Ugyanis a hermeneutika nem kívülről írja le a kultúra jelenségeit, hanem belülről, a kultúrán belül zajló folyamatok mélyéből igyekszik megérteni és kifejteni a kultúra lényegét. Mert mi a kultúra hermeneutikai vonatkozásban? A megértés művészete és tudománya, amely nemcsak tisztán értelmi síkon zajlik, hanem az emberi létezés egészét átfogó és viszonyrendszerét átható folyamatként.

2) Ez a megközelítés a kultúra spekulatív (kultúrfilozófiai) és tárgyiasító (szociológiai-antropológiai) szemléletével szemben egy

[Erdélyi Magyar Adatbank]

újfajta/másfajta szemléletet bontakoztat ki. Ebben a kultúraszemléletben a hangsúly a szubjektum–objektum dichotómiában elgondolt viszony pólusairól a folyamatra tevődik át, s e pólusok maguk is beépülnek a megértési folyamatba, és vele együtt alakulnak. E szemléleti megközelítésben nemcsak a kultúra értelmezhető igen hatékonyan az időbeliség és a történetiség vonatkoztatási rendszerében, hanem az idő, a változás, a történés tényezői is hasonló hatékonysággal építhetők be a kultúra folyamatába.

3) Ez az új szemlélet egy másfajta magatartás, beállítódás hordozója és kifejezője is a kultúrával szemben. Ez az új beállítódás a kultúrát az emberi életbe sokkal fokozottabban integráltnak tekinti, az emberi létezés immanens létmódjának, a hagyományos kultúrakoncepcióktól eltérően, amelyek inkább transzcendens vonatkozásba állították a kultúrát az élettel, mint külsődleges járulékokként hozzárendelt értékek és normák hordozóját.

4) Ebben a hermeneutikai kultúraszemléletben meghaladhatóvá válik a kultúrán belüli viszonyok leegyszerűsítő és többnyire a konfliktus vagy a rivalitás terminusaiban történő tárgyalása. Ehelyett adekvát nyelvezetet kínál a megértés, egyetértés és együttműködés feltételeinek és folyamatainak az elgondolásához, amelyek az emberi kultúra lényegét alkotják a humanitás legigazibb értelmében. Ezért a nemzedéki viszonyok filozófiai problematikájának kifejtésére is ez a szemlélet és nyelvezet bizonyul a leginkább alkalmasnak, a hagyományos megközelítéseknél mindenképpen korszerűbbnek.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

3. Idő és kultúra

A nemzedék fogalma és a nemzedéki viszonyok természete a kultúrában az emberi létezésnek egy olyan aspektusát fejezi ki, amely hangsúlyozottan az idő vonatkozásában áll. Ezért nem is lehet érdemben meghatározni másképp, mint az idő fogalmából kiindulva.

Az idő fogalma az európai kultúrában korántsem egységes és egyértelmű fogalom. Helyesebb azt mondani, hogy különböző időfogalmak és időkoncepciók léteznek.

Az idő európai felfogásában bekövetkező első jelentős differenciálódást már Szent Ágoston híres kérdésfelvetése jelzi. „Tehát mi az idő? Ha senki nem kérdezi tőlem, akkor tudom. Ha azonban kérdezőnek kell megmagyaráznom, akkor nem tudom" (AUGUSTINUS 358–359). Ez a kérdésfelvetés az idő kétarcúságára és titokzatosságára irányítja rá a figyelmet.

Az európai kultúrában az emberi létezés *időbelisége* és az idő *megtapasztalása* együtt jár. Mindannyian rendelkezünk az időnek valamilyen „tudásával", vagyis időtapasztalattal. Ez a tapasztalat az időhöz való kettős viszonyulás hordozója. Egyrészt egy *külsődleges* viszonyulásé, mint az idő megfigyeléséhez és méréséhez kapcsolódó műveletek sora. Másrészt számunkra ennél sokkal több is lehet, olyasmi, ami közvetlenül érint: az idő *belső, lelki* átélése. Ezért az idő az európai ember számára egyszerre jelent értelmileg megragadható fogalmat és lelkileg átélhető élményt. Az időélményben az időnek egy olyan közvetlen, intuitív „tudása" mutatkozik meg, amely fogalmilag nem fejezhető ki.

Ágoston gondolata egyértelműen jelzi az európai ember életében fellépő különbséget a külső objektív és a belső szubjektív idő, az idő fogalma és az idő élménye, az idő értelmi megragadása és lelki átélése között. Az idő mindkét esetben természeti adottság az ember számára: a teremtés objektív adottsága, illetve az emberi természet adottsága (vö. ELIAS 1990, 18). Ezzel a kettősséggel mindannyiszor számolnunk kell, valahányszor az időre vonatkoztatjuk valamely probléma tárgyalását. E kettősség megjelölésére Ricoeur a „világ ideje" (temps du monde) és a „lélek ideje" (temps du l'âme) kifejezéseket használja (vö. RICOEUR 1985, 19).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

3.1. A világ ideje

Az időnek az emberi létezés külsődleges dimenziójaként, a világhoz tartozóként való elgondolása az európai kultúrában Arisztotelész időkoncepciójában gyökerezik. Arisztotelész a mozgás, a nagyság és az idő szerves kapcsolatából vezeti le az idő lényegi jellemzőit. Az idő a mozgás mértéke, s így a mozgás jellemzői az idő jellemzőiként is elgondolhatók. Ilyen a *folytonosság*, ami egy nagyságnak a végtelen oszthatóságaként gondolható el. Az idő bármely szakasza *pillanatok*ra osztható. Az idő folytonossága a pillanatok *egymásutániság*aként fogható fel, ahol mindenik pillanat követi az előtte levőt és megelőzi az utána következőt. Ebben az értelemben az időbeli „előtt" és „után" analóg a mozgásban, illetve nagyságban bennefoglaltatott előttel és utánnal, s így összefüggésben áll a szám és a megszámlálhatóság fogalmaival is.[1] Az időbeli egymásutániság nem más mint az előtt és után rendje, amely nem egy sajátos időbeli viszony, hanem a világ objektív rendjének egyik velejárója. Mint ilyen elsődleges bármely lelki időélményhez képest (vö. RICOEUR 1985, 24). Annak alapján, hogy egy A esemény megelőz egy B eseményt, és egy B esemény követ egy A eseményt, még nem állíthatjuk azt, hogy A esemény elmúlt, illetve B esemény a jövőben be fog következni. Az előtt és után értelmében még nem foglaltatik benne a múlt és a jövő értelme. Az előbbi a „világidő", vagy „mozgásidő", az utóbbi a „lélekidő" velejárója. Ebben a kontextusban a jelen sem egyéb, mint éppen az a pillanat, amely átmenetet képez az előtt és az után között.

Itt egy olyan időfogalom körvonalazódik, amely a világ rendjéből vezeti le az idő lényegét, s még nem kapnak helyet benne az emberi létezés időstruktúrájának sajátosságai. Ez az idő meg-

[1] Arisztotelész így vezeti be az idő és a mozgás viszonyát: Amikor a jelen pillanatot egyetlenként észleljük és nem egy mozgásban levő előttként vagy utánként, vagy olyan dologként, amelynek előttje és utánja van, nem keltődik olyan benyomásunk, hogy idő keletkezett, mivel mozgás sem keletkezett. Olyankor amikor előttet és utánt is észlelünk, azt mondjuk, hogy idő jött létre. Valójában az idő a mozgás mértéke az előtt és az után értelmében (vö. ARISTOTEL 219a, 219b).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

számlálhatatlan pillanatok sokasága, amelyek egymás előtt vagy után léteznek, de nem a múltban, a jelenben vagy a jövőben. Ennek az időkoncepciónak az alapvető elégtelensége abban áll, hogy képtelen fogalmilag megragadni az idő folyamatjellegét. Ehelyett „filmszerűen", pillanatok egymásutániságaként gondolja el azt, akárcsak a vonalat alkotó pontok végtelen sorát, amelyek egymással egyenrangúak és rendezett sorozatot alkotnak. Az idő szerkezete eszerint az elgondolás szerint az *egymásutániság linearitására* épül.

3.1.1.A fizikai idő

Az arisztotelészi időkoncepcióból fejlődik ki az időnek a térszerűsített és mennyiségi képzetét hordozó fogalma, a *természettudományos időfogalom.* Kialakításában fontos szerepet játszott a newtoni klasszikus fizika, amely az időt a lét alapstruktúrájaként, mint állandóan és mindenhol azonos sebességgel folyó kontinuumot határozta meg. A *fizikai idő* homogén szerkezetű „abszolút idő", amelyet az egyformaság és a végtelenség tulajdonságai jellemeznek (vö. KARÁCSONY 135). Ez az időszemlélet a természettudományos vizsgálódás absztrakciós igényeihez igazodik, s csupán mennyiségi mutatókkal jellemzi az időt. Az időt úgy gondolja el, hogy közben elvonatkoztat attól, ami kitölti. Ugyanakkor ez az időszemlélet nem teszi lehetővé a jelennek, mint időbeni kiterjedésnek a behatárolását. Bármennyire kis időszakaszt is tekintenénk a jelennek, az a további kutatások folyamán még kisebb szakaszokra lenne osztható, s így szükségképpen ponttá zsugorodna. Következésképpen lehetetlen lenne megragadni és rögzíteni azt, *ami* „van", vagyis a létezés tartalmát. Ezért ez az időszemlélet módszertanilag nem alkalmas a jelenben zajló történések vizsgálatára. A klasszikus fizika az egyetemes létezés absztrakt dimenziójaként kezeli az időt, s mint ilyent az emberi létezéssel csupán *külsődleges* vonatkozásba állítja. Semmit sem mond arról, hogy hogyan működik az idő az emberi létezésben, sem arról, hogy hogyan léteznek az emberi jelenségek az időben.

Az abszolút idő fogalmának meghaladása irányában a fizikán belül döntő szemléletváltást a relativitáselmélet hozott, amely szerint nincs minden rendszerre érvényes egységes időmérték. Az

[Erdélyi Magyar Adatbank]

idő minden rendszerben a megfigyelők *saját* órája szerint telik. Ennek alapján az a hipotézis is problematikussá vált, hogy létezike az univerzumban egy egyértelmű, mindig állandó időirány? A relativitáselmélet időszemlélete egy olyan rugalmas fizikai időmodellt kínál, amely sok analóg vonást tartalmaz az emberi létezés időiségének filozófiai elgondolásaival.

A természettudományos időfogalom az idő *külsődleges tapasztalatán* alapul. Ennek lényege az időhöz való eltárgyiasító-megismerő viszonyulás, amely az idővel kapcsolatos jelenségek megfigyelésével és az idő mérésével kapcsolatos mindennapi és tudományos tevékenységekben valósul meg. Ezt az időtapasztalatot filozófiailag a legmélyrehatóbban Heidegger írja le. Szerinte az idővel tapasztalatilag mindenekelőtt a változó létezőkben találkozunk, mivel mindenféle változás időben történik. Bár úgy fogalmazunk, hogy az események idő*ben* játszódnak le, mégis a jelenkori tudomány – elsősorban a relativitáselmélet – azt bizonyítja, hogy az idő önmagában semmi. Csupán a benne lezajló események következtében áll fenn. Az idő meghatározása a fizikus számára *mérés* jellegű; az *óra* az idő mérésére szolgáló fizikai rendszer, amelynek segítségével a fizikai időről szerezhetünk tapasztalatot. Az órával mért idő teljességgel egynemű, homogén. Egy most-pont tetszőlegesen rögzíthető benne úgy, hogy két különböző időpontból az egyik mindig korábbi és a másik későbbi; a most-pont egy korábbi későbbije, s egy későbbi korábbija. Az idő tehát *lefutás,* amelynek stádiumai a korábban és a későbben viszonyában állnak egymással.[2] Minden korábbi és későbbi egy mostból határozható meg, amely azonban teszőleges, nem kitüntetett.[3] Az

[2] Ezen azt értjük, hogy a történések „előbukkannak, megvannak, és egy jelenen keresztülfutván megtörténnek". Ez a jelenidő „lefutási folyamatként explikálódik, amely állandóan a moston keresztül pereg", olyan egymásutániság, amelynek egyetlen és megfordíthatatlan iránya van (vö. HEIDEGGER 1992, 46).

[3] Ezáltal az idő teljesen matematizálódik, az x, y, z térkoordináták mellett t koordinátává válik. Heidegger úgy véli, hogy az időnek ez az *időietlen* szemlélete mégis megőriz valamit az idő igazi lényegéből éppen megfordíthatatlansága kapcsán. Ez az időnek az egyetlen vonása, amelyben a matematizálásnak még ellenállhat, ugyanis a számsorban megjelenítődő „előbbi" és „utóbbi" nem az időbeliség módjai, nem feltétlenül azonosak a „későbbivel" és a korábbival" (vö. HEIDEGGER 1992, 47–48).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

óra nem a jelenben folyó idő mennyijét adja meg, hanem a mindenkori mostot rögzíti (vö. HEIDEGGER 1992, 29–32). Erre a mostra rákérdezve lehet továbbjutni a fizikai időtől az idő mélyebb, lényegibb megértéséhez.

Az idő fizikai szemlélete tehát két alapvető tulajdonsággal ruházza fel az időt: a *visszavonhatatlanság* és az *egyneműség,* a most-pontokra való egyneműsítettség tulajdonságával. Ebből az időszemléletből az időbeliség egyszerű sémája olvasható ki: a voltaképpeni idő a jelen, a most, amely egyúttal a múlt – a többé-már-nem-jelen – és a jövő – a még-nem-jelen – számára is az egyetlen mérce.

Heidegger számára a természeti idő fogalma azért fontos, mert a mindennapi időszemléletbe is beépül és személytelenné, eltárgyisítottá változtatja azt. A mindennapi időszemlélet is a mindenkori jelennek, a mostnak a tapasztalatán alapul. Ennek alapján beszélünk arról a mindennapi nyelvben, hogy a történések az *időben* vannak. Ez az időszemlélet azáltal, hogy minden időt a jelenbe tömörít, voltaképpen „kiűzi önmagából" az időt. Ezért Heidegger a fizikai idő fogalmán alapuló időértelmezéseket az emberi létezés vonatkozásában nem tekinti autentikus időértelmezéseknek.

3.2.1. A szociális idő

Az emberi létezés és az idő viszonyának egy további vetülete is felmerül: a *kollektív* emberi létezés viszonya az időhöz. Ez a probléma a *szociális idő* problémája.

A természettudományok differenciálódásával a természettudományos időfogalom fokozatosan kiterjedt a biológiai majd társadalmi jelenségek időbeliségének a vizsgálatára is. A szerves élet mozgásai és funkciói külső és belső tényezők hatására végbemenő ritmikus változásokat mutatnak. A *biológiai idő* fogalma az élőlények „belső óráira" utal, amelyekkel az élőlények a külső természet időbeli eseményeihez igazodnak. Az emberi életnek is megvan a maga belső biológiai ritmusa, amely az aktivitás–nyugalom, ébrenlét–alvás, fiatalság–öregség, születés–halál stb. ritmikájában nyilvánul meg, akárcsak a más élőlényeknél. Ebben a vonatkozásban a biológiai idő fogalmával összefüggésbe hozható a nemzedékek váltakozása is.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Az idő az ember számára nemcsak természeti adottság, hanem szociális-kulturális intézmény – *időintézmény* – is. Az emberi egyén nem saját erejéből alkotja meg az idő fogalmát, hanem egy olyan társadalmi környezetben nő fel, ahol az idő fogalma (mint értelmi eszköz) és társadalmi intézménye (az egyén számára külső társadalmi kényszerként) meggyökerezett, és mindkettőt tanulás útján elsajátíthatja. Ebben a tanulási folyamatban zajlik le a külső szociális kényszer átalakulása az egyén egész életét átfogó belső mintává, egyéni időtudattá, szociális habitussá, amelyet aztán saját emberi természetünk velejárójának tekintünk (vö. ELIAS 1990, 24–25). Ehhez hozzáadódik még az időnek egy nagyon lényeges szocio-kulturális vonatkozása: az idő *szimbólumjellege*. Az óra által mutatott idő egy egészen széles kapcsolatszövedék szimbólumaként jelenik meg az életünkben, mivel egyéni, szociális és természeti lefolyások kapcsolódnak össze benne. Az idő is az elsajátított szimbólumok közé tartozik, amelyek segítségével az emberi érintkezés és kommunikáció megvalósul (vö. ELIAS 1990, 28–32).

A szociológia és az antropológia tekintettel van mindezekre a jellemzőkre akkor, amikor megalkotja a szociális idő fogalmát. A *szociális idő* szociológiai és antropológiai fogalma is a fizikai idő modelljére épül rá.[4] Ugyanakkor a szociális struktúrák reális folyamataiban lezajló objektív időkonstitúciót a szociális idő fogalmának megalkotásához szükségessé vált különválasztani a filozófiailag elemzett szubjektív időkonstitúciótól. A szociológusok a szociális idő fogalmát értelemszerűen az időiség egyéni megnyilvánulásaira vonatkoztatva, azoktól elhatárolva definiálják. Ebben a vonatkozásban hangsúlyozzák a szociális idő kollektív jellegét valamint azt, hogy az – akárcsak a fizikai idő – az egyéni tudaton „kívül" helyezkedik el, és külső kényszert gyakorol az egyénre, így a szociális idő is az emberi létezés időiségének egy külsődleges

[4] Az idő problémája csak az utóbbi évtizedekben kezdte foglalkoztatni a szociológusokat, miután rájöttek arra, hogy a szociokulturális idő megfelelő fogalmára van szükségük ahhoz, hogy a szociális változások bonyolult időbeliségét adekvátan értelmezhessék. Még a hetvenes-nyolcvanas években is többen úgy vélekedték a szociológusok közül, hogy az idő a társadalomelmélet- és kutatás legelhanyagoltabb dimenziója, a szociológiában használt időfogalom teljes mértékben „tudományelőtti", s a szociológusok mellékesnek, távolinak, a legjobb esetben pedig „filozófiainak" érzik az idő kérdését (vö. BERGMANN 117–118).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

megvalósulása. Ugyanakkor ösztönzőleg hatott a szociális idő kutatására az a gondolat is, hogy az időiség egyéni megnyilvánulásai magukon viselik a szociális idő meghatározó jegyeit. Ez leginkább az *időkép* (a múltkép vagy a jövőkép) vizsgálata során mutatkozik meg. Szociológiailag kimutatható, hogy a személyes időkép egyarán tartalmaz objektív és szubjektív vonásokat. Az egyéni időkép szociális kontextusba ágyazódik, s ezért az időképek eltérő volta nem az egyénben, hanem az őt övező szociális kontextusban gyökerezik.

Az idő szociális konstitúciójának kérdése az emberi társadalmi együttélésnek különböző viszonyokban, szerepekben, intézményekben, általában a kultúrában megvalósuló szabályozottsága és a társadalmi folyamatok belső ritmikája kapcsán kerül előtérbe. Ezek mindenikének megvan a maga sajátos időstruktúrája, ezért a szociológusok helyénvalónak látják inkább szociális *időkről* beszélni.

A szociális és kulturális időkoncepciók kimunkálása igen sokrétűvé és rugalmassá változtatta az időnek a társadalomhoz és kultúrához való viszonyára vonatkozó tudásunkat. Ennek alapján már szinte természetesnek lehet felfogni, hogy egy társadalmi struktúrán vagy rendszeren belül többféle időfelfogás és interpretációs mód létezhet párhuzamosan egymás mellett, amelyek közül egy bizonyos magatartási és interpretációs forma domináns lehet. Mindez arra utal, hogy az időtudat, az idő interpretációja szociális-kulturális *magatartásként* határozható meg.

Az embernek nincs vele született „időérzéke" – írja Gurevics –; fogalmait az időről és a térről mindig az a kultúra alakítja ki, amelyben él (vö. GUREVICS 32). Ennélfogva különböző történelmi korok és kultúrák idő- és térkategóriái alapvetően különböznek egymástól. Az egyes kultúrákon belül az idő haladásának *irányában* és *dinamikájában* is lényeges különbségek mutatkoznak.

A szociális időkoncepciók (főleg a strukturalista és funkcionalista felfogások) az időt a szociális rendszer változásával és dinamikájával kötik össze. E felfogások egyes képviselői szerint az idő mégsem azonos magával a szociális változással, hanem inkább a társadalmi mozgás *normatív és szimbolikus rendjeként* fogható fel. Az egyik kiemelkedő kortárs szociológus, N. Luhmann felhívja

[Erdélyi Magyar Adatbank]

a figyelmet az emberi valóság szociális konstrukciójában résztvevő idő és a társadalmi változások keretéül, mércéjéül szolgáló időrend (kronológia) elválasztásának a szükségességére (vö. LUHMANN 1976, 135). Ez a megközelítés a modernitás időiesedő, *temporalizálódó* időtudatának elgondolására épül. Ennek tartalmát a szociális idő történelmi dimenziója – a történelmi idő – kapcsán fogjuk kifejteni.

3.1.3. Az időfogalmak

A természeti idő fogalma összefügg az *idő mérésével.* Egyáltalán mérhető-e az idő, amennyiben az érzékszerveinkkel önmagában nem érzékelhető? Az *óra* az idő mérésére szolgáló eszköz. De kérdés, hogy vajon csakugyan az időt mérjük-e vele? Az órának saját mozgása van, egy meghatározott változássorozat, amely vonatkozási keretként szerepel *más* változások számára, s ennélfogva tartammeghatározóként, orientációs eszközként használhatjuk.[5] Két jellemzője teszi erre alkalmassá: a *periodikusság,* vagyis egységnyi tartamok ismétlődése, és az *állandóság,* vagyis az ismétlődés stabilitása. Elvileg bármely olyan természeti vagy társadalmi jelenség, amely ezekkel a tulajdonságokkal rendelkezik betöltheti az óra szerepét. Ezért beszélhetünk a csillagok életkoráról, vagy az emberi élet, illetve a különböző társadalmak, kultúrák belső órájáról. A szabályos váltakozás üteme lehet rövidebb vagy hosszabb, így a váltakozás menete gyorsabb vagy lassúbb, s ennélfogva a „saját" órák egymástól eltérően mutathatják az időt, illetve különböző időket mutatnak. Mégis mindezekben van egy közös vonás, ami nem az idő természetéből, hanem az óra lényegéből adódik: az idő, amelyet az óra mutat, azonos tartamok szabályos váltakozásaként, vagyis ritmusként, időritmusként tapasztalható. Más szóval, az idő egy bizonyos elrendeződésként – időrendként – jelenik meg számunkra. Az időképzeteink tehát nem közvetlenül

[5] Az órák nem azonosak az idővel. Az óraszerkezetek ember alkotta, társadalmi normák szerint szabályozott fizikai történéslefolyások egyenletesen visszatérő lefutási mintákkal. Az órák az ember alkotta szimbólumvilágnak is részei (vö. ELIAS 1990, 16, 26–27). Az óra révén mutatkozik meg igazán, hogy az idő az ember számára nem pusztán természeti adottság, hanem szociális-kulturális realitás is.

az időhöz, hanem az órához, és az időnek az órával való méréséhez kapcsolódnak. Így a természeti idő, az órával mérhető idő fogalma nem egy objektíve létező *valaminek* a fogalmi leképeződése, hanem az időmérés tapasztalatának fogalmi absztrakciója. Ezt az a tény is mutatja, hogy egy ismétlődő fizikai jelenség nem önmagában tölti be az óra szerepét, hanem azáltal, hogy szociális-kulturális szimbólum jellegre tesz szert, bekapcsolódik a társadalom és a kultúra kommunikációs rendszerébe. Az idő tagolásának különböző egységei, a napok, hónapok, évek nem egyszerűen természeti ciklusok, hanem „értelemteli szociális időrendek", amelyek az emberi tevékenységek vonatkozási keretéül szolgálnak (vö. KARÁCSONY 144).

Az időmérés kapcsán alakulnak ki – szintén szociális-kulturális tartalommal – azok az alapvető *időfogalmak,* amelyek a világ és az emberi létezés időiségének leírására szolgálnak. Az időmérés művelete egységnyi tartamok meghatározásán és azok állandó ismétlődésén alapul. A *tartam* egy folyamat tartása – kitartása – két végpont között. Az egybeeső két végpont, a tartás nélküli tartam a *pillanat*. A tartam fogalma az időnek egy olyan képzetét mozgósítja, amelyben egyszerre kap helyet a kezdet és a folyamat: az idő mint kezdetekkel szabdalt folyamat. Egyrészt az idő folyik, vagyis telik-múlik, másrészt ez a folyás meghatározott kezdeti és végpontok közé záruló szakaszokra tagolható, tehát meghatározható és strukturálható. Ily módon az időfolyamat *megszakítottság* és *folytonosság* (diszkontinuitás és kontinuitás) egységeként gondolható el. Az egyes szakaszok – *időszakok* – egy adott időfolyam mentén egymás után rendeződnek. Különböző rendszerek időfolyamatainak bizonyos szakaszai egymás mellé tevődhetnek. Így lehet fogalmat alkotni az *időbeli egymásutániságról* (szukcesszivitásról) és az *egyidejűségről* (szimultaneitásról). Az egymásutániság vonatkozási rendszerében határozható meg az „előbb-utóbb", „előtt-után", a „korább-később", stb. Az egyidejűség vonatkozásában határozható meg az „egyszerre", valamint a „most". Különböző rendszerek egyidejűségéről akkor beszélhetünk, ha egyszerre telik bennük az idő, vagyis az idő múlása azonos ütemű. Valamely rendszer időfolyamatai felgyorsulhatnak vagy lelassulhatnak a mérőrendszer folyamataihoz képest. Ez azt jelenti, hogy a mérő-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

rendszer időszakaszainak megfeleltethető tartamok hossza, vagyis a változás üteme megrövidül vagy meghosszabbodik, s az egyidejűséget az előttiség-utániság váltja fel.

Az idő mérése az egyidejűség elvén alapul, azon, hogy az egyik rendszer – az óra – periodikus váltakozásával egybeesik egy másik rendszer periodikus váltakozása. A mérőrendszer adott állapotával tapasztalatilag egybeeső másik rendszerbeli állapot a „most". Az összes „nem most" (előbb-utóbb, stb.) pedig a két rendszer állapotának valamilyen meghatározott eltérési fokát fejezi ki. Ebben az értelemben az idő mérése a nem tapasztalatit is tapasztalati közelségbe hozza, megtapasztalhatóvá teszi, azáltal, hogy az egymásutánit, az előbbit valamint az utóbbit az egyidejűre vonatkoztatja. Azáltal, hogy a „nem mostot" egy észlelhető rendszer (pl. egy naptár) vonatkozási keretébe állítja és megfelelteti az észlelhető rendszer egy szakaszának, egyidejűsíti az észlelés pillanatával, „mostjával", s így észlelhetővé teszi.

Az egyidejűség megállítja az idő múlását, az egyidejű történések egymás vonatkozásában örökkévalókká válnak, vagyis olyanokká, amelyek nem múlnak. Két egyidejű rendszerben egymás vonatkozásában nem telik az idő, csak egy rajtuk kívüli rendszer vonatkozásában. Valamely elem átlépve az egyik rendszerből a másikba, ugyanabba az időbe lép be. Az *örökkévalóság* nem más mint mindenféle idő egyidejűsége, tehát az örökkévalóság is időkategória, amely a múló idő vonatkozásában definiálható. Az örökkévalóság is az időiség állapota, a létezés időbeliségét lehatároló, de hozzátartozó fogalom, akárcsak a pillanat. A pillanat tartamnélkülisége és az örökkévalóság kezdet és vég nélküli tartama között telik a meghatározott tartamú szakaszokra tagolódó idő.

Az időiség állapotával az *időtlenség,* időn kívüliség állapota állítható szembe. Az időtől az időiségen belül maradva el lehet jutni az örökkévalósághoz, de nem lehet eljutni az időtlenséghez. Ehhez ki kell lépni az időből, az időnek ki kell lépnie önmagából. Az időtlenség az önmaga időiségéből kilépő létezés állapota.

Az időfolyamat *iránya* attól függően, hogy az egymás után rendeződő időszakaszok ismétlődnek-e vagy sem, lehet körkörös, vagy lineáris. A *körkörös* időmozgásra a *reverzibilitás,* a visszaté-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

rés jellemző, a *lineáris* időmozgásra pedig az *irreverzibilitás,* a nem visszatérés jellemző.

Az időfogalmak két osztályba sorolhatók: a struktúrára vonatkozó fogalmak, valamint a tapasztalatra vonatkozó fogalmak osztályába (vö. KARÁCSONY 145). A *struktúrára vonatkozó* fogalmak azok, amelyek az idő szerkezeti felépítésével, összetételével kapcsolatosak. Többnyire ilyenek az eddigiekben elemzett időfogalmak. Ide sorolható minden olyan időfogalom, amelyet az idő külsődleges méréséből kapunk, vagy ilyenekből származtatható. A *tapasztalatra vonatkozó* fogalmak a különböző időegységek átélésmódjaira vonatkoznak. Ilyenek a *múlt–jelen–jövő* fogalmai, amelyek az átélő viszonyát fejezik ki egy történetsorhoz. Ezek a fogalmak az idő belsőleges mérésén alapulnak, azon a módon, ahogyan a lélek méri az időt az emlékezés, szemlélődés, várakozás műveleteivel. Ezek bővebb kifejtésére a továbbiakban kerül sor.

3.2. A lélek ideje

Az ágostoni időkoncepció az időt mérő és az időben cselekvő szubjektum nézőpontjából gondolja el az időt. Ágoston szerint az idő a lélek kiterjedése (distentio animi), s egyedül a lélek képes az idő mérésére. A lélek vonatkozásában a idő múlt–jelen–jövő összefüggéseire tagolódik. Ez merőben különbözik a pillanatok fizikai egymásutániságától, arisztotelészi értelemben vett előttjétől és utánjától. A múltat, a jelent és a jövőt nem három egymást követő időszakként kell felfogni, mivel ezeknek kimondottan a lélekben, a lélek funkcióival – az emlékezéssel, a szemlélődéssel és a várakozással – összefüggésben van realitásuk. Az idő alapegysége a jelen, vagyis a „múló, de még el nem múlt idő”, az egyetlen valós kiterjedés, amelyben a lélek ténylegesen megtapasztalja a múló időt. A jelent múló időként tapasztaló lélek emlékezik arra, ami már elmúlt, és várakozással tekint arra, ami be fog következni. Ezért helyesebb a három időt úgy megnevezni, mint „jelen a múltról”, „jelen a jelenről” és „jelen a jövőről” (vö. AUGUSTINUS 365).

Ezek az ágostoni gondolatok előrevetítik az időnek azt a bonyolult filozófiai problematikáját, amely jóval később, a 19–20.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

századi gondolkodóknál jelentkezik. E probléma lényegét az idő és az emberi létezés kapcsolata képezi. Addig, amíg az újkori természetudományos időkoncepciók az emberi léttartalmaktól elvonatkoztatott időfogalmat munkáltak ki, a századforduló filozófiai, irodalmi és művészeti irányzataiban az emberi létezésbe beleszövődő idő vizsgálata vált központi problémává. Ezzel az idő kutatásának egy újabb nagy területe bontakozott ki, a *szubjektív idő* problémája, az idő emberi *átélésének* kérdése. E problémakör az „én" és a „világ" ideje közötti feszültségben konstituálódik, amely abból adódik, hogy a világ idejére inkább az állandóság, a homogenitás és az irreverzibilitás jellemző, az én idejére pedig a változás, az inhomogenitás és a reverzibilitás (vö. KARÁCSONY 139).

A nemzedékek közötti viszonyok megértése szempontjából a 20. századi filozófiai időproblémának két fontos vetületét szükséges elemezni: a múlt, jelen, jövő egymáshoz való viszonyát, valamint az időbeli egymásutániság és egyidejűség kérdését az emberi létezésben. A kérdés úgy tevődik fel, hogy a természettudományos időfogalom linearitásához és térbeliesítő időszemléletéhez képest hogyan rendeződnek át ezek az idői viszonyok a „lélek idejében"? Ennek megválaszolásához Bergson, Dilthey, Husserl és Heidegger időkoncepciójának néhány vonatkozását szükséges megvizsgálnunk.

3.2.1. A tartam

Az „élet" és az „idő" között elsőként Bergson teremt mély, lényegi kapcsolatot a *tartam* fogalmával. Csak a szakadatlan változásban, elmúlásban levő dolgok „tartanak". Az emberi élet ilyen folytonos változás és elmúlás, ezért az idő tartama magának az életnek a folyamata.

Bergson az idő térszerűsített, mérhető, tudományosan megkonstruált, mennyiségi fogalmával szemben az átélt, bensőségessé vált időnek mint minőségnek a tiszta tartamban kifejeződő gondolatát állítja (vö. MARCUS 42–43). Bergson szerint az időnek mint szakadatlanul folyó tartamnak a lényegét nem lehet kívülről megragadni, csupán belülről „átélni". Az énben valósul meg az időmozzanatok mint tudatállapotok összekapcsolódása és folya-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

mattá szerveződése.[6] Az átélt időnek nincsenek pillanatai a szó fizikai értelmében, mivel az időmozzanatok folytonosan összekapcsolódnak, nem hullanak szét különálló „most"-mozzanatokra. Az időmozzanatokat az emlékezet tartja össze, s ennek köszönhetően élhetjük át lelkileg egységes folyamatként a múló időt. Az idő bennünk, de nem a mi közreműködésünk nyomán folyik. Az a tény, hogy valami számunkra az időben létezik, azt jelenti, hogy „tart", jelen van, mivel emlékezünk rá, s az élmény, amelyet kiváltott, a lelkünkben tovább él, akkor is, amikor maga a jelenség már nem létezik.[7] A bergsoni időtapasztalatban még nem válik le teljesen az időhöz való megfigyelő, eltárgyiasító viszonyulásról az idő élményszerű átélése. A tartam sajátos önmegfigyelés útján, intuícióval ragadható meg.

Bergson csak két időbeli kiterjedést ismer: a jelent és a múltat. A múlt: a jelenben *tartó* múlt, mivel tovább él az emlékezetben. Ezért az idő mint reális tartam (mint valaminek a tartama) számunkra közvetlenül csak az élményben adott, tehát csak az emberi tudat jelenségeként létezik. A bergsoni időszemléletben a hangsúly az egymásutániságról az *egyidejűségre* helyeződik át. A múlt és a jelen itt nem áll olyan lineáris egymásutánisági viszonyban, mint a fizikai idő esetében, mivel a lelki folyamatokban egymásbacsúsznak, s így bizonyos értelemben egyidejűleg is léteznek. A *jelen* maga képviseli az egyidejűséget, mivel bármely adott pillanatából lehetővé válik az azelőttnek és az azutánnak a nem egymásrakövetkező, hanem egyidejű észrevétele (vö. BERGSON 1990, 113, 188–189). A bergsoni idő „teremtő idő", mivel minden pillanatban

[6] Bergson különbséget tesz a tiszta tartam és a térbeliesített időképzethez társítható tartam mint kiterjedés eszméje között. A *tiszta tartam* a tudatállapotoknak az énben megvalósuló egymásutánja, úgy hogy az én jelenlegi állapota nem válik el az előző állapotoktól. Ilyenkor a tudatállapotok oly módon kapcsolódnak össze, hogy szimultán módon – vagyis egyik a másikkal együtt – észlelhetőkké válnak, anélkül azonban, hogy egybeesnének. A tartam mint *kiterjedés* az időbeni egymásutániság elgondolását olyan folytonos vonal formájában teszi lehetővé, amely azért nem hull szét diszkrét pillanatokra, mivel az őt alkotó időmozzanatok összekapcsolódnak, anélkül azonban, hogy egymásbahatolnának (összeolvadnának). Bergson ezt a folytonosságot „kölcsönös külsődlegesség nélküli egymásutániságnak" nevezi (vö. BERGSON 1993, 78, 82).

[7] „A tartam – írja Bergson – lényegében folytatódása annak, ami már nincs, abban, ami van" (BERGSON 1923, 60).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

újat alkot azáltal, hogy a múlt nem múlik el benne, hanem tovább él a jelenben, a jelen pedig valami újat ad hozzá a múlthoz. Ily módon minden pillanatban mássá, újjá válik ez az idő, és a fizikai idő egyneműségével szemben *különnemű*nek bizonyul.

3.2.2. Az időélmény

Dilthey másképpen interpretálja az élet és az idő kapcsolatát mint Bergson. A dilthey-i program – az életet magából az életből megérteni – új időfelfogást is feltételez. Az időbeliséget Dilthey az élet első kategoriális meghatározójának tekinti, amelyre összes többi meghatározása ráépül.[8] Az időben zajló élet: „életút", „életfolyamat", amelyben az egyidejűség, az egymásutániság, az időbeli távolság, a tartam és a változás viszonyai érvényesülnek.

A viszonyoknak ez a kerete nem meríti ki az idő *élményét.* Dilthey szerint az igazi időt „a jelen szüntelen előrehaladásaként érzékeljük, melyben a jelenbeli állandóan múlttá és a jövőbeli jelenné válik" (vö. DILTHEY 1990, 63). A jelen–múlt–jövő idődimenziók közül egyedül a *jelen* valóságosan létező. Az idő a jelenben töltődik fel realitással. A jelen mindig adott, s minden, ami adott, a jelenben van. A jelen folyamatosan fennáll, miközben tartalma folyton változik. A múltról és a jövőről emlékképekkel illetve képzetekkel rendelkezünk, amelyek mindig csak a jelenben élők számára adottak. Miközben a jelenbeli időfolyamban a jövőre vonatkozó képzetek jelenbeli valósággá válnak, az éppen adott jelenbeli valóság már el is süllyed a múltban. A jelen tehát sohasem tiszta jelen. Az amit jelenként élünk meg, „mindig magában foglalja annak az emlékezetét is, ami éppen jelen volt", illetve annak a képzetét is, ami feltehetőleg jelenné fog válni.

Ily módon a dilthey-i időélmény kettős komponenst foglal magában: egy *valóságosat* és egy *eszmeit*. A jelenben az eszmei folytonosan valósággá, a valóság eszmeivé válik. A jelen valósága elkeveredik a múlt emlékezetével és a jövő képzetével. Ebben az időviszonyban a múlt nem valami olyasmi, ami a jelen *előtt,* a jövő pedig nem olyasmi, ami a jelen *után* létezik. A múlt és a jövő a

[8] Az élet konkrét formájaként meghatározható „konkrét" időt Dilthey megkülönbözteti a matematika által rögzített elvont időbeni viszonyoktól, amelyek a természettudományos időfelfogásra jellemzők.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

jelenben kibontakozó élet részei, s egyikük sem bír semmiféle jelenen kívüli realitással. A múlt az, ami már nincs, elmúlt; a jövő az, ami még nincs, még nem jött el. Egyedüli realitásuk csakis a jelenben adott, s ez nem más mint az emlékezet és a képzelet eszmei valósága. Így a múlt és a jövő is a jelent kitöltő tartalom, akárcsak a jelen tárgyi tartalmai. De addig, amíg ez utóbbiak valós események és történések, amazok már megtörtént vagy eljövendő események és történések eszmei leképeződései, a jelen tárgyi tartalmaival elkeveredő eszmei realitások.

A múlthoz és a jövőhöz mint eszmei realitásokhoz a jelenben élő ember különbözőképpen viszonyul. A múlthoz *passzívan* viszonyulunk, mivel megváltoztathatatlan. A múltat nem lehet meg nem történtté, vagy másképpen történtté tenni. Ezzel szemben a jövőhöz *aktívan* viszonyulunk, a jelenben rejlő lehetőségek birtokosaként, mivel a jövő bizonyos fokig behatárolhatatlan, tehát mindig fennáll a lehetősége annak, hogy másképpen is megtörténhet mint ahogy azt elképzeljük.

Míg Bergson azt tekintette fontosnak, hogy az idő struktúrája egységes, s a tartamot lehetetlen felosztani mozzanatokra, addig Diltheynél az idő és az azt telítő tartalom egységének hangsúlyozása válik fontossá. A jelen tartalommal telítődött, beteljesedett idő. Ennek az időnek a részei egyrészt *minőségileg* különböznek egymástól, másrészt, függetlenül attól, hogy mi jelenik meg bennük, különböző *jelleggel* bírnak (vö. DILTHEY 1990: 63). [Dilthey számára az idő összefüggő mozzanatok egysége: a jelené, amely magában hordja az éppen csak elmúlt jelenre vonatkozó emlékezést, és a másik jelené, amely annak a várásával van áthatva, ami a következő pillanatban válik jelenné. A jelenből a múltra való visszatekintés vagy a jövőre való előretekintés szintén a jelen szerves részét képezi és meghatározza a jelenben telő idő jellegét.

Dilthey szerint az idő specifikusan emberi idő, amely nemcsak bennünk, hanem a *mi közreműködésünkkel* is folyik, mivel a tudatunknak aktív szerepe van az élmények belső áramlásában. Az idő folyását a szó szigorú értelmében nem lehet megélni. Ehhez az szükséges, hogy a *figyelem* a folyamatszerűt megállítsa, az átalakulásban levőt kimerevítse. A folyamat helyett állapotokat és változásokat élünk meg, amelyek során egyes minőségek mássá ala-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

kulnak (vö. DILTHEY 1990, 65). Az idő folyásában az *élmény* és a hozzá kapcsolódó *jelentés* teremti meg a jelen egységét.

Az idő élményét kettős komponens, az élet és a reflexió – az idő átélése és az időre vonatkozó tárgyiasító reflexió – szétválaszthatatlan egysége alkotja. Egyrészt ez azt jelenti, hogy számunkra a jelen az eleven idő folyamata, amelyet – éppen ezért – a tudat soha nem képes „megragadni". Másrészt, éppen a tudati reflexiónak köszönhetően, a jelenbe mindig szervesen beletartozik a múlt és a jövő, mint az idővel kapcsolatos megfigyelésekben rögzített és az emberi tevékenység megvalósításaiban rögzült tárgyi tartalom, mégpedig kettős vonatkozásban: úgy is mint tárgyi adottság és úgy is mint e tárgyi elemekhez kapcsolódó jelentés.[9]

Az élmény az idő vonatkozásában kettős értelemmel bír. Egyrészt a jelenlét legkisebb jelentéssel rendelkező egysége, másrészt élménynek nevezhetjük az élet mozzanatainak azt a nagyobb átfogó egységét is, amelyet az életút szempontjából közös jelentésük kapcsol össze. Az élményben a jelen valóságával a múlt és a jövő eszmei mozzanatai társulnak. Dilthey szerint soha nem csak olyannak éljük meg önmagunkat, amilyenek vagyunk, hanem mindig olyannak is, amilyenek már voltunk, vagy leszünk; a jelen megragadása közben valójában a múlttal és a jövővel van dolgunk.

Ennek megfelelően a dilthey-i időkoncepcióban az időbeni *egymásutániság* és *egyidejűség* viszonyai is átértelmeződnek, mivel értelmét veszti a merev fogalmi különválasztásuk. Az egymásutániság csak fizikai értelemben gondolható el múlt, jelen és jövő tiszta egymásutániságaként. A tartalmas jelen nézőpontjából ez viszonylagos egyidejűségnek mutatkozik. Ugyanakkor jelen, múlt és jövő egyidejűsége ontológiailag értelemben nem egyértelmű egyidejűség, mivel nem tisztán a valóság ontikus síkján képződik. A múlt és a jövő egyrészt a jelen erőterében továbbélő, illetve abban formálódó hatásként, másrészt a felidézett vagy elképzelt múltbeli és jövőbeli tartalmaknak a jelenre kiható jelentőségeként él együtt a jelennel. Így a jelenben képződő egyidejűség voltaképp-

[9] Dilthey kihangsúlyozza, hogy a múlt kettős vonatkozásban áll a jelennel: egyrészt hatásaiban tovább él a jelenben, és jelenbeni erőként hat, másrészt jelentősége révén hat a jelenre, s e jelentőség „a felidézettnek olyan sajátos karakterét adja, amely által a jelen részévé válik" (vö. DILTHEY 1990, 64).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

pen a létezés valós és eszmei síkjainak időbeli közelítéseit, egymásbacsúszásait fejezi ki. Fogalmilag tekintve tehát ebben a kontextusban mereven elhatárolt tiszta egymásutániság és egyidejűség helyett csupán az időélmény szerkezetéből kibontakoztatható részleges-viszonylagos egymásutániságról illetve egyidejűségről lehet beszélni.

A dilthey-i időkoncepció szerint tehát egy konkrét időbeni létezés valóságába szervesen beépül az előtte és utána járó időszak valósága is, mégpedig három vonatkozásban: a) az emberi tevékenységekben rögzült, a jelenben tárgyi tartalomként továbbélő múltként, vagy a jelenből kibontakozó jövőként; b) az időtapasztalat szerves részét alkotó reflexió tárgyaként, a jelenben körvonalazódó múltkép illetve jövőkép tartalmaként; c) mint a múltnak illetve a jövőnek a jelenre kiható jelentéseként és ebből származó jelentőségeként. Így az idő valós tapasztalatában, amelyben egymást feltételező módon együtt jár az idő észlelése és átélése, az időbeni egymásutániság és az egyidejűség viszonyai nem választhatók külön ténylegesen egymástól, mivel *egyidejű különidejűségként,* illetve *különidejű egyidejűségként* egymásba játszanak.

3.2.3. Az időtudat

A „világ ideje” és a „lélek ideje” közötti kapcsolatot Husserl a tudat oldaláról közelíti meg. Idő és tudat oly szorosan összetartozik Husserl szerint, hogy a kettő együtt egyetlen fogalommal is kifejezhető: *időtudat* (Zeitbewusstsein). Az időtudat az idő kettős vonatkozását egyesíti: az észlelt időt (a külső, mérhető időt) és az érzett időt (az immanens, belső időt). Az észlelttől az érzetthez, az idő belső tudatához kettős redukció útján lehet eljutni, ami az emlékezet két szintjén – a primér, megtartó emlékezet, valamint a másodlagos, felidéző emlékezet szintjein – valósul meg.

Husserl felfogása szerint az idő három, egymással összefüggő valóságszinten konstituálódik: a) a tapasztalati tárgyak objektív idejeként; b) az időtárgyakban objektiválódott immanens, szubjektív időegységekként; c) immanens tudatfolyamként, belső szubjektív időkontinuumként.

Az idő központi problémája Husserlnél is a *tartam* problémája. Hogyan, miképpen lehetséges a tartam? Husserl a hang – ami

[Erdélyi Magyar Adatbank]

maga is idői jelenség – példájára hivatkozik. A felhangzó, egy darabig rezonáló, majd elhaló hang nem más mint önmaga egymásutánja, önmaga folytatása. A *tartó* hang létmódja tehát az időbeniség: a hang „időtárgy" (Zeitobjekt). Hasonlóképpen, a pontszerű jelen „most"-ja is „hosszanti intencionalitással" rendelkezik: egy ponton elkezdődik és önmaga folytatásaként eltart egy darabig, mígnem „belehull" a közeli, majd egyre távolodó múltba (vö. HUSSERL 1966, 24). A tartam folytonosságát a hosszanti intencionalitás biztosítja amely során valami megőrzi magát a *másban.* A hang elhal, a most múlttá válik. Mindkét esetben valami mássá válik. A *hosszanti intencionalitás* kifejezéssel Husserl a tartam folytonosságát alkotó „most-pontok", (Jetzpunkt) vagy „-szakaszok" sorozatszerű egymásutánját jelöli. E pontszerű jelenek sorozata a *megtartó emlékezet* működésének köszönhetően összekapcsolódik a tudat immanens folytonosságával. Ily módon a megtartó emlékezet a külső pontszerű érzéki benyomásokat (pontszerű jeleneket) az immanens tudati időkontinuum alapján időtárgyak – tartalmas tartamok – rendezett sorozatává szervez. Az *időtárgyakban* a szubjektív időforma objektiválódik és érzéki tartalommal telítődik. A külső érzéki benyomások és a megtartó emlékezet egysége az idő teremtő aktusának – jelent és múltat teremtő aktusának – a kulcsát alkotja (vö. HUSSERL 1966, 41).

A megtartó emlékezet kihívást jelent az *önmaga* és a *másik* poláris logikájára nézve, mivel nem engedi ezeket pontszerű mozzanatokká zsugorodni. E kihívás alapjául az idő immanens tudati folytonossága szolgál. Valaminek az önmagával való azonossága a pontszerű jelenlétről a megtartó emlékezetben való meghosszabbítására is kiterjed, arra a másikra is, amivé válik. Magamtól a másikhoz időbeni út vezet, s a magam identitásának a másik is alkotójává válik. Ezáltal a jelen kitágul a másik irányában, és bizonyos értelemben a másikat is magába foglalja. Az így képződő identitás nem logikai, hanem *temporális identitás* lesz, amelyen belül megkülönböztethető a tartalmi identitás, valamint az időbeli elhelyezkedésen alapuló identitás. A *tartalmi identitást az* időtárgy egysége képezi, az *elhelyezkedésen alapuló identitást* pedig a tartam lefolyásának módja – vagyis az időfolyamban való elhelyez-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

kedése, „időhelye” (Zeitstelle)[10] – alkotja. Az *időhely,* a térbeli helytől eltérően, nem egy pontszerű, rögzített elhelyezkedés, hanem egy meghatározott, mozgásban levő tartam egy rendezett sorozatban. Egy jelenbeli benyomás időbeli helye voltaképpen egy folytonos távolságmódosulás, a múlttá válás irányában való távolodás attól a jelentől, amelyben helyet kapott az időben.

A *jelen* ebben a husserli megközelítésben egy olyan forráspontként értelmezhető, amelyből mindaz, ami kiáramlik, egyúttal hozzá is tartozik; egy folytatás kezdete. A tartam minden pontja egy ilyen forráspont, a belőle kiáramló idő forrása. A megtartó emlékezet – írja Husserl – már önmagában is egy folytonos módosulás, amely egymást követő fokozatokban magában hordja a „múlt örökségét” (vö. HUSSERL 1966, 29). A megtartó emlékezet egyesíti a „most” formáját a „lefolyás” formájával, amely a most tudatát a volt tudatává alakítja át. Ily módon a jelennek kettős értelme alakul ki: egyrészt az időkontinuum végtelen oszthatóságából absztrakció útján nyert „határpontként”, másrészt a megtartó emlékezet által megvalósuló folytonosság „forráspontjaként” értelmezhető. Ebben a husserli megközelítésben a múlt is hasonlóképpen kettős értelemben fogható fel: egyrészt a megtartó emlékezetben kitáguló jelen elmúló részeként, tehát jelenben zajló, a jelenhez tartozó elmúlásként, vagy volttá váló jelenként, másrészt a *felidéző emlékezet*ben reprodukált múltként, amely emlékként emeli be a jelenbe (az emlékezés jelenébe) a már elmúlt múltat.

A megtartó és felidéző emlékezet egysége képezi a tudatműködésnek azt a formáját, amelyen a jól elkülöníthető egységek rendezett sorozataként felépülő objektív idő alapul. Az objektív idő egyszersmind objektivált idő is, amely az interiorizálódó külső benyomások és az objektiválódó tudati időkontinuum kölcsönhatásából származik. Így az objektív idő a folytonosság és megszakítottság valós egységére épül, mivel minden tartalmilag önállósuló, elkülöníthető eleme beletartozik az időfolyam immanens folytonosságába. Husserl a megszakítottságot csakis a *folytonos-*

[10] Ebben a kontextusban a Husserl által használt „időbeli helyzet” („időhely”, Zeitstelle) kifejezés olyan kulcsfogalom, amely szintén a szubjektívből az objektívbe való átmenetet, az időbeli formának a megélt tartalommal való egységét jelöli.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ság alapján tudja elgondolni, ami maga az idő legbensőbb lényege szerint (vö. RICOEUR 1985, 65).

3.2.4. Az időiség

A „világ ideje" és a „lélek ideje" közötti kapcsolatot Heidegger a lét oldaláról közelíti meg. Az idő kétféle megközelítése nála is jelentkezik a „lefutásként" értelmezett természeti-fizikai idő és az „előrefutásként" értelmezett autentikus idő analitikus szétválasztásában és szembeállításában.

Heidegger szerint, amennyiben az idő az értelmét az örökkévalóságban nyeri el, annyiban abból kiindulva kellene megértenünk. Ez azonban mégsem lehetséges, mert az idő alaptermészete az, hogy telik, múlik. A tartam a tartó, de múló idő. Ez akkor válik érthetővé, ha a mostot nem egyszerűen egy órával rögzíthető tetszőleges pontként fogjuk fel, hanem az emberi létezés, a jelenvalólét velejárójaként. Ezért a mostra irányuló kérdés figyelmünket a jelenvalólét természetére irányítja. Az ember az időben létezik, de úgy, hogy létezésének mindenkori mostját magában hordja; létezése maga az idő.

Az időre vonatkozó kérdés lényege szerint így fogalmazható meg: hogyan függ össze az időben levőnek a léte a voltaképpeni időbeliséggel, pontosabban időiséggel (Zeitlichkeit)? A válasz a jelenvalólét, az emberi létezés időstruktúrájának elemzéséből bontakoztatható ki. Heidegger ennek az időstruktúrának három alapvető móduszát különíti el: az *időiség,* a *történetiség és* az *időbeliség* (időben-levőség) módozatait (vö. RICOEUR 1985, 95).

Heidegger a jelenvalólét fenomenológiai analízise során a következő jellemzőket emeli ki: a jelenvalólét világban-való-lét, aki a világhoz gondozólag viszonyul; ugyanakkor egymássallét, vagyis az ember mindig másokkal is megosztja ugyanazt a világot, amelyben mások számára is létezik; a világban-való-lét egymással való megosztása túlnyomórészt a beszélésben történik; a beszélés révén az ember értelmezőleg viszonyul a világhoz és önmagához, önértelmező módon létezik a világban. Ennélfogva a jelenvalólét egy a létére irányuló kifejtő-értelmező kutatás számára lesz hozzáférhető, s egyedül ez képes a jelenvalólétet létének „sajátlagosságában, autenticitásában" megragadni (vö. HEIDEGGER 1992, 34–36).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Miben áll a jelenvalólét autenticitása, vagyis az, ami legvégső létlehetőségét alkotja? A jelenvalólét mindenkor magában hordozza azt a lehetőséget, hogy a halállal, mint önmaga legvégső lehetőségével összezáruljon. A jelenvalólét egyrészt lehetséges, vagyis lehetőségeket magában hordozó lét, másrészt a legvégső lehetőség, amelynek megvalósulásához eljuthat: az elmúlás lehetősége. Az ember lehetőségei kibontakoztatásával *előrefut* az elmúláshoz. Az elmúlás az emberi létezés autentikus-sajátlagos „miként je". Egyúttal az előrefutás az elmúláshoz az emberi létezés egyetlen autentikus jövője. Az előrefutásban a jelenvalólét mindig a jövői-létben, a jövőiségben (Zukünftigsein) él, oly módon, hogy a múltjára és jelenére visszatér. Ebből két fontos következmény adódik: a jelenvalólét nem egyszerűen az időben van, hanem *maga az idő*, másrészt az idő alapfenoménje a *jövő* (vö. HEIDEGGER 1992, 37–41).

A jelenvalólét autentikus időisége a jövőben rejlik, abban a végső lehetőségben, hogy előrefut saját elmúlásához. Ebben az előrefutásban „van időm", az idő az enyém, s én annyi és addig „vagyok", amennyivel, s ameddig rendelkezem vele, azaz magammal. Ebben az idő valódi *princípium individuationis,* mivel én magam vagyok az idő.

Heidegger szerint a mindennapi emberi létezés alapvető problémája abban áll, hogy akkor, amikor „számol" az idővel, órával méri az időt, nincs autentikusan az időnél. Az ember az elmúlás elől a mostba menekül, a „jelenen csüng", a mindenkori jelenben tartózkodik. A világban levő dolgok és mások, akikkel együtt él, szintén a mostban tűnnek fel számára. Heidegger Bergsonnal, Dilthey-jal, Husserllel szemben kimutatja hogy az idő mindennapi tapasztalata, amely szerint jelenként értjük az időt, voltaképpen a természeti időfogalmon alapul, amely a fizikai, mérhető időnek is alapul szolgál.

Heidegger szerint a mindennapi időszemlélet miközben egy történelmietlen jelenbe helyezi az embert, kilopja az emberi létezést az időből, elfedi a jelenvalólét lényegi *időiségét* Ezért sem a hozzátartozó jelen, sem a múlt és a jövő nem az autentikus időbeliség hordozói. A mindennapiság ideje nem az autentikus jelen, hanem a mindenkori jelen személytelen ideje, mivel a mindennapiságban az ember nem „én vagyokként", hanem „az emberként"

[Erdélyi Magyar Adatbank]

létezik. Hasonlóképpen, a jövő, amelyet a jelenvalólét a jelenében gondozva alakít „nem az elmúlás autentikus saját-jövőisége", hanem az a jövő, „amelyet a jelen a saját arcára formál" (vö. HEIDEGGER 1992, 44). Itt világosan megkülönbözteti Heidegger a jelenben megformált, tehát a jelen projekciójaként értelmezhető jövőt az idő lényegét hordozó jövőtől, amelyhez a jelenvalólét előrefut. Úgyszintén különbséget tesz a történelmietlen múltszemléletben megjelenő múlt és az autentikus múlt között. A jelen történelmietlen szemlélete a múltra is rávetítődik, s a múltat visszavonhatatlanul elmúlt történések tárházának tekinti. Az autentikus múlt mindaddig zárva marad előtte, míg a jelenvalólét „maga nem válik történelmivé". Az elmúlás horizontjában folyó emberi élet mindig már múlt is. A jelenvalólét csupán „a jövőiségében saját múltja" (vö. HEIDEGGER 1992, 48). Ha valakinek nincs jövője, akkor már nincs múltja sem. Nincs amije és amikor elmúljon. Akinek van jövője, annak van múltja is, mivel a múlt az, ami éppen múlik, tehát az élet. „Én vagyok" – azt jelenti, hogy elmúlásban vagyok. A jövőm ez az elmúlás, és az én autentikus múltam, az ami a jövőben leszek. Az autentikus múlt nem puszta elmúlás, hanem olyasmi, amire újra és újra visszatér az ember, ami az elmúlásban levő emberi életbe szervesen beépül.

Heideggernél tehát – Bergsontól, Diltheytól, Husserltől eltérően – az idő nem intuitíve feltáruló tartam, nem tartalommal telítődő élmény, nem is objektiválódó tudatfenomén, hanem maga az emberi létezés a legvégsőbb és legegyénibb, legszemélyesebb lényege szerint.

3.3. A történelmi idő

A történelmi idő problémája az előbbiekben elemzett mindkét időkoncepció alapján megközelíthető. A „világ ideje" alapján lehetséges a történelmi idő külsődleges, szerkezeti felépítettségének és mozgásának vizsgálata, míg a „lélek ideje" a történelmi idő belső, az emberi létezésbe szervesülő folyamatainak elemzésére kínál lehetőséget. Az első elemzés azt próbálja feltárni, hogy hogyan zajlik az emberi létezés az időben, a második pedig azt, hogy

hogyan van jelen az idő az emberi létezésben. Az első a *történelmiség,* a második a *történetiség* problémájaként határolható körül. Mindkét megközelítési mód releváns szempontokat tartalmaz a nemzedékek időbeli viszonyainak az elemzéséhez.

3.3.1. Az emberi létezés az időben

Ebben a megközelítésben az időnek és az emberi létezésnek a kapcsolata külsődleges vonatkozásban merül fel: az idő az emberi létezés folyamatának mintegy „keretét" alkotja, amelyben kibontakozik és bizonyos irányokban halad az emberi létezés. Az idő itt autonóm kategóriaként használható absztrakció az emberi létezés folyamatszerűségének értelmezéséhez. Ehhez a történelmi szemlélet az időnek egy olyan fogalmát használja fel, amelyet a mindennapi tapasztalatból és a természettudományból vesz.

Az idő az európai kultúrában az újkortól kezdődően egyre erőteljesebben denaturalizálódik, azaz történelmivé válik. A természeti időtől erőteljesen elhatárolódik a *történelmi idő*. Addig, amíg a természeti idő a társadalomban és a kultúrában továbbra is megőrzi a természeti folyamatok ismétlődésén alapuló körkörösségét, a történelmi idő esetében a *linearitás* válik jellemzővé. Így az idő *iránya* tekintetében kulturálisan két jól elkülöníthető időmodell, s ennek megfelelően kétféle időtudat körvonalazódik: a ciklikus és a lineáris időmodell, illetve időtudat.

A modernitást megelőző társadalmakra inkább a *ciklikus,* körkörös, a folytonos ismétlődést, visszatérést magába építő időmodell jellemző. Az időorientáció a jelenben végzett tevékenységekre, és ezek kapcsán csak a közvetlen múltra és a legközelebbi jövőre terjed ki. A múltban és a jelenben folyó eseményeket az archaikus tudat úgy fogja fel, mintha egyetlen síkon, egy és ugyanazon időben zajlanának. Ebben az időmodellben tehát csak előtt és után van, de nincs még jól elkülöníthető múlt, jelen és jövő. Az előttnek és az utánnak nincs meghatározott irányértékük, felcserélhetők, behelyettesíthetők egymással. Az idő reverzibilis, folyton a már megtörténthez való visszatérésre irányul. Bár az éppen adott jelenben elválasztódik a múlt és a jövő, a ciklus egészét tekintve mégsem különböznek. Ugyanis ami volt, újra bekövetkezik, s ami jönni fog, volt már egyszer. Létezés és nem létezés váltakozó

[Erdélyi Magyar Adatbank]

rendje, állandó körforgása tölti meg tartalommal ezt az időkeretet, amelynek alapján a történelem körbenforgó folyamatként, örök visszatérésként értelmezhető. E ciklikus időmodell összegezhető jellemzői: a változás iránti fogékonyság hiánya, a hagyományhoz való kötődés, a rend és a stabilitás. Az emberi létezés számára ez az időtudat az állandóság biztonságélményét nyújtja.

A múlt, jelen és jövő pontosabb elhatárolására a történelmi időfolyamatban akkor nyílik mód, amikor az európai időtudatban kialakul az irreverzibilitás felismerésével párosult *lineáris,* vektoriális időfelfogás. A kereszténység a zsidó hagyományból átvette a lineáris és szakadatlanul folyó idő koncepcióját. Ennek az időmodellnek a középpontjában a cselekvő alanyként élő ember áll, aki számára befejezett múltra valamint befejezetlen jelenre és jövőre osztódik az idő. Az addigi parttalan, behatárolhatatlan jelen most a múltból a jövő felé vezető vonalon szaladó ponttá zsugorodik, amely szüntelenül múlttá változtatja a jövőt. Ebben az időmodellben az ember azzal a tapasztalattal találja magát szemben, hogy az idő visszavonhatatlanul telik, még akkor is, ha semmi sem történik, mivel az idő visszafordíthatatlan. Ugyanakkor az idő egy bizonyos mennyiségben áll az ember rendelkezésére, és ezzel az időmennyiséggel gazdálkodni lehet és kell, produktivitással kell kitölteni, ahhoz, hogy az emberi létezés értelmet nyerjen. Ez az időmodell lehetővé tette a világnak és a létezésnek a változás és a fejlődés kategóriáiban való szemléletét.[11]

Az idő linearitásához és irreverzibilitásához fűződő tapasztalatok általánossá válásával az európai ember számára a világ rendjében lényeges ontikus átrendeződés történt. Azelőtt az archaikus tudat a világot a maga szinkron és diakron teljességében egyidejűleg fogta át, ezért „időnkívüli" volt. A lineáris időmodell és időtudat dominánssá válásával a modernitásban kiteljesedik az

[11] Ide kívánkozik az a megjegyzés, hogy a ciklikus és lineáris időfelfogást nem lehet egymástól mereven elhatárolva valamiféle erőszakolt történelmi egymásutánba helyezni. Az időfolyamat átélésének és tudatosodásának két formájaként az egyes kultúrákban ezek különféle módon összefonódnak. Az európai kultúra modernitást megelőző (premodern) korszakaiban a történelmet általában körbenforgó folyamatként értelmezték, de eljutottak addig a gondolatig, hogy a körforgás nem egyszerű ismétlődés, mivel mindig új tartalmat hoz magával (vö GUREVICS 35, 38).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

emberi létezés *időiesedése,* s egyúttal az idő *időiesítése* (temporalizációja) is. A létezés paraméterei az időnkívüliségből bekerülnek az időbe, amely a létezés rendező elvévé válik. Mindazok a lételemek, amelyek addig együttesen alkottak egy időtlen teljességet, most az idő struktúráiba illeszkedve az előtt és az után logikájához igazodó rend alkotóelemeivé válnak. Az időnkívüliség így időbeni egymásutánisággá alakul át, ez pedig a maga módján sajátos és egyre komplexebb szerkezetű egyidejűségeket termel ki. A történelem ebben az időszerkezetben már nem körforgás és visszatérés, hanem események, történések szinkron és diakron elrendeződése, viszonylagos egyidejűségek és egymásutániságok sorozata, amelyek az előtt és az után logikája szerint rendeződnek egy meghatározott rendszerbe.

Ettől fogva a történelem már nemcsak az idő*ben,* hanem az idő *által* valósul meg (vö. KARÁCSONY 157). Az idő egyre fokozottabban és funkcionálisabban differenciálja az emberi létezést. Ezáltal a természeti környezettel való szinkronitása megszűnik, és fejlődése öntörvényű formákban bontakozik ki. Az idő linearitásának és irreverzibilitásának tapasztalatával az emberi létezés kimozdul az állandóság addigi biztonságos kereteiből, amelyek helyét a változandósággal járó, egyre fokozódó létbizonytalanság veszi át.

Az idő *temporalizációja* két irányban bontakozik ki. Egyrészt elválik egymástól az idő és az idő ritmusa, másrészt különválik a konkrét és az absztrakt időiség síkja.

Az idő és az idő ritmusának szétválása az idő *dinamikájához* kapcsolódó probléma. A modernitásban e téren is jelentős változás történt. A gyorsuló idő a modern ember életének legfontosabb meghatározójává vált. Az élet folyamatai beláthatókká, mérhetőkké, megtervezhetőkké váltak, ritmusa gyökeresen átalakult, a fejlődés üteme felgyorsult.[12] Az emberi tevékenységekben egyre

[12] Az idő és az idő ritmusának szétválására utal Heller Ágnes is, amikor megállapítja, hogy az idő nem „megy" soha gyorsabban és lassabban; minden esemény egyaránt irreverzibilis. De az idő ritmusa történelmi koronként messzemenően változó lehet. Vannak olyan történelmi korok, amelyekben évszázadokig alig-alig változik a társadalmi struktúra, s olyanok amelyekben egy évszázad,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

meghatározóbb tényezővé válik a sebesség, amelyben az idő és a tér fogalmai együvé kapcsolódnak. Az ember számára-való-világ térben összezsugorodik, a távolságok benne egyre kisebbek és bejárhatóbbak lesznek, időbeli horizontja viszont az előző korok kultúrájához képest összehasonlíthatatlanul kitágul.

Az idő temporalizációjával és gyorsulásával kapcsolatos tapasztalatok az európai kultúrában kitermelték az emberi létezés védekezési formáit is, a sajátos identitások megőrzésére és a szimbolikus önkifejezési formák fenntartására irányuló tevékenységeket. Az egyes embercsoportok és kultúrák szintjén ezek olyan önálló rendszerekké szerveződnek, amelyek mindenike egyfajta belső stabilitást és irreverzibilitást próbál szembeállítani az idő linearitásával és gyorsulásával. Az ember rendelkezésére álló idővel gazdálkodó rendszereket N. Luhmann *temporalizált rendszerek*nek nevezi. Az emberi létezés ezekben a rendszerekben a lehetőségekre irányuló szelektív létezéssé válik, s a felkínálkozó lehetőségek megválogatásával és a linearitás megkövetelte egymásutániságba rendezésével igyekszik időt biztosítani a megvalósításukra.

A temporalizált rendszerek egyszerre biztosítják az emberi létezés strukturális szerveződését és folyamatszerűségét, egyesítve magukban az állandóságot és változandóságot. A *struktúra* az idő reverzibilitását biztosítja, míg az *eseményekben, folyamatokban* az idő irreverzibilitása valósul meg. A rendszereken belül a struktúrák és az események kölcsönösen feltételezik egymást, de idősíkjuk nem esik egybe. Az események lefolyása sokkal gyorsabb, időtartamuk rövidebb, mint a struktúrák változása. A struktúrák időtartama hosszabb, s a változásuk is lassabban megy végbe. Egyes struktúrák változása meghaladhatja a közvetlen tapasztalhatóság körét, s ilyenkor az időtlenség benyomását keltik. Az események kronológiai sorrendbe szerveződnek, amelyben mindenik az „előtte" és „utána" zajló történések összefüggésében jelenik meg eseményként. Ezzel szemben a struktúra idejét a viszonylagos állandóság és a hosszabb távú változásokon belüli reverzibilitás jellemzi. Így a *struktúraidő* és az *eseményidő* iránya és dinamikája

vagy akár egy évtized alatt is perdöntő események sorozata megy végbe. A történelem általános tendenciája az időritmus gyorsulása (vö. HELLER 312).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

számottevően különbözik egymástól. Minél lassúbb egy társadalom és kultúra változási folyamata, annál nagyobb ez a különbség, és minél gyorsabbak a társadalmi és kulturális változások, a struktúraidő és az eseményidő lefolyása annál közelebb kerül egymáshoz, anélkül, hogy valaha is teljesen egybeesnének.

Következésképpen a temporalizált rendszerek mindenike saját belső idővel rendelkezik. A különböző *rendszeridők* szerkezetileg eltérőek, s az idő múlásának különböző ritmusát építik be magukba. Egyesekben gyorsabban, másokban lassabban telik az idő. Így mindenik rendszernek sajátos történelme alakul ki.

A lineáris időfelfogás lehetővé teszi, hogy a rendszeridők horizontján megteremtődjön egy absztrakt összidő, egy az eseményekről leoldódó világidő, amelyben a különböző rendszertörténelmek egymásra vonatkoznak. A konkrét rendszeridők és az absztrakt *világidő* elválnak egymástól, s az utóbbi lehetővé teszi az egyes rendszerek, életszférák sajátos, differenciált időmeghatározásainak formális összemérését, összeegyeztetését. Az elvont világidő valamennyi rendszeridő „koordináló általánosításaként" működik (vö. LUHMANN 1975, 111). Az eltérő időstruktúrával rendelkező rendszeridők a világidőben kínálkozó lehetőségeket különbözőképpen szelektálják és más-más lehetőségeket valósítanak meg. Így az emberi létezés valósága konkrét alternatív valóságok egymásra vonatkozásaként jelenik meg, s a valóság mint olyan a világidő vonatkoztatási rendszerében definiálható absztrakcióvá válik.

A formális és absztrakt időmérés nem rögzíti egyetemes érvénnyel, hogy melyik időpont működik múltként, jelenként, illetve jövőként. Ezt a rögzítést mindenik rendszer önmaga végzi el. Egyazon világidő vonatkoztatási rendszerében különböző gyorsasággal telő rendszeridők kerülhetnek egymás mellé, ami igen bonyolulttá teszi az *egyidejűség* szerkezetét, amelyben a szimultaneitás és a szinkronitás sokirányú kapcsolódása valósul meg. Ennek alapján az egyidejűségnek két fő szerveződési formáját lehet különválasztani: az egyidejű különidejűséget és a különidejű egyidejűséget.

Az *egyidejű különidejűség* azt jelenti, hogy a világidő vonatkoztatási rendszerében két vagy több temporális rendszer

egyidőben, vagyis szimultán létezik, de rendszeridejük ritmusa különbözik, s így a bennük zajló történések nincsenek szinkrónia-ban egymással; habár a világidőben egyszerre történnek, mégsem kortársai egymásnak, mivel a saját idejük különböző. Az egyik rendszer jelenbeli történéséhez képest a másik rendszerben ugyanakkor végbemenő történés az előbbi jelenének múltját vagy jövőjét képezi. A *különidejű egyidejűség* azt jelenti, hogy a világ-idő vonatkozásában két vagy több nem egyidejűleg létező rend-szerben, a rendszeridők különböző ritmusa következtében, a vég-bemenő történések szinkronba kerülnek egymással; habár a vi-lágidőben különböző időpontokban történnek, saját idejük szem-pontjából egybeeshetnek és egymás kortársaiként valósulhatnak meg. Így a világidő vonatkoztatási rendszerében egymásra vonat-koztatott rendszeridők viszonyában megkülönböztethetők a szi-multán de nem szinkron történések a nem szimultán de szinkron történésektől. Ez arra utal, hogy az egyidejűség a funkcionálisan differenciálódott komplex rendszerek szintjén ritkán valósul meg teljes egyidejűségként, vagyis szimultán és szinkron történések formájában. Inkább részleges egyidejűségekről, s ennek megfelelő-en részleges egymásutániságokról beszélhetünk.[13]

A részleges egyidejűségek szociokulturális előfordulása igen bonyolulttá teszi a *kortársiság* viszonyát. Annak megállapításához, hogy mely történések tekinthetők egymás kortársainak, nem elég-séges a világidő vonatkoztatási rendszerében elfoglalt „helyükből"

[13] Ez a szociokulturális időkoncepció igen közel áll egy néhány évtizeddel ko-rábban kimunkált filozófiai időfelfogáshoz, E. Blochnak a „párhuzamos kü-lönidejűségekről" alkotott felfogásához. Bloch a párhuzamos különidejűségen tulajdonképpen egyidejűséget ért. Különidejűség, mint egyidejűség: vagyis eltérő, különböző történeti erőtényezők által meghatározott elemek egyidejűsége. Blochnál a felfogások és életmódok, az eszmék és ideológiák különidejűségéről van szó, amelyek a mában egyidejűleg léteznek. De nem mindenikük létezése reális létezés. Egyesek csak látszólag léteznek a mában, voltaképpen azonban a múlt látszatai. A jelenben már nincs valós létezésük, csak annak a látszata. Különidejű realitások egyidejűsége azáltal valósulhat meg, hogy a mában elkeve-rednek a látszatok a valósággal. Bloch a következőképpen jellemzi e heterogén tényezők egyidejű létezését: „Nem mindegyikük van ugyanabban a jelenben itt. Ez utóbbiak csak külsődlegesen vannak jelen, azáltal, hogy ma láthatók. De ettől még nem élnek a többivel egyszerre. Sokkal inkább múlt dolgokat hordoznak, ez működik bennük" (BLOCH 104).

kiindulni, minden esetben figyelembe kell venni a sajátos és különböző ritmusú rendszeridők egymásba fonódó bonyolult játékát is. Így válik érthetővé, hogy hogyan lehetséges az, hogy a világidőben egyszerre létező jelenségek nem bizonyulnak egymás kortársainak, illetve – ellenkezőleg – hogy a különböző időszakokban létező jelenségek egymás kortársainak számíthatnak. A kortársiságnak van egy olyan aspektusa is, amely a rendszeridő és a világidő szinkróniájára vonatkozik. Nemcsak arról van szó, hogy két komplex rendszerben zajló történés kortársa-e vagy sem egymásnak, hanem arról is, hogy ezek mindenike külön-külön kortársa-e saját korának. Vagyis, hogy egy rendszerben a világidő jelenében zajló történés saját ideje szerint beleilleszkedik-e vagy sem a világjelenbe? Valamely rendszerbeni történés csak akkor tekinthető önmaga kortársának, ha saját ideje szinkronban van a világidővel. Ekkor mindazoknak a más rendszerbeni történéseknek is kortársa, amelyek hasonlóképpen szinkronban vannak a világidővel.

A kortársiságnak ezek a viszonyai az *időhorizontok* tágasságával is összefüggnek. A modern emberi létforma világideje lineáris és nyitott a jövő irányában. A benne végbemenő történések nemcsak irreverzibilisek, hanem progresszívek is. Ezért a világidő időhorizontja a jövő irányában táguló horizont. A jelen ebben a vonatkozásban centrális és maximálisan kiterjedt időszak, mivel mindig benne dől el, hogy milyen lesz a jövő és mi marad meg a múltból.

A világidőhöz képest az egyes rendszeridők különböző időhorizontokkal rendelkezhetnek. Az olyan rendszerek időhorizontja, amelyben a történések arra irányulnak, hogy megelőzzék saját korukat, fokozottabban kitágul a jövő felé, ami a jelen bizonyos fokú beszűkülésével és a múlt minimalizálásával jár együtt. Az olyan rendszerek időhorizontja, amelyek történései lemaradnak a koruktól és a jövőtől a múlt felé fordulnak, kitágul a múlt felé és beszűkül a jövő felé. Az önmagukkal kortárs történéseket tartalmazó rendszerek időhorizontja megfelel a világidő horizontjának, így a korukat megelőző rendszerek azáltal válnak önmaguk kortársává, hogy időhorizontjukat fokozatosan a múlt felé is kiterjesztik, miközben a jövőre irányuló nyitottságukat megőrzik. Az önmaguk kortársiságától fokozatosan lemaradó rendszerek az

[Erdélyi Magyar Adatbank]

időhorizontjukat úgy terjesztik ki a múlt irányába, hogy közben a jövő felé beszűkítik azt.

Az időhorizontoknak ez a tágulása és szűkülése összefüggésben áll a rendelkezésre álló létlehetőségek gazdagságával, vagy szűkösségével is. A jövőre nyíló létlehetőségek gazdagságához a fokozott jövő felé fordulás és a múlthoz való közömbös vagy banalizáló viszonyulás társul. Ezzel szemben a szűkülő jövőbeli létlehetőségekhez a fokozódó múlt felé való fordulás és múltbanézés társul.

3.3.2. Az idő az emberi létezésben

A historizmussal szemben megfogalmazható egy alapvető kifogás: az emberi létezés és az időbeliség *külsődleges* viszonyba állítása nem vet eléggé számot az emberi létezés időiségével. Az emberi létezést időtlen tárgyiságként helyezi egy meghatározott időkeretbe, s ezáltal – miközben belehelyezi az időbe – kivonja belőle a legmélyebb értelemben lényegét képező időt.

A történelmi szemléletmódnak ezek a korlátai leginkább a jelennek a múlthoz való viszonyában, a *múlt* problémájaként mutatkoznak meg. Heidegger e probléma kettős vonatkozását tárja fel. Egyrészt kimutatja a mindennapiság alapvető történetietlenségét, másrészt azt, hogy a historizmus a történelmiség látszata mögött hasonló történetietlenséget alakít ki. A mindennapiság a mindenkori jelenben él, a tevékenység jelenében, s számára a múlt a jelenhez közvetlenül hozzátartozó múltként, vagyis elmúlt, illetve elmúlásban levő jelenként létezik. Ezért a mindennapokban élő ember nem lát túl a jelen horizontján, „nem látja a múltat” (vö. HEIDEGGER 1992, 47).

Ez a látásmód a történelem historista – vagyis a „jelenből sarjadó” – szemléletére is rávetítődik. A historizmus a történelmet a *jelen* történelmeként fogja fel, úgy is mint elmúlt, „visszahozhatatlan tevékenykedést”, mint múlttá vált „érdekességek tárházát”, és úgy is mint a múltba visszavetített, a maihoz képest egy „másfajta jelent”. Más szóval: a történelmet vagy lezárt, megtörtént események tárházának tekinti, vagy a jelen önszemléletéhez hozzáigazítható, azt erősítő tanulságok forrásának. Ebben a szemlélet-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ben az autentikus múlt zárva marad a jelen számára.[14] Ugyanakkor a jelennek ez a múltszemlélete egybevág a történelemnek azzal a filozófiai szemléletével, amely csupán a történelemtudomány tárgyának tekinti a történelmet, és külsődlegesen, megtörtént események – történelmi tények – összefüggéseként szemléli.

Ezzel szemben az emberi létezés *történetiségének* gondolata megkísérli elgondolni az emberi létezés *időiségét*, illetve az időnek az időiségben megmutatkozó természetét, lényegét. Ezáltal próbálja helyreállítani az emberi létezés és az időbeliség eredeti egységét, amelyet a történelmiség a létezés időbeni keretére és időtlen, történelmietlen léttartalmaira szakít szét. A történetiség alapvető tételét Heidegger így fogalmazza meg: a történetiség a jelenvalólét időbeli létmódja, a lehetőségének feltétele, függetlenül attól, hogy a jelenvalólét „időben" létező-e, s ha igen miként. A történetiség a jelenvalólét „története", s e történés alapján lehet egyáltalán történelemről beszélni.[15] Ily módon a történetiség mint ontológiai meghatározottság megelőzi azt, amit történelemnek, világtörténeti történésnek nevezünk (vö. HEIDEGGER 1989, 111).[16]

Az emberi létezés történelmisége történetiségén, mint lényegi létmódján alapul. A történelmiség autentikus időstruktúráját az *időiség* alkotja, amely a történetiségből deriválódik. Heidegger

[14] Heidegger ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy a „mai generáció" azzal a hamis benyomással rendelkezik, hogy eleven kapcsolatban van a történelemmel, sőt túl van terhelve vele, s szeretné megtalálni az utat a történelemfelettihez. Heidegger úgy véli hogy a mai emberi létezés a pszeudotörténelembe veszett bele, az időbeliség hamis látszatába, s időbeliségének utolsó maradványait is arra igyekszik felhasználni, hogy „magát az időből kilopja". Ezzel voltaképpen az autentikus emberi létezéstől idegeníti el magát, s a jelenlegi korra jellemző „nyugtalanító idegenségben" valójában ez fejeződik ki.

[15] A történetiség a történelem ontológiai alapja, és ennek megfelelően, a történetírásnak – egy olyan diszciplínának, amely a történetiség ontológiáján alapul – az episztemológiai alapja (vö. RICOEUR 1985, 110).

[16] „A történelem rejtélye – írja Heidegger – abban a kérdésben rejlik: mit jelent az – történelminek lenni?" (HEIDEGGER 1992, 49).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

szerint a jelenvalólét annyiban már önmagában történelmi, amennyiben „ő önmaga lehetősége", vagyis amennyiben képes arra, hogy jövőbe futó, jövőt formáló legyen (vö. HEIDEGGER 1992, 48).

A történelmiség kérdése elsősorban a *múlt* kérdéseként merül fel. Heidegger e téren is a szokásos historista múltfelfogásokat meghaladó álláspontot alakít ki. Szerinte a múlt mindaddig zárva marad valamely jelen számára, amíg a jelen, vagyis a jelenvalólét maga nem válik történelmivé (vö. HEIDEGGER 1992, 48). A probléma tehát úgy tevődik fel: hogyan válhat nyitottá a múlt a jelen számára? Heidegger válasza egyértelmű: a jelen a történelemhez, az autentikus múlthoz ténylegesen csak a jövőre nyíló lehetőségei függvényében fér hozzá. Számára a múlt annyiban autentikus, amennyiben a jövőre nézve lehetőségeket kínál. Ez tartalmilag annyit jelent, hogy az igazi múlt a jövőbeli lehetőségek elmúlása, nem a megszűnés, hanem a jelenbeli megvalósulás értelmében. Ez a múltértelmezés eltér a historista múltszemlélettől, amely a múltat a jelen „mögöttiként" kezeli, eltelt, megtörtént faktumok sokaságaként, amelyek némelyike még kéznéllevő a jelen számára, s így tovább hat benne. A jelenben zajló emberi létezés viszonya a múlthoz ennél sokkal lényegibb: az ember az elmúlás, a múlttá válás módján létezik. Jövőbeli lehetősége, amennyiben megvalósul, múlttá válva válik jelenévé. Megvalósuló létlehetőségei a megvalósulás folyamatában folytonosan múlttá váló lehetőségek, s ily módon az, ami az ember a mindenkori jelenében (megjelenésében), nem más mint „saját múltja".[17] Minden jelenbeli cselekvés egy azelőtt még a jövőben kínálkozó lehetőséget valósít meg, s minden ilyen megvalósulás alapul szolgál további lehetőségek feltárásához és megvalósításához. Az igazi múlthoz az ember a jövőben mindig visszatér, mivel az nem pusztán elmúlás, hanem a jelen, sőt a jövő része is. Maga az emberi létezés annyiban

[17] „A jelenvalólét – írja Heidegger – taktikus létében mindenkor »az« és olyan, »ami« és amilyen már volt. Akár kifejeződik ez, akár nem, *nem más,* mint saját múltja. És nemcsak úgy, hogy múltja mintegy »mögötte« húzódik, s ő az elmúltat mint még kéznéllevő tulajdonságot birtokolja, amely időnként továbbhat benne. A jelenvalólét »nem más«, mint önnön múltja *saját* létének módján, ez a lét pedig, durván szólva, mindenkor saját jövőjéből »történik«" (HEIDEGGER 1989, 111).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

történelmi a szó tényleges értelmében, amennyiben van jövője, amennyiben múltja jövőbeli lehetőségeket hordoz és alapoz meg. A hiteles múlttal bíró emberi létezés mindig és szükségképpen a jövőre orientált, önmaga számára *lehetőségként* tűnik fel. Ilyen értelemben a történetiség a jelenvalólét autentikus létmódja, tényleges önmegvalósulása.

Heidegger ebből egy másik lényeges – módszertani – következtetést is levon. Szerinte a történelem olyan filozófiai megközelítése, amely csupán a történelemtudomány tárgyaként szemléli a történelmet, sohasem fog a tényleges megértéséhez elvezetni. A történelem *megértése* szerinte a megértés történetiségében gyökerezik, annak a megértésében, hogy az időbeli létezésről csakis időbeli módon beszélhetünk. Tehát a történelem megértése is időbeli folyamat, amely a történelmi módon élő ember önmegértése felől valósulhat meg. Ezt a gondolatot Heidegger bármely hermeneutika első tételének tekinti.

3.3.3. A történelmi jelen

Mivel a történelmi jelen képezi azt a történelmi időteret, amelyben a konkrét nemzedéki létezés kibontakozik, ennek elemzése megkívánja a pontosabb fogalmi behatárolást.[18]

A modern időtudat középpontjában a *jelen* áll. P. Ricoeur kiemeli, hogy a történelmi jelen lényegileg különbözik a „most" kiterjedés nélküli, pontszerű jelenétől, amely egyszerű cezúra a múlt és a jövő között. A történelmi jelen a történelmi időtérben egy meghatározott kiterjedéssel bíró élő jelen, amelyben *életesemények* zajlanak. A történelmi jelen a naptári időben egy adott időszakot foglal el, amelyben bejelölhetők a hozzá tartozó események időpontjai (vö. RICOEUR 1985, 301, 336). A történelmi jelen időterét események töltik ki, azok az éppen zajló cselekvések, amelyek révén az akkor élő egyének és embercsoportok beavatkozhatnak a rendszer állapotába és saját elképzeléseik, terveik szerint alakíthatnak rajta; azaz beavatkozhatnak a történelem menetébe.

[18] Ebben a jelenkori szociológiai és filozófiai szakirodalomból elsősorban ugyancsak N. Luhmann, valamint P. Ricoeur felfogására támaszkodhatunk.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A történelmi jelen a *kommunikáció* révén is kiterjedéssel bír. A kommunikáció két vonatkozásban is kitágítja az idődimenziókat. Egyrészt azáltal, hogy a kommunikáló feleknek kölcsönösen várakozniuk kell egymás reakcióira, másrészt azáltal, hogy a kommunikáció révén egy mostani cselekvő számára a más személyek múltjai és jövői jelenidejűleg válnak átélhetővé. Ricoeur ezzel kapcsolatban a beszédaktus elmélet képviselőire (Austin, Searle) hivatkozik, akik szerint ez a két emberi megnyilvánulás elválaszthatatlanul egymáshoz kapcsolódik és szerkezetileg megszabja e jelen kiterjedését.

Benveniste szerint a jelen mindig a beszélő jelene, s mint ilyen nem csupán egy esetleges mozzanat (vö. BENVENISTE 237). Minden beszédesemény voltaképpen egy beszédaktus, ami a kimondás pillanatában már egy cselekvést képvisel, illetve egy cselekvésben folytatódik.[19] Így minden kijelentésnek, mint kommunikatív aktusnak az ideje egyúttal egy folytatás kezdete, egy bizonyos tartamú időbeni kiterjedés kezdete, amely kiterjedés a cselekvés időterét alkotja (vö. RICOEUR 1985, 335–336).

A jelenben élő számára a jelen nemcsak a cselekvés, hanem a *megfigyelés,* szemlélődés időtere is, az az időtér, amelyben önmagára és saját cselekedeteire vonatkoztathatja mások – a kortársak – cselekedeteit, akikkel megosztja ezt a jelent. Tehát az ember a történelmi jelenben egyszerre él cselekvő és szemlélődő módon. A szemlélet útján – amely egyszersmind önszemlélet is – a valóság cselekvő alakítása mindig vissza is hat az alanyra, őt magát is alakítja. Így a történelmi jelenben való élés mindig önmagára is vonatkoztatott, önreflexív viszonyulásnak bizonyul.

A történelmi jelen, akárcsak a múlt vagy a jövő a nemzedékek egymásutániságának biológiai és szimbolikus jelenségegyüttesére támaszkodik. Ezért a történelmi jelenben a formális egyidejűség helyébe a kortársiság viszonya lép, amely a másokkal-való-együttlét jellegét kölcsönzi a történelmi jelennek. A történelmi jelen időtere ennélfogva *nyilvános tér* is. A történelmi időt kitöltő

[19] Például „megfogadni" valójában nem csak azt jelenti, hogy megfogadom valaminek az elvégzését, hanem azt is, hogy betartom ezt a fogadalmam. Egy olyan kezdeti cselekvési aktust jelent, amely folytatódik egy cselekvésben.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

beszédaktusok dialogikus jellegűek[20], a közös cselekvésnek alapul szolgáló egyetértés megteremtésére irányulnak (vö. RICOEUR 1985, 337–338).

Ezek alapján a történelmi jelent a tapasztalat *közös tereként* lehet felfogni. Ezt az időteret azok a cselekvő kezdeményezések töltik ki, amelyek a hagyomány által átörökített múlt felfogása és a jövőre irányuló elváráshorizont kivetítése között közvetítenek.

Hogyan jellemezhető a történelmi jelennek a múlthoz és a jövőhöz való viszonya?

Ricoeur szerint a történelmi jelen nem korlátozódik a puszta jelenlevőségre, mivel a cselekvés egész kiterjedését magában foglalja. Élő jelenként felöleli a közvetlenül hozzátartozó múltat, amelyben éppen ő maga múlik el, és a közeli jövőt, amelyben éppen a saját megvalósulását éli meg (vö. RICOEUR 1985, 337). Továbbá, az aktuálisan adott jelen a saját múltja és jövője megkülönböztetésében definiálja önmagát. A jövő és a múlt ebben az összefüggésben nem abszolút fogalmakként működnek, hanem az adott jelen nézőpontjából jövőnek minősülő jövőként és múltnak minősülő múltként. Végül, minden jelen rendelkezik egy olyan *jövő-* és *múlthorizonttal*,[21] amelyen a jelen jövőjébe és múltjába belép a megvalósulandó jövő és a megtörtént múlt. Az időbe ily módon bevezetődik az idő, s az időfogalmak jelentése temporalizálódik (vö. KARÁCSONY 161).

N. Luhmann a szociális idő *temporalizációját* elemezve, kimutatja, hogy a modernitásban a történelmi tudat újszerű kapcsolatba kerül a múlttal és a jövővel azáltal, hogy temporalizálja eze-

[20] Az előző példában említett fogadalom sohasem szolipszista jellegű megnyilvánulás. Nem pusztán csak rám korlátozódik, aki megfogadom valaminek az elvégzését, mivel ezt mindig valakinek fogadom meg. Abban az aktusban, amelyben elkötelezem magam, egyszersmind szerződést is kötök a másikkal akinek a fogadalom betartása valamiképpen a javát fogja szolgálni. Minden beszédaktus ilyen szerződéskötési aktust is magában foglal, amely a vállalás betartását garantálja, s ezáltal az együttműködés alapjául szolgál.

[21] A szociális időfogalom kapcsán N. Luhmann javasolja, hogy a jövőt és a múltat – a horizont fenomenológiai fogalmához csatlakozva – olyan *időhorizontokként* fogják fel, amelyek kiindulópontja mindig a *jelenben* van. Az eképp elgondolt horizont tapasztalatilag elérhetetlen és rögzíthetetlen, a jelen mozgásával együtt folytonos mozgásban van. Ily módon a jövő és a múlt mintegy együtt vándorol a jelennel (vö. LUHMANN 1976, 139).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ket az idődimenziókat. A temporalizálódott jelen egyaránt magába foglalja a valóság síkján kibontakozó *jelenlegi jelent* valamint az ehhez a jelenhez az értelmezés síkján hozzátartozó *jelenlegi jövőt* és *jelenlegi múltat* A jelenlegi jövőt, mint a jelenben értelmezett, megtervezett jövőt meg kell különböztetni a *jövőbeli jelentől,* vagyis a megvalósult jövőtől. A saját horizonttal rendelkező jelenlegi jövő mindig több (és más) lehetőséget foglal magában, mint ami a jövőbeli jelenekben valósággá válhat. A jelenlegi jelen általában arra törekszik, hogy uralja az idő menetét, kiszelektálva az általa megvalósíthatónak vélt (szükséges) lehetőségeket, s megszabva ezáltal a jövőbeli jelen megvalósulásának irányát. Hasonlóképpen, a saját horizonttal rendelkező jelenlegi múltat, mint a jelenhez tartozó, értelmezett, vagyis emlékezetben tartott és kritikailag rekonstruált (megkonstruált) múltat meg kell különböztetni a *múltbeli jelentől,* mint valóságos, megtörtént múlttól. A megtörtént múlt egyszeriségéhez és visszafordíthatatlanságához képest a jelenben rekonstruált múlt mindig többféle értelmezési lehetőséget foglal magában, s a jelen a múltértelmezés monopóliumát is igyekszik kézben tartani azáltal, hogy kiszelektálja az aktuális értelmezési lehetőségeket. Ily módon megkísérli mintegy visszafelé is uralni az idő menetét. Így a jelen számára való múlt a „mindenkori jelen értelemteli szelekcióiban teremtődött múlt" lesz. A funkcionálisan differenciálódott komplex társadalmak igyekeznek csökkenteni a jelen uralmának lehetőségeit a jövő és a múlt fölött. Ennek az ára a jövő és a múlt kiszámíthatatlansága, bizonytalansága lesz (vö. LUHMANN 1975, 111–113).

P. Ricoeur a történelmi jelennek a múlthoz és a jövőhöz való viszonyát két, R. Koselleckтől kölcsönzött fogalom segítségével elemzi. Ezek a „tapasztalat tere" és az „elváráshorizont" fogalma (vö. KOSELLECK).

Miért tekinthető alkalmasabbnak a *tapasztalat tere* fogalom a múltnak a jelenben való „továbbélése" fogalmánál? Egyrészt azért, mert ebben a kontextusban a *tapasztalat* kifejezés jelentéstartalma egyaránt kiterjed az egyénileg szerzett, valamint az előző nemzedékek, illetve a társadalmi intézmények által közvetített tapasztalatra, s olyasmire utal, ami már elvesztette az idegenségét és a szerzettből egyfajta habitussá vált. Másrészt a *tér* kifejezés jelenté-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

se felidézi a sokféle, különböző irányból jövő utak találkozását, ami arra utal, hogy a múlt jelenbeni átörökítése több úton, több csatornán keresztül és változatos formákban lehetséges.

Az *elváráshorizont* szintén bonyolult értelmű kifejezés. A *várás* jelentése kiterjed mindarra, ami remény, óhaj, akarat, terv, racionális számvetés, mindarra, ami egyénileg vagy közösségileg a jövőre irányul. A jövő várásának ez a tapasztalata beletartozik a jelenbe, mint jelenbeli jövő. A *horizont* kifejezés azért jobb ebben a szóösszetételben mint a *tér* kifejezés, mivel jelentéstartalmában bennefoglaltatik a várakozáshoz társítható kibontakozásban, valamint meghaladásban rejlő hajtóerő gondolata is. Ezért Koselleck szerint a tapasztalat tere és az elváráshorizont nem viszonyulnak szimmetrikusan a jelenhez. Korunkban a tapasztalat terének a fokozatos szűkülésével az elváráshorizont kitágulása társul (vö. R1COEUR 1985, 301, 338).

Ricoeur kiemeli, hogy az elváráshorizont felcserélődése a tapasztalat terére a jövő világossága és a múlt sötétsége közötti szemantikai különbségen alapul. Ebben a szemantikai kapcsolatban mutatkozik meg a jelen sajátos arculata. A jelen újszerűsége mindig a várt jövő világosságából adódik. A jelen annyiban új, amennyiben új időket nyit meg. A jelennek ez az újszerűsége és a vele társuló szakítás és kezdet – szakítás az előbbivel és kezdete egy másvalaminek – viszonylagos.

A különböző társadalmi jelenségek időritmusában mutatkozó eltérések megnehezítik a jelennek szakításként és kezdetként való körülhatárolását. A jelen inkább a tapasztalat terének egy elváráshorizonttal való találkozásaként, a kettő kereszteződéseként fogható fel. Az így elgondolható jelen sohasem jelent egy radikális szakítást és kezdetet. Inkább egy olyan időszakként értelmezhető, amely bizonyos vonatkozásaiban szükségképpen kapcsolódik a múlthoz, amelynek számos elemét megőrzi magában, de ugyanakkor a múlt meghaladásának és a jövő irányában való nyitásnak, a megújulásnak a lehetőségeit is kitermeli magában. A történelmi jelennek ez a *rugalmas* koncepciója[22] képes mindkét irányban el-

[22] A történelmi időnek ezt a rugalmas koncepcióját, amely különböző valóságszférák és valóságfokozatok eltérő időritmusával, s ennélfogva a kortársiság igen differenciált fogalmával számol, már bizonyos értelemben O. Spengler *és* E. Bloch

[Erdélyi Magyar Adatbank]

hárítani a végletes viszonyulással járó veszélyeket: egyrészt a tisztán utópikus elvárások csábítását, másrészt a jövő dimenziójától megfosztott tapasztalati tér elkerülhetetlen beszűkülését és a múlt jóvátehetetlen kiüresedését. Csakis a jövőbeni elvárásoknak lehet olyan aktivizáló visszahatása a múltra, amely élő hagyományként örökíti át a múltat (vö. RiCOEUR 1985, 307–313). Ezen a ponton Ricoeur hagyomány- és múltértelmezése magára ölti a hermeneutikai hagyománykoncepció sajátos jegyeit.

3.3.4.A hagyomány

A kultúrában érvényesülő nemzedéki viszonyok és nemzedékváltások szempontjából különösen fontosnak bizonyul annak a vizsgálata, hogy a megértés történetiségének hermeneutikai problémái hogyan jelentkeznek a *történelmi múlthoz*, és azon belül a *hagyományhoz való* viszonyban.

A *hagyomány*[23] problémája a kultúrában többnyire kultúrszociológiai és antropológiai problémaként merül fel, és magán viseli e szaktudományok eltárgyiasító szemléletmódját. Ebben a kontextusban a hagyomány fogalma egy olyan operacionális fogalomként működik, amely a szaktudományos társadalom- és kultúraszemlélet számára releváns ismeretelemeket tartalmazza, többnyire szimplifikáló megfogalmazásban. Az idevágó meghatározások általában megegyeznek abban, hogy a hagyomány a múltbeli ismeretek, értékek, hitek, szokások megőrzésének és nemzedékről-nemzedékre való átörökítésének társadalmi és kulturális intézménye. Ezek a megközelítések a hagyomány merev

történelemfelfogása is megelőlegezi (vö. WÜRTZ 198–199). Ez a koncepció végül is hermeneutikai idő- és történelemfelfogásban teljesedik ki.

[23] A magyar „hagyomány" szó a „hagy" igéből származik, amelyből közvetlenül fejlődhettek ki a *ráhagy, hátrahagy, örökül hagy, hagyaték* jelentések, majd pedig a nyelvújításkor a „hagyományos" és a „hagyományoz" származékszavak. Ezek a jelentések megfelelnek a latin „traditio", és annak igei alakja („tradere") kifejezéseknek, amely eredetileg javak, személyek átadását, kiszolgáltatását jelentette, majd tudás, tanítás átadását, s végül magát az átadott tanítást. Ez nemcsak az elméleti, hanem a gyakorlati tudásra is kiterjed, az eljárások, mesterségek, szokások átörökítésére.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

szemléletét a hagyomány és újítás dialektikájában[24] próbálják feloldani. Ebben a megközelítésben a történelem nem egyéb, mint az előző nemzedékek örökségének folytonos átadása és módosítása. Ezáltal megmagyarázhatónak tűnik a régi és az új, a folytonosság és megszakítottság egységének a problémája is a történelemben.[25] Az ilyenszerű hagyományfelfogások – túl a történelmi múlt és a hagyomány eltárgyiasító szemléletén – nélkülözik azt az önreflexív mozzanatot is, amelynek pespektívájából saját szemléleti alapjuk érthetővé és behatárolhatóvá válhatna önmaguk számára. Egyáltalán nincsenek tudatában annak, hogy voltaképpen egy történelmileg és kulturálisan kialakult eltárgyiasító domináns múltszemlélet szaktudományos kifejeződései. Ennek a kritikai belátásához egy másfajta nézőpont megjelenésére van szükség, amely a múlt és a hagyomány problémáját a modernitás uralkodó szemléletétől merőben eltérő megvilágításba helyezi. Ezt a szerepet tölti be a történelmi múlt és a hagyomány *hermeneutikai* újraértelmezése Gadamernél és Ricoeurnél.

Gadamer – Heideggernek az előbbiekben bemutatott gondolatához kapcsolódva – a hagyomány hermeneutikai koncepcióját a historista beállítottságú történeti tudat kritikájára alapozza. Szerinte a historizmus korlátai részben abban mutatkoznak meg, hogy a létezést csakis a jelen horizontjában tudja elgondolni. Így a jelen és a múlt között áthághatatlan létbeli szakadékot feltételez. A jelen a múlt iránt történelmi érdeklődést mutat, de nem tulajdonít neki fontosságot a jelenbeli emberi létezés formálása szempontjából. Ebből kifolyólag a historizmus az emberi létezés végességének tudatát is eltorzítja. Egy történelmietlen prezenteizmus álláspontjáról viszonyul a múlthoz, amelyre rávetíti a saját jelenbeli horizontját, s miközben egy objektivista igényű történelmi vizsgálódás tárgyává igyekszik tenni a múltat, megfosztja attól, hogy *hasson* a

[24] Arra, hogy ez mennyire nem változtat a lényegen, világosan utal a következő megjegyzés: A kulturális idő lényegét sajnos még ma is sokszor az arisztotelészi időmodell szerint gondoljuk el, s továbbra is egy mechanicista-illuminista gondolkodásmódot érvényesítünk a hagyomány és újítás viszonyának tárgyalásában, bármennyire is dialektikusan kezeljük azt (vö. LIICEANU 48).

[25] Ilyen és hasonló gondolatokat összegeznek a hazai szerzők idevágó munkái is (vö. BONDREA 250–251; CIOBANU-BĂCANU 13–16).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

jelenbeli folyamatok alakulására. Ily módon a múlttal mindvégig egy leíró-elméleti viszonyban marad. Gadamer a történeti tudat kritikája kapcsán hangsúlyozza, hogy a historizmus, bármennyire is a felvilágosodás kritikájaként, és a hagyomány, általában a történelmi múlt restaurálási törekvéseként jelenjék is meg a romantika korában, maga is a felvilágosodás talaján áll, és osztozik a felvilágosodás előítéleteiben.

Gadamer felfogása szerint a hagyomány értelemkontinuitásával való szakítás bekövetkezése a felvilágosodásban azon az előfeltevésen alapul, hogy a hagyomány – mivel csak történelmileg érthető meg – és a (történelemfeletti) ész között feloldhatatlan ellentmondás létezik (vö. GADAMER 1984, 194). Ennek az előfeltevésnek az alapján a hagyományhoz csak egyfajta értelmes viszonyulás kínálkozik: az objektivista, eltárgyisító viszonyulás, a természettudományos objektivitásigény mintájára. A hagyományhoz való ilyenfajta viszonyulás él tovább a későbbi antropológiai és szociológiai megközelítésekben is.[26]

A gadameri hermeneutika a hagyománynak az emberi létezésben betöltött szerepköre rehabilitálására törekszik. Gadamer kimutatja, hogy valójában a hagyomány és az ész között nincs ellentmondás, mivel az ész reális történelmi észként létezik, azaz rá van utalva azokra az adottságokra, amelyeken tevékenykedik.[27] Véleménye szerint nem belehelyezkedünk, hanem benne állunk a

[26] Ilyenfajta viszonyulást találunk a jelenkori hagyomány-megközelítésekben is, amelyek szintén egy objektivista nézőpontból, dologiságként veszik számba és elemzik a hagyomány alkotóelemeit, és az emberi életben betöltött szerepüket úgy írják le mint két, időben egymástól távoleső realitás egymással való találkozását és fizikai-empirikus hatásösszefüggését. Erre beszédes példát kínál E. Shils könyve, aki úgy ír meg egy monografikus igényű antropológiai elemzést a hagyományról, hogy a hagyomány hermeneutikai megközelítését meg sem említi. Shils csupán felsoroláson alapuló meghatározását adja meg a hagyománynak, miszerint az anyagi tárgyak, hitek, gondolkodási szokások, személyekhez, eseményekhez és intézményekhez fűződő képzetek sokaságaként fogható fel (SHILS 12).

[27] Gadamer bírálat tárgyává teszi Diltheynek a romantikus hermeneutikában gyökerező historizmusát is. Naivnak minősíti Dilthey hozzáállását, aki a „történeti világot úgy képzelte el mint valami megfejtendő szöveget", amelynek jelentéstartalma a kor szellemébe való belehelyezkedéssel tárható fel. Dilthey – írja ezzel kapcsolatban Gadamer – „a történeti múlt kutatását *megfejtésnek, s nem történeti tapasztalatnak* gondolja" (GADAMER 1984, 176).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

hagyományban, s ezzel a gondolattal nemcsak a hagyományhoz való tárgyiasító viszonyulást zárja ki, hanem a hagyományban való feloldódás, beleolvadás lehetőségét is.

Gadamer felfogása szerint a hermeneutikai tapasztalatnak elsődlegesen a hagyománnyal van dolga. E tapasztalat hasonló a Te tapasztalatához, amelyben a Te nem tárgy, hanem maga is viszonyul valamiképpen hozzánk. A hagyomány – írja Gadamer – „valódi kommunikációs partner, mellyel ugyanúgy összetartozunk, mint az Én a Te-vel" (GADAMER 1984, 251).

A hagyomány lényege a *megőrzés,* s ez – akárcsak az újítás – az ész tette. A hagyomány tekintélyének hatalma van a viselkedéseink és a cselekedeteink felett. Ezért megérteni magunkat csakis a hagyományban, a hagyomány felől lehet, amelyben benne élünk. A történeti megértés Gadamer felfogásában azt jelenti, hogy egy olyan *történeti horizontra* teszünk szert, amelyben a hagyományt a „dolog felől", önmaga értelme felől érthetjük meg, nem mint idegent, hanem mint a sajátunkat, hozzánk tartozót, ami mintaképet és példát kínál önmagunk újrafelismeréséhez. Mindez a hagyományhoz való *dialogikus* viszonyban lehetséges, amelyben miközben kérdéseket intézünk a minket megszólító hagyományhoz, elfogulatlanul magunkhoz alakítjuk azt, mint hozzánktartozót, és ezáltal mi magunk is folyton változunk és gazdagodunk általa.

A historizmus felfogásától eltérően az emberi létezés végességének tudata az emberi önmegvalósításoknak a hagyományhoz való *inherens* viszonyában találja meg igazi hermeneutikai értelmét (vö. HUFNAGEL 94–95). Ehhez az szükséges, hogy helyreállítódjék múltnak és jelennek a hagyomány révén megvalósuló időbeli kontinuitása. A hagyomány lényegében a múlt jelenlevőségét jelenti a jelenben.[28] Ebben a hermeneutikai megközelítésben az

[28] Arra, hogy ez a jelenlevőség mennyire nem pusztán passzív, tárgyi jelenlét, hanem valós életösszefüggés, a hermeneutikán kívül is találunk utalásokat, elsősorban Husserlnél. Elemzéseiben számos helyen kimutatja, hogy a jelenbeli tudati aktusokban mennyire szervesen benne foglaltatik a múlt, mégpedig nem leülepedett, halott állapotként, hanem élő komponensként. A múlt jelen van a jelenben úgy is mint eleven, áramló horizont, s úgy is mint háttértudás, már kész érvényesség, amelyet a valós élet természetes érvényesítési folyamatai mindig már mint meglévőt előfeltételeznek. A múltnak ezek az elemei a tulajdonképpeni

[Erdélyi Magyar Adatbank]

időbeli távolság már nem jelent szakadékot a múlt és a jelen között, mivel itt állandó *hidat* képez, átjárást biztosít a szokás és a hagyomány kontinuitása. A hagyomány megértő elsajátítása során is *horizontösszeolvadás* történik, akárcsak a megértés más területein.[29]

Ezen a ponton kapcsolódik Gadamer felfogásához Ricoeur hagyomány-koncepciója. Ricoeur a hagyomány hermeneutikai problémáját – Koselleck kapcsán – a történelem időiesítésének problémájaként tárgyalja, amelyben a tapasztalat terének a belső dialektikája tárul fel. E dialektika lényegét az a belső feszültség képezi, amely a múltnak a ránk kifejtett *hatása* és az általunk való *befogadása* között húzódik. Ricoeur szerint a „trans-mission" kifejezés pontosan utal ennek a dialektikának az értelmére. E belső feszültség időformája az *átjárási idő* (temps traversé), amely lényegében az időbeli távolság megmutatkozása. Ez gadameri értelemben nem pusztán egy elválasztó intervallumot jelent, egyben egy olyan közvetítő folyamatot is, amelyet a múlt örökségének folytonos értelmezése és újraértelmezése teremt meg[30] (vö. RICOEUR 1985, 318–319).

A történelmi tudat hermeneutikája a múlt és a jelen horizontja közötti feszültségen alapul. A múlt a jelen számára a jelen horizontjából kiváló és abba visszavett történelmi horizontban jelenik meg. A múlt által érintett lét a jelen horizontjával feszültségben levő történelmi horizontba kivetített lét. A múlt ránk való hatása a jelenbeli létünk korrelátuma. A hermeneutika a két véglet között – a horizont nélküli abszolút tudás és az összemérhetetlen horizontok sokasága között – a horizontok összeolvadását helyezi előtérbe, mert ezáltal valósul meg az előítéletek próbára tétele és a múlt

aktusokkal együtt „egyetlen szétszakíthatatlan életösszefüggést" alkotnak (vö. HUSSERL 1984/a, 66–67).

[29] J. Habermasnak egy idevágó értelmezése szerint: a jelen horizontja nem oltódik ki, hanem összeolvad azzal a horizonttal, melyből a hagyomány származik. Ugyanis a megértő a tradíciót már eleve a tradíció által megformált elváráshorizontból sajátítja el (vö. HABERMAS 1994, 217, 219).

[30] Ricoeur megjegyzi, hogy formális értelemben az átjárási idő gondolata szembeszegül mind a végképp elmúlt és befejezett múlt gondolatával, mind pedig a romantika azon törekvésével, hogy a múltat teljes egészében kortárssá tegye (vö. RICOEUR 1985, 319).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

beépítése a jelen értelemelvárásaiba. Ebben a kontextusban a hagyomány – a *hagyományozás* (la traditionalité) – nem jelent mást, mint azt, hogy a múlt és a jelen közötti időbeli távolság nem egy holt intervallum, hanem egy jelentésképző átvitel. A hagyomány nem mozdulatlan lerakat, hanem egy olyan *művelet,* amely az értelmezett múlt és az értelmező jelen egymásra vonatkozásaként érthető meg (vö. RICOEUR 1985, 319–320).

Ez a megközelítés hermeneutikai perspektívába helyezi a *hagyomány és újítás* viszonyának a kérdését a kultúrában. A horizontösszeolvadás folyamatában a régi az újjal folytonosan egy újszerű érvényesség-egységgé egyesül. A hagyományt és az újítást egyazon folyamat-egységként éljük meg és értjük meg (vö. GADAMER 1984, 198–200). A hagyomány voltaképpen *hagyományok* formájában él, jelentések és értelmezések formájában, ami azt jelenti, hogy a jelenben élők soha sincsenek az abszolút újító helyzetében, mert minden esetben előbb egy viszonylagos örökösi helyzetben találtatnak. Ez a tény a kommunikáció nyelvi szerkezetével magyarázható általánosan, és a múltbeli tartalmak nyelvi átvitelével sajátosan. A *nyelv* ebben a vonatkozásban az intézmények intézménye, amely minden más intézményt megelőz. A hagyomány közvetítő közege a szónak a tág értelmében vett nyelv, amely nem korlátozódik a jelenben használt természetes nyelv körére, hanem mindazt magába foglalja, amit valaha kimondtak és felfogtak. A hagyományt úgy is érthetjük tehát mint a már kimondott dolgok összességét, amelyeket az értelmezések és újraértelmezések továbbítanak felénk (vö. RICOEUR 1985, 320–321). A nyelvben a tartalom materiális dialektikája az időbeli távolság formális dialektikájára alapozódik. E kettő kapcsolatára épül gadameri értelemben a múlttal való kommunikáció kérdés–válasz dialektikája. Ez azt jelenti, hogy a múlthoz való hermeneutikai viszonyunkban a múlt már azelőtt megszólít és ránkkérdez, mielőtt mi magunk kérdést tennőnk fel neki. A múlt olyan mértékben kérdez ránk, amilyen mértékben mi magunk is rákérdezünk.

Gadamer és Ricoeur egybehangzó véleménye szerint a szó valódi értelmében vett hagyomány: *nyelvi hagyomány*,[31] amely a

[31] A hagyomány és a nyelv közötti mély, lényegi és eredeti összefüggésre Ricoeur is többször utal, leginkább akkor, amikor mélyebb kapcsolatot tételez a

[Erdélyi Magyar Adatbank]

nyelv két állapotában, a szóbeliségben és az írásbeliségben ölt alakot.[32] Gadamer úgy véli, hogy a nyelv „az írásban válik igazán szellemivé", s az írásos hagyománnyal folytathat szuverén módon tényleges dialógust a megértő tudat. Az irodalom azért képezheti a tartós fennmaradás formáját, mivel a mindenkori jelennel sajátos egyidejűségre tehet szert. Megértése nem azt jelenti, hogy visszakövetkeztetünk az elmúlt életre, hanem azt, hogy *jelenleg* részesedünk a mondottakban (Gadamer 1984, 274).

Az időbeli távolság formális dialektikáját a múlt és a jelen közötti eltávolodásban rejlő elkülönböződés adja. Ennek a leküzdése valósul meg a jelen és múlt közötti dialógusban, amely szövegnek

szemiotikai értelemben vett *nyom* és a hagyomány között. A hagyomány révén a múlt „nyomot hagy" a jelen arculatán, mintegy ráírja magát a jelen lapjára, ami az időbeliség vonatkozásában azt jelenti, hogy az elmúlt idő újból és újból beleszövődik a világidő menetébe (vö. RICOEUR 1985, 331).

[32] A hagyomány tartalmát alkotó tudás egyrészt *nyelvbe ágyazott,* implicit tudás, másfelől a *nyelvben megfogalmazott,* explicit tudás (vö. NYÍRI 16–17). A nyelv mint a hagyomány hordozó, közvetítő közege kapcsán a kultúrák történetében különbséget lehet tenni a hagyomány két intézménye, illetve korszaka között: a szóbeli (elsődleges) és az írásbeli hagyomány között. Az elsődleges hagyomány által közvetített tudást a hangzó nyilvánosság hordozza, s ebből adódnak sajátosságai. A szóbeli hagyomány nem közvetíti a múlt valamiféle objektív képét, nem érzékeli kellőképpen a múlt és a jelen különbözőségét, összefonódik benne a mítosz és a valóság. Esetében sem eredeti szövegről, sem szöveghűségről nem beszélhetünk. Ugyanakkor azonban a szóbeli hagyomány változó körülmények között is funkcionális lehet, mivel a tudásmegőrzés emlékezettechnikája egy bizonyos fokú változékonyságot biztosít számára. Ezzel viszont az a sajátosság is együtt jár, hogy a szóbeli hagyomány ily módon miközben látszólag a múltról szól, valójában a múlt nevében a jelent önti formába. Ezzel szemben az írás létrejöttével lehetővé vált a tudás pontos, tárgyiasított reprezentációja, s a kognitív szubjektum távolságtartása a saját mentális tartalmaival szemben. Ezáltal az írásos hagyomány teret enged a kritikai reflexiónak is (vö. NYÍRI 22–25). A hagyomány kérdésének egyes teoretikusai a kultúrák fejlődéstörténetében éppen a szóbeli hagyományról az írásbelire való átmenetben látnak egy alapvető diszkontinuitást, mivel az írásbeliség hozza magával a reflexív, kritikai szellem érvényesítését. Nyíri Kristóf Gadamernek a szóbeli és az írásbeli hagyomány egymásbavetítésére irányuló hermeneutikai törekvésével kapcsolatban, amely az antik és a modern kulturális folytonosságának alátámasztására törekszik, meglehetősen kritikai éllel jegyzi meg: Gadamer „kognitív folytonosságot tételez ott, ahol kognitív törést kell észrevennünk: a szóbeliségnek kritikai distanciát kizáró s az írásbeliségnek kritikai distanciát teremtő emlékezettechnikái között" (NYÍRI 31).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

és olvasónak, kérdezőnek és viszontkérdczőnek közös erőfeszítése az értelem feltárásáért és elsajátításáért (vö. RICOEUR 1985, 322).

A hagyományban a két idő – a világ ideje és a lélek ideje – is összetalálkozik. A naptári idő csillagászatilag megalapozott intézményes keretet szolgáltat a hagyomány számára, a hagyomány pedig a múltnak a jelenre való hatása révén biztosítja a naptári idő folytonosságát, az időbeli távolságok átjárhatóságát.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

4. A nemzedék fogalma

Manapság a nemzedék kifejezést sokféle értelemben használjuk a mindennapi életben és a kultúrában. Köznapi értelemben beszélni szoktunk fiatal nemzedékről és idős nemzedékről (az „apák" és „fiúk" nemzedékéről), a nemzedékek váltakozásáról, az értékek és a javak nemzedékről nemzedékre történő áthagyományozásáról. Az ilyenszerű megfogalmazásokban a „nemzedék" terminus meglehetősen pontatlan, elmosódó jelentéstartalommal, zavaró többértelműséggel fordul elő. Nemzedéken hol egy egész életkori csoportot (pl. ifjú nemzedék), hol egy adott időszakban élő egyének csoportját (pl. harmincas évek nemzedéke), hol az életkorban egymáshoz közel álló, bizonyos közös vonásokat hordozó egyének valamilyen laza csoportosulását értjük. Az emberi létezés nemzedéki vonatkozásainak bármely empirikus megközelítése két fontos vonására irányítja a figyelmet: az *idővel* valamint az emberi egyének közötti *viszonyokkal*, illetve e kettő kombinációjával való összefüggésére. Ezek vizsgálatából vezethetők le mindazok a jellemzők, amelyek alapján a nemzedék fogalma a rokon értelmű demográfiai, szociológiai, antropológiai fogalmaktól elhatárolható, és a kultúra vonatkozásában egy sajátos emberi létmódra utaló filozófiai tartalommal telíthető.

4.1. A társadalmi nemzedék

4.1.1.Az életkor

A nemzedék mindennapi nyelvben használatos fogalma egy elsődleges jelentést hordoz, amely a szótörténeti jelentéssel[1] is megegyezik: nemzés, utódok létrehozása, emberi egyéneknek egy

[1] A latin „generatio" a „generare" igéből származik, amely elsődlegesen nemzést, utódok létrehozását jelenti. A „nemzedék" szó szótári jelentései között szerepel a *származási sorrend* (genealógia) valamint az *életkor* is (egy ember élete vagy életkora). A magyar értelmező szótárak is általában két jelentést jelölnek meg: 1. Egy korban élő és körülbelül azonos korú emberek összessége; 2. Egymást felváltó utódok (életének időszaka). Ez utóbbi meghatározás egyértelműen az elsődleges, biológiai tartalmú jelentésre utal.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

adott időpontban született összessége. Ez a tény arra hívja fel a figyelmet, hogy első megközelítésben a nemzedék fogalma az idő és az emberi élet külsődleges összefüggéséből vezethető le. Ezt az összefüggést az *életkor*[2] fogalma fejezi ki.

Az életkor, a konkrét körülményektől függően, különböző értelemben kapcsolódhat az emberi létezéshez. Ezek közül az egyik kétségtelenül a nemzedék-meghatározó értelme (vö. SCHIFIRNEȚ 37). De az életkor más aspektusainak vizsgálata is hozzásegít az emberi létezés nemzedéki vonatkozásai megértéséhez.

A nemzedéki létezés fogalmi körülhatárolásánál első lépésként az életkor mint *biológiai* kritérium jön számításba: a nemzedéki létezés összefügg a születés, az öregedés, a halál, az élettartam biológiai tényével. Ezekben a nyers biológiai tényekben az életkor csupán *mennyiségi* időbeli meghatározottságként van jelen. Mennyi időnek kell eltelnie ahhoz, hogy a társadalom elöregedő, kihaló egyedei új egyedekkel helyettesítődjenek? Mekkora az emberi életnek az az átlagos időtartama, amely alatt az élő egyedek megvalósíthatják az élet újratermelését, és ezáltal biztosíthatják a létfolytonosságot? Mindezek kifejezéséhez elégségesek a naptári idő egységei, a napok, hónapok, évek.

Az emberi egyed élete folyamán különböző *életszakaszokon* halad át: előbb gyermek, majd felnőtt, végül öreg korú emberré válik. Életében az idő biológiai ritmusa érvényesül. Az életszakaszok közötti különbség elsődlegesen időbeli, életkorbeli különbség, az idő mennyiségével függ össze, azzal, hogy hány éves, mennyi idős az illető. Az egyes életszakaszok az élet folytonosságában diszkrét időbeli egységekként határolódnak körül. Mindenik életszakasznak meghatározott életkor felenek meg.

Az életkor és az életszakaszok tisztán mennyiségi, biológiai szemléletét csupán egy szimplifikáló, pozitivista szellemű megkö-

[2] Az „életkor” (aetas, âge) kifejezés korántsem takar egyértelmű fogalmat. Mentre ötféle jelentést sorol fel a szótári meghatározások alapján: 1. az élet teljes időtartama; 2. az az idő, amióta valaki életben van; 3. az életnek egy szakasza; 4. egy nemzedék, amelynek időtartama kb. 33 év, ami egy egyenes vonalú leszármazás egy-egy fokának felel meg (= a rómaiaknál: *aetas*, *az* emberi élet maximális időtartama, a *saeculum* egyharmad része); 5. ugyanabban az időszakban élő emberek összessége (vö. MENTRÉ 17–18).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

zelítésben[3] lehet fenntartani, amely az élet és az idő összefüggésében nem lát mást mint külsődleges, naptári-kronológiai vonatkozásokat. Egy körültekintőbb szociológiai-antropológiai megközelítésben viszont nyilvánvalóvá válik, hogy az emberi életben, éppúgy ahogy az élet biológiai vonatkozásairól nem fejthetők le a társadalmi vonatkozások, az életidő biológiai vetülete sem választható maradéktalanul külön a szociális aspektusoktól. Egy emberi közösségen belül az életszakaszok tartalma szociálisan és kulturálisan különül el, azáltal, hogy a létfenntartás követelménye és a társadalmi együttélés meghatározott szerepeket rendel hozzá az egyes életkorokhoz. Ugyanakkor az élet újratermeléséhez szükséges átlagos életkor nemcsak biológiai hanem társadalmi és kulturális tényezők hatására is módosul, tartama pedig kultúránként változik.

Az *életkor* terminus jelentésrétegei a biológiai illetve szociális kontextusban való használatától függően is különböznek. Míg a biológiai életkor egy-egy életszakasz időbeni megjelölésére szolgál, az átlagos életkor szociológiai-demográfiai fogalma már az emberi élet egészére kiterjed, mégpedig az emberi életnek egy konvencionális behatárolásaként. Az életkor ebben az összefüggésben már társadalmi-kulturális *konvencióvá* válik.

Biológiai megközelítésben a „nemzedék" kifejezés az emberi egyedek és családok genealógiai folytonosságának diszkrét egységeit jelöli (vö. IAKOCZI110–111).

Egyrészt a *biológiai nemzedék* felöleli az emberi egyedeknek azt az összességét, akik életkoruk tekintetében a születés és az utódok nemzésére való alkalmassá válás közötti időszakban helyezkednek el, és felváltják az előttük járókat a biológiai reprodukció fenntartásában. Egy ilyen biológiai nemzedék időtartama általában egyharmadát teszi ki annak a kronológiai időtérnek, amely a

[3] Mivel a természettudományos időfogalom az objektivitás módszertani követelményéhez igazodik, értelemszerűen áttevődik minden olyan tudományos vizsgálódásba, amely a természettudományi objektivitást a tudományosság egyedüli mércéjének tekinti, és önmagára is ezt igyekszik alkalmazni. Ez történik azokban a pozitivista beállítódású biológiai, demográfiai és szociológiai vizsgálódásokban is, amelyek a társadalmi és kulturális jelenségek komplex időbeliségét e természettudományos időfogalom paramétereire redukálják.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

szülők megszületése és az utódok reprodukcióra való képessé válása között létezik (vö. SURDU 92). A biológiai nemzedékek ciklikusan váltakoznak a reprodukció körkörös folyamatában, a folyamat folytonosságának fenntartóiként, anélkül, hogy társadalmilag vagy kulturálisan nominalizálódnának.

Másrészt a különböző biológiai életszakaszokhoz tartozó egyedek szociális-konvencionális értelemben is nemzedéki jellegre tesznek szert, éppen a biológiai repodukcióhoz való eltérő viszonyaikból adódó társadalmi-kulturális szerepek révén. Így három egymást követő biológiai nemzedék egymás vonatkozásában más-más szociális-kulturális aspektust ölt magára, attól függően, hogy milyen életkorú egyedek sokaságát öleli fel. Ily módon megkülönböztethető egy-egy családon belül a nagyszülők (öregek), szülők (felnőttek), gyerekek nemzedéke.[4] Ennek a nemzedéktípusnak az alapsejtjét a család alkotja, amelynek tagjait biológiai rokonsági kötelékek tartják össze. A *családi nemzedékekben* az egyének az emberi életkor egymásra következő szakaszai mentén függőlegesen elhelyezkedő csoportokhoz tartoznak, és esetükben az életkor nemzedékmeghatározó szerepet játszik (vö. CIUREA 10; SCHIFIRNEȚ 43). Egy ilyen nemzedék időtartama a teljes emberi életfolyamat egy meghatározott részére terjed ki (vö. MENTRÉ 17).

A családi nemzedékek átmenetet képeznek a nemzedéki létezés biológiai és szociális jellemzői között, mivel az életkor biológiai jelentéstartalmához már szociális elemeket is társítanak.[5] Ezek nem annyira magához az életkorbeli meghatározottsághoz (az időhöz), mint inkább az élet organikus *ritmusához* (az idő ritmusához) kapcsolódnak. A biológiai és a lelki életnek megvannak a maga nekilendülő és stagnáló, termékeny és nyugalmi időszakai. E ritmusok időtartama váltakozó, de az élet egészének időtartamával arányban áll. Az életszakaszok időritmusa az emberi élet külsősé-

[4] Antropológusok megfigyelései szerint minden társadalom elismer három életkoron alapuló kategóriát; gyermek, felnőtt, idős. Némely társadalomban az életkoron alapuló kategóriák rendkívül fontosak. Ezek olyan személyek csoportjai, akik egy bizonyos „kulturálisan megkülönböztetett" életkorban vannak (vö. HOLLÓS 117).

[5] Ezért a családi nemzedék vonatkozásában a nemzedék fogalmára még bizonyos fokú „folyékonyság", meghatározhatatlanság jellemző (vö. SCHIFIRNEȚ 44).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

geiben is kifejeződik. A tevékeny életre való felkészülés, a tulajdonképpeni aktivitás, majd az öregedéssel járó nyugalmi állapot az életnek láthatóan elhatárolódó szakaszai alkotják. A családi nemzedékek esetében az egyéni életnek a társadalmilag elhatárolódó szakaszai egybeesnek az életfolyamat családon belül elhatárolódó szakaszaival. Az egyén társadalmilag aktív életszakasza azt az időintervallumot tölti ki, amely a családon belül két egymást követő nemzedéket választ el, az apák és a fiúk nemzedékét.

A családi nemzedék fogalmán túlmenően az életkor még másfajta nemzedék-fogalmak kialakításában is szerepet játszik. Ilyen a *demográfiai nemzedék* fogalma, amely az évjárat fogalmán alapul. Az *évjárat* azokat az emberi egyedeket csoportosítja, akik ugyanabban az évben születtek, vagy akik az apák és a fiúk átlagéletkorának megfelelő időintervallumban élnek. Ebben az esetben az életkor az évjáratokat elhatároló *minőségi* mutatóvá lép elő (vö. SCHIFIRNEȚ 38, 45). Egy ilyen demográfiai nemzedék időbeli kiterjedését egyrészt olyan demográfiai tényezők határozzák meg, mint a születési és elhalálozási arányszám, az élet átlagos időtartama és biológiai ritmusa, másrészt viszont befolyásolják mindazok a fontosabb társadalmi-történelmi események is, amelyeket az egyazon évben születettek közösen élnek meg az életük folyamán.

Az előbbitől eltérően, már csak felületes kapcsolatban áll az életkorral egy másfajta nemzedéktípus, a *történelmi nemzedék* fogalma. Ez egy kronológiailag behatárolható történelmi korszakban élő egyének összességét jelenti (pl. a 48-as nemzedék, hetvenes évek nemzedéke, stb.), akik különböző életkoruk ellenére ugyanazon események társadalmi, kulturális, pszichológiai hatásainak vannak kitéve, s így bizonyos fokig hasonló élményvilággal rendelkeznek (vö. MAHLER 1986, 322). Ebből kifolyólag a legtöbb szerző a történelmi nemzedék tagjait „pszichoszociális kortársaknak" tekinti.[6]

Valójában a történelmi nemzedéket alkotó egyének egymáshoz való időbeli és nemzedéki viszonya ennél bonyolultabb. Az egyes

[6] Ezt a kifejezést használja E. Surdu is, aki ráadásul a történelmi nemzedéknek ezt a fogalmát nem eléggé érthető módon beolvasztja a társadalmi nemzedék fogalmába (vö. SURDU 93).

egyének számára merőben esetleges az, hogy egy bizonyos korszakban másokkal együtt élnek. Az ebből fakadó kortársiság csupán egy külsődleges időbeli meghatározottság marad, annak ellenére hogy látszólag összekötő, nemzedékképző tényezőnek tűnik. Ugyanis ebben az esetben a voltaképpeni nemzedékképző tényezők a nemzedéket alkotó embercsoporton kívüli történelmi tényezők. Bár szó lehet ezek hatásainak bizonyos fokú közös lereagálásáról az egyazon korban élők által – s ennek megfelelően azonos, vagy legalábbis hasonló élményekről –, mégsem lehet ezt általánosítani az egyének szintjén. Az egyéni megélések valószínűsíthető különbségei ténylegesen jóval nagyobbaknak mutatkoznak, mint az élményközösségben rejlő hasonlóságok. Ebben az esetben nagy valószínűséggel inkább – a külsődleges, kronológiailag determinált kortársiságon belül – a belső időélmény szintjén megmutatkozó nem-kortársiságról lehet beszélni, mivel a különböző életkorú egyének másképpen élik meg egyénileg ugyanazt a történelmet. Ebben a kortársiságban tehát a két idősík, a külső és a belső idő szétválik egymástól és ellentétes irányban hatnak. Ezért helyesebbnek vélem ezt a viszonyt inkább *kortársi nem-kortársiságnak* nevezni. Egy ilyen viszony azért is valószínűsíthető, mert egy történelmi nemzedéket alkotó embercsoport társadalmi és kulturális vonatkozásban korántsem homogén, mivel több, az időben részben egymás mellé rendelődő, részben egymást követő nemzedék találkozási teréül szolgál.

A történelmi nemzedéken belül a korszak eseményeire döntő módon kiható, meghatározó szerepet játszhat egy társadalmi vagy kulturális nemzedék. Ez leginkább olyankor következik be, amikor egy új történelmi korszak kezdetével egybeesik egy új társadalmi vagy kulturális nemzedék fellépése. Ilyenkor a történelmi nemzedékben is kidomborodnak a nemzedéki létezés domináns társadalmi és kulturális jegyei, ami a két nemzedéktípus részleges azonosítását vonhatja maga után a köztudatban. De mindez lényegileg nem változtat azon a tényen, hogy egy átfogó történelmi nemzedék kiterjedési körében a domináns társadalmi vagy kulturális nemzedék együtt él a tőle különböző életkorú és élettapasztalatú egyének különböző csoportjaival, amelyek a maguk során szintén leköszönő vagy fellépésben levő nemzedéki csoportosulások.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Az életkor kétségtelenül fontos biológiai, pszichológiai és szocio-kulturális mutató a nemzedéki létezés meghatározásában. Az a tény, hogy az életkor az emberi életnek egy lényeges objektív adottsága, abban is megmutatkozik, hogy a biológiai, családi, demográfiai nemzedékek esetében bizonyos fokig – bár különböző értelemben – egybeesik a nemzedéki meghatározottsággal. Ennek ellenére mégsem fejezi ki elégségesen a nemzedéki létezés bonyolult tartalmát. Az egyéni élet nemzedéki meghatározottsága már csak azért sem korlátozódik az életkori sajátosságokra, mert az életkorral együttjáró biológiai, pszichológiai, intellektuális, szociális változások mintegy spontánul, passzívan következnek be az ember életében, a nemzedéki hovatartozás viszont társadalmilag, kulturálisan, szellemileg alapvetően aktivizálja és elkötelezi az egyént (vö. SCHIFIRNEȚ 37, 51–52).

Az emberi létezés életkori és nemzedéki létmeghatározottságainak különbözősége a *társadalmi nemzedéknek* a családi nemzedéktől való fogalmi elhatárolása mentén mutatkozik meg a leginkább. Az életkor a társadalmi nemzedékek esetében is megmarad egy külsődleges időbeli meghatározónak, egy olyan időkeretnek, amely formálisan továbbra is modellálja a nemzedéki tagolódást, miközben a voltaképpeni nemzedéki léttartalmakat már olyan társadalmi és kulturális meghatározottságok alkotják, amelyek messzemenően szétfeszítik az életkori kereteket.

A családi nemzedékekről a társadalmi nemzedékekre való átváltás nem jelent cezúraszerű törést az emberi életben, mivel az életkori meghatározottság egyfajta folytonossági kapcsolatot teremt közöttük. A társadalmi nemzedék tagjai a családi nemzedékekből származnak. A család befolyása a társadalmi nemzedékekre még sokáig döntő marad. De kapcsolatuk mégsem marad egyértelműen lineáris természetű. Az egyén számára a családi nemzedékhez való tartozás érzése elsősorban biológiai (rokonsági) és pszichológiai kapcsolatokon alapul. A társadalmi nemzedék egy *más minőségű* léttartalmat jelent az egyén számára mint a családi nemzedék (vö. SCHIFIRNEȚ 45).

Egyes szociológiai felfogások szerint a modernitást megelőző korokban a társadalmi nemzedékek egybeestek a családi nemzedékekkel (vö. MENTRÉ 16–17). Társadalmi nemzedékek megjele-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

néséről voltaképpen akkortól lehet beszélni, amikortól a társadalmi folyamatok időritmusa kezd eltérni az élet biológiai ritmusától, s az egyén saját életritmusával egyre inkább a társadalom időritmusára hangolódik rá. Ennélfogva a társadalmi nemzedék lényegének pontosabb megvilágítása az egyének olyan csoportosulási lehetőségeinek a vizsgálatát kívánja meg, amelyek szintén az idő vonatkoztatási rendszerében lépnek fel, de meghaladják a családi nemzedékek szerveződési szintjét. Ezt a problémakört a modern társadalom vonatkozásában néhány alapvető kérdés határolja be: Mennyire tehetnek szert a társadalmi kontextusba bekerülő biológiai tények sajátos jelentésre? Milyen mértékben határozhatja meg az életkor a társadalmi szerepek elosztását? Megjelenhetnek-e a modern társadalomban az életkori elven alapuló csoportosulások, szerveződések? Más szóval, létezhetnek-e sajátosan életkori csoportok és szerepek?

Az életkor kétségtelenül az emberi létezés alapszövetét képezi a modern társadalomban is. Alapvetően megszabja az egyes egyének életlehetőségeit, és megvonja azok határait. De a különböző társadalmak és kultúrák szociológiai vizsgálata azt mutatja, hogy ezekben az életkor különböző mértékben játszik szerepet. E tekintetben a modernitást megelőző társadalmak és a modern társadalmak között alapvető különbségek mutatkoznak. Addig, amíg a premodern társadalmakban az életkor döntő szerepet játszik a társadalmi hovatartozásban és a feladatok elosztásában, elvégzésében, a modern társadalmakban az életkor társadalmi jelentősége lényegesen lecsökken. A társadalmi szerveződések és szerepek nagymértékben függetlenednek az életkori meghatározottságoktól, s ez annál inkább fokozódik, minél erőteljesebben társadalmiasul az egyének élete. A *szocializáció* nem csak annyit jelent az egyén számára, hogy beépül a társadalmi viszonyok, intézmények, szerepek hálózatába, hanem azt is, hogy a mások, akikkel együtt él és tevékenykedik, a „sokak” nemcsak egy személytelen külvilágot alkotnak az egyén körül. Ezek az egyén személyiségstruktúrájának is integrálódnak, úgy is mint a jelen pillanataiban körülötte létező és a szociális szimbólumokban is kifejeződő mások, és úgy is mint a ma már nem létező, múltbeli mások, akik átörökítették mindazokat a tartalmakat, mintákat, magatartásformákat, amelyek az

egyén születésekor már a készen kapott szociálist testesítették meg (vö. ELIAS 1990, 30). Ugyanakkor a szocializáció kiterjedésével azok a tényezők, amelyek eredetileg biológiai, életkori meghatározottságot jelentettek az emberi életben, bizonyos fokig szintén társadalmiasulnak és intézményesülnek, és szocializált változatban épülnek be az egyén személyiségstruktúráiba, annak nemzedéki komponenseiként. A nemzedéki létezés jellemzői biológiai-életkori meghatározottságokból átminősülnek az emberi élet szociális tényezőivé, a szocializált emberi létezés egyfajta kifejeződésévé.

A szocializáció és az emberi élet időbelisége között kapcsolatot teremtő fontos kategória az *életút.* M. Kohli véleménye szerint a modern társadalomban az életút kitüntetett fontosságú társadalmi intézménnyé vált, mivel olyan szabályozó rendszerként működik, amely az egyéni élet időbeli dimenzióját rendezi el. Az életútban megmutatkozik az a tény, hogy az egyén számára a társadalmi feltételek és problémák a „saját időben" bontakoznak ki, s az egyéni cselekvések a társadalmi következményeikkel egyetemben ebben a saját időben zajlanak le. Az életút nem csak egy olyan létdimenzió, amelyben a többi intézmény (pl. a család) egyedi módon fejtheti ki hatását, hanem egy önálló, integrált szocializálási program, amely egy egységes struktúrába fogja össze a különböző életszférákat, és kirajzolja azokat az életvilág-horizontokat, amelyeken belül az egyéni cselekvések eltervezhetők és megvalósíthatók. Az életutakban az egyéni életidő a kronológiai idő lineáris struktúráihoz igazodva szocializálódik, s ez azt jelzi, hogy a premodern társadalmak statikus, helyzetileg szilárd hovatartozás szerint elrendezett életformája helyébe egy alapjában életrajzi jellegű, az egyéni élet idejét átfogó lefolyási program által vezérelt életforma lépett. Ebben az életkornak, mint biológiai időbeli meghatározottságnak a szerepe visszaszorul (vö. KOHLI 175–178).

4.1.2.A korosztály-alapú csoport

A premodern társadalmakban már megtalálható az egyéneknek kétféle csoportosulása: a rokonsági kapcsolatokon alapuló *családi csoportosulások* és a különböző életkori, nemi hovatartozás által szabályozott laza *társulások,* amelyekben a nem rokon egyének közös érdekeltségei kitermelődhetnek (vö. LINTON 98). Egy nemi

[Erdélyi Magyar Adatbank]

vagy életkori alapon szerveződő csoporthoz való hozzátartozás előfeltételét képezi bizonyos társadalmi tevékenységekben való részvételnek, a társadalmi szerepek elosztásának és betöltésének. Antropológiai megfigyelések szerint azokban a társadalmakban, amelyekben léteznek *korosztályok*, azaz az azonos korú és nemű egyének egy-egy csoportja együtt halad át az élet bizonyos fázisain, a társadalmi tevékenységek jórésze *korosztály-alapú csoportokba* szerveződik, s a korosztályi szerveződés már figyelmen kívül hagyja a rokonsági kötelékeket (vö. HOLLÓS 117).

Melyek a fontosabb jellemzői a korosztály-alapú társadalmi csoportnak, és vajon a társadalmi nemzedék azonosítható-e vele? A korosztály-alapú csoport még magában hordozza az életkori meghatározottságot, de a családi nemzedéktől eltérően már az azonos vagy közeli életkorú egyének társadalmi szerveződését biztosítja. A korosztály-alapú csoport tehát az életkori elv alapján szerveződő *társadalmi csoport,* amely formálisan még magán viseli a családi nemzedék időstruktúráját. Az egyénnek egy korosztály-alapú csoporthoz való tartozása egyrészt spontánul adódik az életkori jellemzőkből kifolyólag, másrészt egy bizonyos fokú tudatosságot is feltételez, mivel a társadalmi tevékenységekbe, szerepekbe való bekapcsolódás lehetőségfeltételét alkotja. Ez azonban társadalmanként eltérő módon valósul meg. A premodern társadalmakban ahol a társadalmi tevékenységek és szerepek elosztása még nagymértékben az életkorhoz kötött, sok esetben a korosztály-alapú csoport válik a társadalmi differenciálódás fő tényezőjévé.[7] Az is tény viszont, hogy a bonyolultabb szerveződésű társa-

[7] F. Mahler például Frobeniusnak az afrikai népekkel kapcsolatos megfigyeléseit ismerteti annak alátámasztására, hogy az archaikus társadalmakban hogyan alakul ki és működik a korosztály-alapú csoportok szakralizált rendszere, amely döntő módon vesz részt a tevékenységek, javak és a hatalom elosztásában (vö. MAHLER 1986, 301–307). H. Schelsky kiemeli, hogy az életkori elv olyan társadalmakban válhat a társadalmi tagozódásnak is alapelvévé, amelyek szociálisan homogének, amelyekben az egyének társadalmilag egyenlő pozíciót foglalnak el. Ezért az életkori osztályok történetileg csak bizonyos társadalmi állapotokban jelennek meg olyan társadalmi osztályok alakjában, amelyek valamely társadalomnak egy-egy teljes nemzedékét átfogják. Erre példaként Schelsky általában az iparosítás előtti társadalmakat említi, és külön kitér a korosztályi elvnek a rendi társadalomban való érvényesülésére (vö. SCHELSKY 95–96).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

dalmakban a differenciálódás alapjai a biológiai-életkori tényezőkről fokozatosan áthelyeződnek a kimondottan társadalmi tényezőkre, mint amilyen a lakóhely, a foglalkozások, az életmód, stb. Ezáltal a korosztály-alapú csoportok, bár nem szűnnek meg teljesen, de háttérbe szorulnak a más alapokon szerveződő társadalmi csoportokkal szemben. Az életkor háttérbe szorul mint domináns differenciáló tényező, s ebben az is szerepet játszik, hogy az egyénnek egy korosztály-alapú csoporthoz való tartozását eleve természetszerűen behatárolja. Ugyanis egy bizonyos idő elteltével az egyén automatikusan megszűnik egy bizonyos korosztályhoz tartozó lenni, mivel életkoránál fogva már egy másik korosztályhoz tartozónak számít. Ezért a korosztály-alapú csoportok nem tudják hosszabb távon és többé-kevésbé szervezetten a saját kötelékükben tartani az egyéneket. A modern társadalom egyéne számára a társadalmi létezés kereteit sokkal hosszantartóbb, stabilabb, biztonságosabb szerveződések alkotják.

Az utóbbi időben azonban szociológiai körökben újból előtérbe került, sőt a viták kereszttüzébe helyeződött a korosztály-alapú csoportokban megvalósuló társadalmi szerveződés kérdése. Ez elsősorban az *ifjúság* társadalmi pozíciójának problémaköréhez kapcsolódik. A kérdés úgy tevődik fel, hogy öntörvényű társadalmi kategória-e az ifjúság? Az kétségtelen, hogy az utóbbi évtizedek modern társadalmában az ifjúság társadalmi fellépése és szerepvállalási törekvései egyre inkább össztársadalmi problémává válnak. A 60-70-es évek ifjúsági mozgalmaiban robbanásszerűen körvonalazódott az ifjúságnak az arra irányuló erőteljesen megideologizált törekvése, hogy önálló társadalmi erővé váljon.

Úgy tűnik, hogy a modern társadalomban az önálló ifjúsági szerveződések kifejlődése paradox módon összefügg az életkornak tulajdonított társadalmi fontosság csökkenésével. Az archaikus, hagyományos társadalmakban az emberi életet egészében szemlélték, amely áthalad a gyermekkor, felnőttkor, öregkor szakaszain, amelyek az élet kontinuitásának a szakaszait képezték. Mindez beilleszkedett a társadalmi és kozmikus idő kontinuitásába. Ezzel szemben a modern társadalmakban az ifjúság mint korosztály-alapú csoport függetlenné válik a más intézményesített korosztály-alapú csoportokkal szemben, sajátos csoportokba szerveződik, s

[Erdélyi Magyar Adatbank]

kialakul társadalmi különállásának a tudata, amelyet a meglévő kulturális értékekkel és szimbólumokkal szembeni bizonytalan pozíciója is elmélyít. Mindez a társadalmi-kulturális kontinuitás viszonylagos megbomlásához és a korosztályok közötti burkolt vagy nyílt konfliktusokhoz vezet, amelyek bizonyos esetekben nemzedéki konfliktusok formáját öltik magukra (vö. ENCYCLOPAEDIA 10, 186).

Az ifjúság fogalmi körülhatárolása, a más korosztály-alapú csoportokhoz való viszonya számos elméleti és módszertani problémát rejt magában, és ezek tanulmányozására egy új interdiszciplináris és integratív tudomány vállalkozik, a *juventológia*.[8] E jelenségek vizsgálata során egyes teoretikusok egyértelműen arra az álláspontra helyezkednek, hogy napjaink ifjúsága önálló és aktív tényező a társadalomban, s egyre határozottabb és hatékonyabb fellépése összefügg a társadalom általános fiatalodásával, amelyben az emberi haladás egyfajta törvényszerűsége fejeződik ki (vö. MAHLER 1986, 334). Más szerzők óvatosabban fogalmaznak, mert bár elismerik, hogy a mai ifjúság sajátos szociológiai, pszichológiai, tudati jellemzőkkel rendelkező társadalmi csoport, szerintük mégsem tekinthető önálló, még kevésbé egységes társadalmi rétegnek (vö. GAZSÓ 28). Megint mások annak alátámasztására igyekeznek érveket felvonultatni, hogy az ifjúság, mint ifjúság, éppen a saját életkori és társadalmi partikularitásainál fogva nem határozható meg öntörvényű társadalmi kategóriaként.

Nem célunk itt ezt a problémakört részletesen megvizsgálni és valamelyik álláspont mellett állást foglalni. A korosztály-alapú csoport és a társadalmi nemzedék viszonyának problematikája szempontjából ez annyiban érdekes, hogy a különböző álláspontokhoz tartozó szerzők – majdhogynem egybehangzóan – az ifjúság-problémát nemzedéki problémaként kezelik, az ifjúsági mozgalmak révén kirobbant társadalmi konfliktusokban jórészt nemzedéki konfliktust látnak.[9] Ez a témánk szempontjából azért fontos, mert az ifjúság öntörvényűségének a megkérdőjelezésével egyes szerzők a társadalom nemzedéki tagolódásának szociológiai

[8] Ezzel kapcsolatban a romániai szakirodalomban lásd Fred Mahler kutatásait és a 80-as években megjelent írásait.

[9] Ezzel kapcsolatban vö. pl. MENDRAS 205–210.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

problematikáját és egyáltalán a társadalmi nemzedékek létjogosultságát is megkérdőjelezik. Ezért az idevágó lényegesebb érveket nem hagyhatjuk figyelmen kívül.

Vannak szerzők, akik már magának az ifjúság-problémának a korunkban való megjelenését és a szociológiai kutatások hatókörébe való bekerülését nemzedéki kontextusba helyezik. L. Chisholm például arra hivatkozik, hogy a régebbi társadalomtudományi vizsgálódásokban azért nem merült fel az ifjúság problémája kellő élességgel, mivel a szociális élet horizontális tagolódásának vizsgálatát részesítették előnyben a vertikális tagolódás vizsgálatával szemben, s így a társadalomban elfoglalt helyek, illetve az életkeretek közötti átmenetek „alulexponáltak" maradtak. Így az ifjúságnak mint életszakasznak meglehetősen statikus és izolált képe alakult ki. Az a tény, hogy a régebbi szociológiai kutatások elhanyagolták az összefüggéseknek az életciklusban megalapozott vertikális keretét, megnehezítette, hogy a generációt társadalmilag strukturált élménykategóriaként ragadják meg (vö. CHISHOLM 54–55). Az említett szerző tehát alapvető módszertani összefüggést lát az ifjúság önálló társadalmi kategóriaként és a nemzedék strukturált élménykategóriaként való szociológiai megragadása között.

Az ifjúság problémakörének egy másik kiemelkedő teoretikusa, H. Schelsky kimutatja, hogy az az elképzelés, amely szerint az ifjúság szociálisan öntörvényű, azon a szociológiailag helyes felismerésen alapul, hogy a gyermek világából a felnőttek világába való átmenetet közbülső fázisként minden társadalom valamiképpen megformálja. Ugyanakkor viszont vitatja azt az elgondolást, hogy az életkori rendet olyan szociális egységként lehetne kialakítani, amely felválthatná a szociális rendet. Ugyanis a különböző korszakok társadalmi struktúráján belül az ifjúság társadalmi kiformálódása igen képlékeny és változékony, s ezért nem lehet az antropológiai-társadalmi alapstruktúra központi elemeként kezelni[10] (vö. SCHELSKY 93).

[10] Schelsky arra is hivatkozik, hogy az olyan társadalmi állapotok, amelyekben az életkori osztályok társadalmi osztályok formájában a társadalomnak egy-egy teljes nemzedékét átfogják, modellt és történelmi mintaképet szolgáltatnak ahhoz

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Schelsky az ifjúság öntörvényűségének gondolata ellen döntő érvként azt a meglátást hozza fel, hogy a modern ember egyidejűleg tartozik valamely családhoz, vállalathoz, településhez, párthoz, egyházhoz, egyesülethez stb., és ennélfogva társadalmi viselkedése minden esetben egy-egy egyénileg összefűzött társadalmi *szereprendszer* formáját ölti. Ilyen társadalmi rendszerben az, hogy valaki „ifjú", szociális tekintetben mindig csak az egyik „szerep" lehet az egyén szereprendszerén belül, de az ifjúság nem alkothat társadalmilag totális „rendet", amely valamennyi társadalmi szerepet alárendelne magának. Ellenkezőleg, a különböző társadalmi kategóriák foglalják magukban az ifjúságot, mint a családok ifjúságát, a vállalat ifjúságát, a párt ifjúságát, az egyházi ifjúságot, és a fiatalság ezeken belül alakíthatja ki a társadalmi szerepek ifjúsági változatait, amelyek ugyanúgy szereprendszerré kombinálódhatnak, mint a felnőttek esetében (vö. SCHELSKY 98–99).

Schelsky szerint nincsenek kimondottan életkori szerepek, sőt az életkornak semmi jelentősége sincs a szerep szempontjából. Úgy véli, hogy a modern társadalomban megvalósul a *„társadalmi viselkedésnek a nemzedéki nivellálódása",* ami azt jelenti, hogy nemcsak a fiatalokra róhatnak ki felnőtt szerepeket, hanem a felnőttek, sőt idősek is felvehetnek fiatalos viselkedési formákat. Ily módon a döntő határvonal a társadalmi struktúrán belül nem az ifjú és a felnőtt között húzódik meg, hanem a gyermekkor és az ifjú között, ott ahol a gyermek ifjúvá válásával az öntörvényű viselkedési szakasz eltűnik az egyén életében (vö. SCHELSKY 100–101).

Schelsky is azok közé tartozik, akik az ifjúsági mozgalmakat a nemzedéki mozgalmakkal azonosítják. A nemzedéki nivellálódás gondolatával nemcsak az öntörvényű ifjúság gondolata ellen szállít döntő érvet, hanem egyúttal a nemzedéki probléma társadalmi jelentőségét is banalizálja. A társadalom generációs tagolódását esetlegesnek, alkalomszerűnek tekinti, egy olyan folyamatnak, amely az ifjúság esetében alkalmilag élesen tevődik fel, de aztán belesimul az átfogóbb társadalmi folyamatokba, mivel az ifjúság a felnőtté válás során integrálódik a társadalmi szerepekbe és intéz-

a követeléshez, hogy az ifjúság külön szféraként tartsa magát távol a felnőttek világától (vö. SCHELSKY 95).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ményekbe, s sorra levetkőzi a társadalmi különállás sajátos jegyeit. A döntő érv végül is az életkor lesz, amely a modern társadalmakban természeténél fogva önmaga társadalmi jelentősége ellen dolgozik, ugyanis mindaddig megtartja jelentőségét, amíg az ifjúságot alkotó egyének a saját csoportidentitásukat, ifjúságtudatukat rá alapozzák. De mihelyt ezek az egyének az idő előrehaladtával egy másik életszakaszba lépnek, az életkor mint csoportidentitást képző tényező elveszti jelentőségét. Nem nehéz felismerni e szemléletmód alapvető módszertani korlátját, azt, hogy a modern társadalom időbeli tagolódási folyamatait a családi nemzedékek mintájára gondolja el. Ugyanakkor a modern szociológiát, amennyiben a társadalmi nemzedékek problémáját a korosztály-alapú csoportok problémakörére redukálja, egy másik módszertani veszély is fenyegeti: a társadalmi haladás egyik fontos dimenziójának a magyarázatát még mindig a behatárolt időtartamú emberi életkor, s azon belül az egymást lineárisan követő életszakaszok biológiai törvényére alapozza.

Schelsky számára az empirikus történelmi helyzet tette kézzelfoghatóvá az ifjúsági probléma és a nemzedéki probléma azonosítását, ugyanis a 60-as évek végi ifjúsági mozgalmak, amelyeknek tényanyagát közvetlenül tanulmányozta, nemzedékváltással párosulva zajlottak le. Kérdés, hogy vajon az akkori fiatalok felnőtté válásával a fellépő új nemzedék is elvesztette társadalmi jelentőségét és nemzedéki identitását? Ez csak akkor lenne igaz, ha a nemzedéki identitás teljes mértékben azonos lenne az ifjúsági identitást elsődlegesen meghatározó társadalmiasult életkori sajátosságokkal. Ez viszont már csak azért sem lehet maradéktalanul igaz, mert ugyancsak szociológiai megfigyelések szerint a generációs azonosságtudat keresésének jegyei minden korosztálynál megtalálhatók (vö. FRICZ 16). Az ifjúságéhoz hasonló módon elemezhető az idős korosztály öntörvényűségre irányuló törekvése is. Ugyanakkor az is kérdéses, hogy az erőteljes társadalmi tagolódás képes lenne kiiktatni, magába építeni, vagy eljelentéktelenníteni a nemzedéki tagolódást.

Számos elméleti és módszertani érv szól tehát amellett, hogy a társadalmi nemzedék fogalma nem azonosítható a korosztály-alapú csoporttal. Ugyanakkor nem is függetleníthető teljes mér-

tékben tőle. A társadalom nemzedéki szerveződését ugyanis, amennyiben a társadalmi idő strukturálódásával valamiképpen összefüggésben áll, nem lehet teljes mértékben elvonatkoztatni az egyének életkori jellemzőitől. Valamely társadalomban ahhoz, hogy a nemzedéki csoportosulás és szerveződés érvényesülhessen, korosztályok meglétére szükség van. A korosztály alkalmas életkori keretet kínál a nemzedéki szerveződéshez, amennyiben formálisan egységbe fogja a (megközelítőleg) azonos életkorú egyéneket. De a társadalmi nemzedékek tartalmi meghatározottságai nem vezethetők le egyoldalúan a korosztályok életkori jellemzőiből, s a társadalom nemzedéki tagolódása nem esik egybe a korosztályok szerinti tagolódással. Előfordulhat, hogy egy nemzedéki csoportosulás hangsúlyozottan egy bizonyos korosztályra épül, de az esetek többségében szélesebbkörű, több egymáshoz közelálló korosztályt fog át. Ugyanakkor az egyén esetében egy nemzedékhez való tartozásnak nem szükségképpeni feltétele egy bizonyos korosztályhoz való tartozás.

A nemzedéki csoportosulás életkori keretei sokkal lazábbak és tágasabbak mint a korosztályokéi. Ezt igazolja Heller Ágnes következő gondolatmenete is. Az emberi egyéni élet véges időtartamú, határolt, természetes végpontja a halál. E határoltság tudata áthatja az ember egész gondolkodási és cselekvési mezejét. Az emberi élet egyedi élethatárok – a születés és a halál – közé esik. Ugyanakkor viszont az ember életében megjelennek olyan határok is, amelyeket a történelem és a kultúra von meg. Ezeket Heller „történelmi határoknak” nevezi, mivel nem közvetlenül az egyén életét határolják le, hanem általában egy embercsoport, egy emberi közösség, egy társadalmi szerveződés sorsát, fejlődését jelölik ki egy bizonyos időszakra. A generáció is ilyen történelmi határok közé eső kollektív létforma. Egy generációhoz tartozóvá az teszi az embereket, hogy bizonyos történelmi határpontokat viszonylag hasonló életkorban éltek át és reagáltak le, nem pedig a »hasonló korosztályhoz tartozás« (vö. HELLER 310). Míg a korosztály pusztán külsődleges, időbeli meghatározottság, a biológiai, életkori idő szociális-demográfiai vetülete, addig a nemzedéki létezés egy léttöbblet hordozója, amely egy meghatározott történelmi helyzet közös átéléséből és lereagálásából adódik. A hasonló élet-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

kor ennek a közös átélésnek csak a külsődleges időbeli lehetőségét képezi. A generáció tehát diszkrét mozzanat az emberek születésének kontinuitásában, amely a történelmi határ és az egyedi élettartam kölcsönhatásából fakad (vö. HELLER 310).

Mekkora az a történelmi időtartam, amely kedvez a viszonylag hasonló életkorú egyének generációvá válásának? Heller kiemeli, hogy a modern értelemben vett generációk megjelenése a történelmi határpontok sűrűsödéséhez kapcsolódik, tehát a történelmi folyamatok ritmusának felgyorsulásához. Ott, ahol több emberöltőn keresztül nem történt számottevő változás a történelmi-társadalmi életben, korosztályok váltakoztak az időben, anélkül, hogy generációkról lehetne beszélni. Generációk akkortól alakulnak ki, amikortól valamiképpen a történelmi változások tartama és az egyéni élettartam közel kerülnek egymáshoz.[11] A másik véglet a jelenkori, maximálisan felgyorsult ritmusú társadalomban alakul ki. Itt már a változások időtartama az emberi élettartamhoz képest is lényegesen lerövidül, s egy emberi élettartamon belül több történelmi határpont is helyet kaphat, ami gyakorlatilag azt jelenti, hogy a generációk váltakozása számottevően felgyorsul, egy emberélet átlagos időtartama alatt több generáció is felválthatja egymást. Más szóval, a viszonylag hasonló életkorú egyének csoportja az élete során több generációs váltáson eshet át. Egy generáció időtartama igen lerövidül az emberélet átlagos időtartamához képest, és így több generáció is belefér.

Mindezek alapján megállapítható, hogy a nemzedék mint szociológiai kategória nem azonosítható a korosztály-alapú csoporttal. Az egyénnek egy korosztály-alapú csoporthoz való tartozása kétségtelenül nem marad közömbös sem az egyén, sem a kollektivitás számára, amelyhez tartozik. A kronológiai életkor és a vele járó biológiai és lelki sajátosságok változásokat idéznek elő az egyén társadalmi pozíciójában, élet- és világszemléletében, elvárásaiban, a társadalmi körülmények megítélésében. A nemzedéki létezésnek és a nemzedékek közötti viszonyoknak létezik tehát egy biológiai-

[11] Különböző szerzők véleménye általában megegyezik abban, hogy az európai történelemben a generációk megjelenése a modern európai társadalom kialakulásának hajnalára, a felvilágosodás időszakára tehető. Azelőtt nem beszélhetünk a szónak modern értelmében vett generációkról.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

kronológiai megalapozottsága, de ebből nem vezethető le a nemzedéki létezés társadalmi tartalma (vö. SURDU 92).

A társadalom nemzedéki szerveződésének a fel- és elismeréséhez egy olyan szociológiai szemléletre van szükség, amely a korosztályon túlmenően a társadalmi nemzedékből mint realitásból indul ki. Ennek a megtalálása érdekében a ma már klasszikusnak számító leírásokhoz és meghatározásokhoz kell visszalépnünk, amelyeket F. Mentré, majd később K. Mannheim adott a nemzedék fogalmával és a nemzedéki problémával kapcsolatban.

4.1.3.A nemzedéki csoport és közösség

Mentré szerint – akinek érdemét Mannheim abban látja, hogy ő nyújtotta az első történeti áttekintést a nemzedéki problémáról és hogy az egész kérdésfelvetést szilárd alapokra igyekezett helyezni – a társadalmi nemzedék különböző családokba tartozó egyének csoportosulása, akik sajátos mentalitással és a létezésnek egy meghatározott időtartamával jellemezhetők. Azt is kiemeli, hogy a társadalmi nemzedék a családi nemzedék időtartamával analóg időtartamú embercsoportot ölel fel, mert egy nemzedék tényleges megnyilvánulása a társadalomban az aktivitás időtartamára terjed ki, vagyis az ifjú, de főleg a felnőtt életkort magukba foglaló évekre (vö. MENTRÉ 13, 40).

Mentré az egyazon időszakban való születést még döntő tényezőnek tekinti egy nemzedék társadalmi fellépése és a nemzedékhez való tartozás szempontjából. Szerinte a társadalmi nemzedék törvénye az egyéni életkor törvényén alapul. Ugyanakkor Mentré azt is hangsúlyozza, hogy egy társadalmi nemzedék meghatározása nem merül ki az életkor és az időtartam jellemzőiben – bár ezek nem hanyagolhatók el –, mert a nemzedéki létezés minőségi-tartalmi sajátosságát az adja meg, hogy az egymással közvetlen kortársi viszonyban álló egyének közös lelkiállapottal rendelkeznek és szellemi egységet alkotnak. Mentré tehát az időtényezőn (aktív életkor) túlmenően pszichológiai és kulturális vonásokkal is jellemzi a társadalmi nemzedék tartalmát. De számára lényegileg nem határolódik el a kulturális, szellemi nemzedék fogalma a társadalmi nemzedékétől. Ugyanakkor nem tudja fogalmilag kellőképpen megragadni azt a minőségi másságot, azt a létbeli többle-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

tet, amelyet a társadalmi nemzedék képvisel a nemzedéki létezés biológiai és pszichológiai vetületéhez képest.

K. Mannheim a maga során áttekintő összefoglalást nyújt a nemzedéki problémáról. Szerinte a nemzedéki problémával kapcsolatban két kérdésfelvetés körvonalazható. A *pozitivista* kérdésfelvetés (Comte, Mentré) középpontjában az a törekvés állt, hogy „megtalálják a történelem ütemének valamilyen *egyetemes törvényét,* mégpedig az emberi korlátozott élettartam biológiai törvénye és az életkori fokozatok talaján", és ebből kiindulva megértsék a szellemi és társadalmi áramlatok formális váltakozását. E leegyszerűsítő megközelítésben a probléma nehézsége abban mutatkozik meg, hogy hogyan lehet megtalálni azt az „átlagos időt", amely alatt a közéletben az új nemzedék felváltja az előbbit, valamint azt a „természetes kezdetet", amely egy új történelmi korszak kezdetét jelző cezúra lehet a történelmi folytonosságban. Egy nemzedék működésének időtartamát az ilyen vizsgálódások általában 30 évre teszik. Jóval nehezebb azonban megtalálni egy nemzedék természetes kezdetét, mivel az emberek születése és elhalálozása folyamatosan zajlik a társadalomban, s teljes időtávok csak az egyedi családokon belül vannak (vö. MANNHEIM 1969, 34–35). A *romantikus-történeti* kérdésfelvetés (Dilthey, Heidegger, Pinder) szerint a nemzedéki probléma „a nem mérhető, kizárólag csak minőségileg megragadható belső idő jelenlétéről tanúskodik". Itt Mannheim Diltheyre hivatkozik, aki a *mennyiségileg* mérhető idővel szembeállítja a csak *minőségileg* megragadható belső élményidőt, s a nemzédékegységet a „belülről mérendő képzettel" határozza meg. Ugyanakkor az időbeni egymásutánisággal szemben az *egyidejűségnek* is mélyebb értelmet tulajdonít. Ehhez kapcsolódva a művészettörténész Pinder bevezeti az „*egyidejű nemegyidejűség*" fogalmát, miszerint ugyanabban a kronológiai időben – mivel csak az átélt idő valóságos – valamennyi nemzedék voltaképpen minőségileg merőben különböző belső időben él. Ugyanakkor Pinder szerint egy nemzedék azáltal válik minőségi egységgé, hogy kidolgoz magában egy *„entelekheiát"*, ami a veleszületett élet- és világérzésének a kifejeződése. Mannheim e fogalom bevezetésében arra irányuló törekvést lát, hogy lerombolja

valamely történelmi korszak egységének a korszellem fogalmára alapozott gondolatát (vö. MANNHEIM 1969, 39–42).

A két irányzat álláspontját összegezve Mannheim megállapítja, hogy a legtöbb kutató abban téved, hogy a nemzedéki probléma lényegét az egyszer s mindenkorra rögzíthető időközök alakját öltő nemzedéki ritmika felmutatásához köti. Az időközelmélet ugyan nem bizonyul helytállónak, de ettől a nemzedéki probléma még kutatásra érdemes kérdés marad (vö. MANNHEIM 1969, 45). E kutatás csak akkor lehet sikeres, ha a társadalmi nemzedék fogalmát az életkori vonatkozású kategóriákon túlmenően a többi alapvető társadalmi kategóriával is összevetjük, amelyekre a modern társadalom jelenkori tagolódása ráépül. Csak így lehet megvizsgálni, hogy ezek sorában milyen helyet és szerepet tölt be a társadalmi nemzedék kategóriája.

A klasszikus szociológia az egyének társadalmi szerveződésének két alapvető formáját különíti el: a *közösségi szerveződést* és a *csoportszerveződést*. Tönnies ezt a problémát *közösség* és *társadalom* fogalmi megkülönböztetéseként fejti ki. A kettő közötti különbséget az emberi egyének közötti viszonyok természetéből vezeti le. Addig, amíg a közösség az élő, közvetlen, valóságos, az emberi egyetértés és együttélés lehetőségét hordozó viszonyokra épül, a társadalom ideális, mechanikus, az egyéneket egymástól elkülönítő és intézményes együttműködésre késztető viszonyokat tartalmaz.[12] A közösséget eleven organizmusnak, a társadalmat pedig mechanikus képződménynek lehet tekinteni (vö. TÖNNIES 11).

Későbbi szociológiai felfogások szerint a közösség és társadalom, közösség és társadalmi csoport közötti határ nem ennyire merev, sokkal rugalmasabban kezelhető. R. Merton megemlíti, hogy a csoport fogalmát sokszor túl általánosan fogják fel, és nagyszámú olyan embert jelölnek vele, akik között az esetek túlnyomó többségében semmiféle társadalmi interakció nem áll fenn, noha egyazon társadalmi normákat tartanak magukra érvényeseknek. Egy csoport tagjai közös értékeket vallanak, ezért összetarto-

[12] „A viszonyt – írja Tönnies –, tehát a kapcsolatot vagy valóságos és szerves életnek tartjuk – ez a közösség (Gemeinschaft) lényege –, vagy ideális és mechanikus képződménynek – ez a társadalom (Gesellschaft) fogalma” (TÖNNIES 9).

zónak érzik magukat, s ennek folytán bizonyos szerepvállalások teljesítését morális kötelezettségnek tekintik. Ebben az esetben tehát, a túl tágan értelmezett csoport a közösség ismérveit ölti magára.

Merton legáltalánosabb fogalomként a *társadalmi kategóriát* határozza meg, mint olyan társadalmi státuszok összességét, amelyek birtokosai között nincs társadalmi interakció. Valamely társadalmi kategória *közösséggé* alakulhat abban az esetben, ha a tagjait az értékek, normák, szerepvállalások hasonlósága, „közössége" kapcsolja össze. Hasonlóképpen, egy társadalmi kategória *csoportként* működhet akkor, ha a tagjait az érdekek hasonlósága köti össze, s ebből kifolyólag társadalmi interakciók alakulnak ki közöttük, illetve – és ez az előbbivel egyenértékű meghatározás – akik kialakult mintáknak megfelelően érintkeznek egymással. Ezen kívül Merton azt is a szociológiai csoportfogalom velejárójának tekinti, hogy az egymással érintkező személyek „csoportagokként" határozzák meg magukat, illetve még azt, hogy az egymással érintkező személyeket mások is (más csoporttagok, vagy a csporton kívüliek) a „csoporthoz tartozókként" határozzák meg. Természetesen minden csoport egyúttal közösség is, de azok a közösségek, amelyek tagjai nincsenek egymással interakcióban, nem tekinthetők csoportoknak. Ugyanakkor számos kisközösségi szerveződés egyúttal csoportként is működik, mivel tagjai interakciókba is lépnek egymással (vö. MERTON 581–583, 606–607).

Más szerzők a csoport meghatározásánál az interakción kívül azt is fontosnak tartják, hogy a csoport tagjai egy közös célt követnek, ami a csoporttevékenységekben való részvételüket motiválja, valamint azt, hogy a közös cél és a tagok közötti interakciók a csoportnak egy sajátos arculatot és dinamizmust kölcsönöznek. Így az egyes csoportok jól felismerhető jegyek alapján kívülről is elhatárolhatók egymástól (vö. AUBRY 13).

A csoport és a közösség fogalmi megkülönböztetésénél az is fontos szerepet játszhat, hogy az egyén hogyan válhat egyiknek vagy a másiknak a tagjává. A csoporthovatartozást önmagában sem a beleszületés sem az egyéniség jegyei nem határozzák meg. Inkább a véletlen következménye lehet, vagy pedig tudatos választás eredménye. Amennyiben ez a véletlenszerűség megszűnik

[Erdélyi Magyar Adatbank]

és az individualitás szerves, lényegi és állandó kapcsolatba kerül a csoporttal, akkor már nem egyszerűen csoportról, hanem *közösségről* lehet beszélni (vö. HELLER 56).

A csoportoktól eltérően, az egyén számára a közösségek lehetnek *természetes* közösségek, amelyekbe az egyén „beleszületett", vagy *szabadon választható* közösségek. Heller Ágnes, aki ezt a különbséget megállapítja, egyfajta értékrangsort tételez a csoport és a közösség között. Szerinte a közösség olyan strukturált csoport, amelynek viszonylag homogén értékrendje van, s amelyhez az egyén szükségképpen tartozik. A „szervezettség" és az „egység" a közösségek esetében sohasem csupán formális kritérium. Minden közösség egy viszonylag homogén értékrendszerrel rendelkezik, ami viszont nem jelent szoros, az értékek helyét az egyedi esetekig elmenően mereven rögzítő értékhierarchiát. Az egyén, aki szimultán módon számos csoport tagja lehet, nem válhat végtelen sok közösség tagjává. Tipikusan az egyetlen közösséghez való tartozás szokta az egyén életviteli kereteit kiszabni. Ez természetesen nem zárja ki azt, hogy az egyén választott közösségei egymás mellett párhuzamosan létezzenek, sem pedig azt, hogy új közösség választása jöjjön létre (vö. HELLER 61–64).

Hogyan viszonyul a társadalmi nemzedék fogalma az előbbiekben felvázolt társadalmi alakzatokhoz?

Az eddigi gondolatmenet alapján kézenfekvőként kínálkozik a kérdés: a társadalmi nemzedéket szociológiailag vajon társadalmi csoportnak vagy közösségnek lehet tekinteni? Ha számba vesszük a csoport, illetve a közösség felsorolt jellemzőit, akkor mindjárt kiderül, hogy ezt a kérdést nem lehet egyértelműen megválaszolni, mi több, helytelen így feltenni. A társadalmi nemzedék kétségtelenül életkorban közel álló nagyszámú egyén egyfajta csoportosulásaként jelenik meg. Ez a csoportosulás viszont magán viseli mind a társadalmi csoport, mind pedig a közösség számos jellemzőjét, s szerveződés tekintetében mintegy köztes helyet foglal el közöttük. Merton fogalmai közül talán leginkább a *társadalmi kategória* illik rá, amelyben mind a csoport, mind a közösség irányába mutató szerveződési folyamatok kibontakozhatnak.

K. Mannheim sajátos álláspontra helyezkedik ebben a kérdésben. Szerinte egy nemzedéki egységben összekapcsolódó egyének

[Erdélyi Magyar Adatbank]

együttléte nem tart a konkrét csoportképződés felé, sőt éppen mint puszta összetartozás, ellentétbe állítható a konkrét csoportképződményekkel. Más szóval, a nemzedékhez tartozó egyének nem alkotnak *in concreto* csoportot. Esetükben nem jön létre csoportegység sem a vitális közelségből adódó egzisztenciális kötöttségek alapján, sem tudatos akarás, alapító aktus révén. Ez ugyanakkor nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy alkalmilag a nemzedéki egység ténye konkrét csoportképződmények alapjává váljon. Ennek ellenére a nemzedéki összetartozás társadalmi jelenség, amelynek alapját az egyéneknek „a társadalmi téren belüli rokon elhelyezkedése" képezi. Mint *elhelyezkedési jelenséget,* a nemzedéki összetartozást Mannheim az osztályhelyzettel véli inkább összehasonlíthatónak, mivel az osztályhelyzetet úgy határozza meg, mint adott egyéneknek a mindenkori társadalom gazdasági-hatalmi szerkezetén belüli életsorsszerűen rokon elhelyezkedését. Ebből kifolyólag ugyancsak további rokon vonásnak számít az a tény, hogy mind a nemzedéki mind pedig az osztályhelyzetben az egyén benne van, és másodlagos, hogy egyáltalán tud-e róla, vagy hozzátartozónak számítja-e magát, illetve esetleg elleplezi önmaga előtt ezt a tényt (vö. MANNHEIM 1969, 48–50). Mannheim a nemzedéki elhelyezkedés alapjának az emberi létezésben érvényesülő biológiai ritmust – az élet és a halál tényét, a korlátozott élettartam és az öregedés tényét – tekinti. Az egyéneknek a társadalmi történés történeti áramán belüli rokon elhelyezkedése az egyazon (vagy egymáshoz közeli) évjáratokhoz való tartozásból ered. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Mannheim ne különítené el világosan a biológiai és szociológiai kérdésfeltevést a nemzedéki jelenségek területén. Külön kihangsúlyozza, hogy bár a nemzedéki összetartozás *szociológiai* ténye az emberi létezés *biológiai* ritmusának tényén alapszik, ez nem jelenti azt, hogy abból levezethető lenne (vö. MANNHEIM 1969, 51).

Mindaz, ami a társadalmi-történelmi élettérben való specifikus elhelyezkedésből adódik, a létezés sajátosan társadalmi tartalmát alkotja. Egyrészt minden egyes elhelyezkedés kirekeszt bizonyos nagyszámú lehetséges átélés-, gondolkodás-, érzés- és cselekvésmódot, s az egyéniség önérvényesítésének terepét bizonyos körülhatárolt lehetőségekre korlátozza. Ám Mannheim szerint minden

[Erdélyi Magyar Adatbank]

elhelyezkedésben benne rejlik egy olyan pozitív tendencia, amely az elhelyezkedés sajátszerűségéből határozható meg. Ez egy meghatározott viselkedés-, érzés- és gondolkodásmódra irányuló tendencia, amely a nemzedékileg összetartozó egyének számára lehetővé teszi, hogy a kollektív történésnek ugyanabban a szakaszában vegyenek párhuzamosan részt (vö. MANNHEIM 1969, 52–53). Ez azonban az elhelyezkedés jelenségének csak mechanikus, külsőleges meghatározását jelenti. Ahhoz, hogy teljes képet kapjunk a rokon elhelyezkedésben rejlő tendenciáról, az *élményrétegződés* jelenségét is be kell kapcsolni. Egy nemzedék tagjainak a társadalmi térben való közös elhelyezkedését „nem az azonos kronológiai időben való születés ténye adja, nem az egyidejű ifjúkor, felnőtté válás és megöregedés, hanem inkább az érintetteknek az ebből fakadó azon lehetősége, hogy ugyanazokban az eseményekben, élettartalmakban stb. vegyenek részt, s mi több, mindezt azonos jellegű tudati rétegződés jegyében tegyék" (vö. MANNHEIM 1969, 60). Tehát Mannheim szerint a közös történeti-társadalmi élettér teszi lehetővé hogy a születésnek megfelelő elhelyezkedés *szociológiailag* relevánssá váljék.

A továbbiakban nem osztom maradéktalanul Mannheimnak azt a véleményét, amely a nemzedéknek mint konkrét csoportképződménynek a kizárására vonatkozik, mivel úgy vélem, hogy ez a probléma árnyaltabb kezelést igényel. Elfogadom azt a gondolatot, hogy a nemzedéki egység nem viseli magán a konkrét csoport szigorúan vett ismérveit, de nem óhajtom kizárni a társadalmi nemzedéknek csoportszerű képződményként való létezésére irányuló hipotézist, mindenekelőtt azt, hogy a nemzedéki létezés bizonyos szakaszaiban magára öltheti a csoportszerűség határozottabb jegyeit is. Eszerint a társadalmi nemzedék laza csoportosulás, amely a belső strukturáltság és intézményesülés különböző szerveződési szintjein állhat, attól függően, hogy az egyénei közötti sajátos nemzedéki mintázatú interakciók hálózata gyérebb vagy sűrűbb. Egy erőteljesebben fellépő társadalmi nemzedékben az artikuláltabb belső szervezettség igénye is hangsúlyozottabban megjelenik, s a nemzedék tagjai közötti viszonyok hierarchizálódnak, kialakulnak a különböző nemzedéki pozíciók és szerepek, és ezek betöltésének a belső rendje. Ezt úgy lehetne pontosabban

[Erdélyi Magyar Adatbank]

megfogalmazni, hogy az alapvető társadalmi pozíciók és szerepek bizonyos értelemben *nemzedéki* jelleget és tartalmat nyernek. Ennek megfelelően létrejönnek azok a nemzedéki *intézmények*, illetve az átfogóbb társadalmi intézményeken belül azok a nemzedéki pozíciók is, amelyek az illető nemzedék tagjainak a társadalmi tevékenységekben való részvételi stabilitását, a nemzedéki mentalitás és magatartás, értékek és normák fenntartását és érvényesítését szavatolják. Ez a probléma azonban árnyaltabb, körültekintőbb tárgyalást igényel.

Itt még egy másik, a társadalmi nemzedék fogalmának meghatározása szempontjából szintén fontos fogalmi különbségtételre is hivatkoznunk kell. F. Mentré átveszi L. Lévy-Bruhltől az *intézmények* (institutions) és a *szabad sorok* (séries) fogalmi megkülönböztetését. Eszerint a civilizált társadalmak két, jellemzőikben különböző szerveződési formát építenek magukba. Egyrészt az intézményeket, amelyek előzetesen lefektetett szabályok alapján szerveződő és működő, lényegüknél fogva állandóságra törekvő, hagyományőrző, konzervatív, nagy kiterjedésű testületek; másrészt a sorokat, amelyek az egyéneknek önkéntes és szűkebb keretek között mozgó, de lényegüknél fogva újító szellemű csoportosulásai, amelyekben az résztvevőket elsődlegesen e szellemiség kötelékei tartják össze. Az intézmények mindig a szabályok vagy szokások által szentesített hierarchikus kapcsolatokat építenek magukba. A sorok szabad és mozgékony társulások, amelyek a belső újító szellem, az alkotásra serkentő életlendület (élan vital) hatása alatt cselekednek. Addig, míg az intézmények a kollektivitás által szentesített normákat érvényesítik, a sorok az egyéni alkotóerőket engedik szabadon érvényesülni, s a független, újító szellemet testesítik meg, amely az intézményi kereteken kívül keresi a kibontakozást. A sorok sokkal számosabbak mint az intézmények, mivel a legkülönbözőbb területen folytonos mozgásban vannak, felbomlanak, átalakulnak, újak létesülnek. Mozgékonyságuk azért is lehetséges, mert nem annyira anyagi természetű, mint inkább szellemi csoportosulások.

Addig amíg az intézmények a társadalmi kontinuitás fenntartói, a szabad sorok a diszkontinuitások megvalósítói. Mentré különbséget tesz a *progresszív sorok* és a *váltakozó sorok* (séries

[Erdélyi Magyar Adatbank]

alternantes) között. Az előbbiek esetében az egyes sorokban folyó alkotótevékenység hozzáadódik az előzőkéhez, kiegészíti azt, és így hosszabb távon hozzájárul az adott területen az általános haladás megvalósulásához. Ilyenek működnek a tudományos kutatás és a technikai felfedezések terén. Az utóbbiak esetében az egyes sorokban folyó alkotótevékenység eredményei egymás mellé tevődnek, és sokszor egymással szembeállítódnak, vagy egymás ellenében valósítják meg saját újító törekvésüket. Ilyen szabad sorok teremtik meg az újabb és újabb művészeti és irodalmi irányzatokat. Vannak azonban olyan köztes csoportosulások is – mint például a filozófiai alkotás területén – amelyek mind a progreszszív, mind pedig a váltakozó sorok jellemzőit magukban ötvözik (vö. MENTRÉ 220–239).

A társadalmi nemzedék szerkezeti lazasága többek között abban is megnyilvánul, hogy lefutási idejére nem jellemző hosszú távú stabilitás, mivel folytonos változásban, alakulásban van. Ez a képlékenység egyaránt jellemző a belső szervezettségi állapotára és a külső társadalmi és kulturális környezetben elfoglalt helyére, betöltött szerepére. Mindenik társadalmi nemzedék sajátos, mondhatni *egyedi* pályát fut be a két szélső állapot, a szabad sor és a kiteljesedett intézményesülés állapota között. Kezdetben egy társadalmi nemzedék szabad sorként jelenik meg a társadalomban és a kultúrában, tagjai szabad csoportosulásaként szemben a másfajta társadalmi csoportok, illetve idősebb nemzedékek stabil intézményi szerveződéseivel. A szabad sori státuszt valamely nemzedék annál erőteljesebben érvényesíti, minél inkább a független, alkotó, újító szellem hordozójaként lép fel, s minél erőteljesebben igényli a másságának, a saját nemzedéki arculatának a körvonalazódását és kinyilvánítását a társadalomban és kultúrában. Az idő előrehaladtával azonban az ilyen nemzedék vagy teljesen marginalizálódik és lemorzsolódik a társadalom korpuszáról, vagy beindulnak benne a stabilitást és fennmaradást biztosító intézményesülési folyamatok. Amennyiben egy nemzedék erőteljes hatást fejt ki a meglévő társadalmi intézményekre, az ezeken belüli pozíciók és társadalmi szerepek kezdik egyre kifejezőbben magukra ölteni a rá jellemző nemzedéki karaktert. Egyre bejáratottabbá válik a nemzedék egyénei között megvalósuló interakciók sajátos mintázata.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Az egyes társadalmi nemzedékek esetében egyedi elemzések során lehetne külön-külön kimutatni, hogy az intézményesülés és az ebből adódó hagyományképzés útján meddig jutottak el.

Ami a társadalmi nemzedék és a többi társadalmi csoport viszonyát illeti, ki kell emelnünk, hogy valamely társadalmi nemzedék, bármennyire is magán viselje a csoportszerveződés bizonyos jegyeit, nem csupán egyik társadalmi csoportként létezik a többi között. A legtöbb esetben a társadalmi nemzedékek többféle társadalmi csoporthoz tartozó egyének csoportosulásait foglalják magukba, tehát társadalmi szerkezetük nem homogén, hanem a társadalom általános differenciálódását jeleníti meg.[13] Ennek megfelelően egy egyén egyszerre több más csoport tagjaként tartozik valamely társadalmi nemzedékhez is, s egy bizonyos nemzedékhez való tartozás számára többnyire véletlenszerű adottság, amely az életkori sajátosságokkal együttjáró társadalmi interakciókon, élményeken, tapasztalatokon, szemléleti és cselekvési módon alapul. A nemzedéki csoportba nem lehet olyan rituális keretek között belépni, vagy belőle kilépni, mint például egy politikai párt esetében.

Az egyén számára a különböző saját csoportok (foglalkozási csoport, baráti társaság, politikai párt stb.) viszonylatában a nemzedéki csoportosulás *vonatkoztatási csoportként* is szerepet játszik. A *vonatkoztatási csoport* (reference group) fogalmát Merton vezeti be, elkülönítve a saját csoport fogalmától. E fogalom alkalmazását az a tény motiválja, hogy az emberek magatartásuk és értékrendjük kialakítása során gyakran nemcsak a saját csoportjukhoz igazodnak, hanem olyan csoportokhoz is, amelyeknek közvetlenül nem tagjai. Ez a nem-tagsági csoport, vagy a kívülállók csoportja egy sor egészen eltérő társadalmi alakzatot, társadalmi kategóriát, közösséget foglalhat magába. A vonatkoztatási csoportnak két fő funkcionális típusa határolható körül: a *normatív* típus, amely mércéket szab meg az egyén számára, valamint az *összehasonlító* típus, amely összehasonlítási keretet szolgáltat, melyben az egyén értékelheti saját magát és másokat is. A két típus valójában csak

[13] Ez egyébként a korosztály-alapú csoportokra is érvényes, s ebből vezethető le az egyik fő érv az ellen, hogy az ifjúság nem tekinthető egy önálló társadalmi csopotnak vagy osztálynak egy adott társadalmi struktúrán belül.

elméletileg különíthető el. Az elfogadás szempontja alapján Merton a vonatkoztatási csoportnak ugyancsak két típusát határozza meg. *Pozitív* vonatkoztatási csoportot képeznek azok a csoportok, amelyeknek normáit és értékeit az egyének elfogadják. *Negatív* vonatkoztatási csoportoknak tekinthetők azok, amelyekkel szemben a motivált elutasítás jellemző, vagyis az egyén megtagadja a normáikat, sőt esetenként ellennormákat is kialakít velük szemben (vö. MERTON 484, 575, 608–609).

Az egyén egyrészt hozzátartozik a nemzedéki csoportosuláshoz, másrészt reflexív viszonyban áll vele, és a vonatkozási rendszerében ítéli meg a saját csoportokban való részvétellel járó problémákat. A nemzedéki csoport egyaránt vonatkozási csoportként szerepel az egyén számára normatív értelemben, mint mércéket megszabó csoport, illetve összehasonlító értelemben, mint értékelési, döntési kereteket szolgáltató csoport. Más szóval ez azt jelenti, hogy az egyén a különböző saját csoportjaiban felmerülő problémákat mindig nemzedéki szemszögből is megítéli, értékeli és mérlegeli a különböző döntési és választási szituációkban. Továbbá a nemzedéki csoport vonatkoztatási csoportként működik az egyén számára mind pozitív, mind pedig negatív értelemben. Ez azt jelenti, hogy az egyén egyrészt elfogadja a saját nemzedéke szemléletét, értékeit, normáit, többé-kevésbé azonosul velük, és pozitív viszonyítási keretül használja fel őket a más csoportok értékeinek és normáinak a megítélésében, elfogadásában vagy elutasításában, másrészt a más nemzedékek szemléletét, értékeit, normáit többé-kevésbé elutasítja, mi több a saját nemzedéki értékeit és normáit ezek ellenében alakítja ki és definiálja.

A társadalmi nemzedék nemcsak a társadalmi csoport, hanem a *közösség* jegyeit is bizonyos értelemben magán viseli. Az egymással pszichoszociális értelemben kortárs emberek magukban hordják a közösségi összetartozás lehetőségét (vö. SURDU 93). Mégis, a társadalmi nemzedék nem azonosítható teljes mértékben a közösségi szerveződéssel, nem tekinthető egyértelműen közösségnek. A társadalmi nemzedék mint közösség formális tekintetben alapvetően különbözik olyan kis közösségektől, mint pl. a családi közösség, de bizonyos hasonlóságot mutat pl. az etnikai vagy a nemzeti közösségekkel. Az egyes társadalmi nemzedékekben bár különbö-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ző mértékben, de kétségtelenül fellelhetők a közösségi szerveződés ismérvei: a közös élet- és világszemlélet, közös és viszonylag homogén értékrend, egyazon társadalmi normák érvényessége, a mentalitás és magatartás közös vonásai, a közösségi élethez kapcsolódó szerepvállalások morális kötelezettsége. Mégis mindezek a vonások a szilárd létbeni megalapozottság és stabilitás tekintetében számottevően eltérnek a tényleges, a társadalomban hosszantartóan fennálló közösségek jellemzőitől. A társadalmi nemzedék mint közösség kontúrjai elmosódottak, nehezen behatárolható mind az életkori-időbeni határok, mind pedig a szociális-kulturális határok tekintetében, s nem rendelkezik olyan létbevágó markáns vonásokkal, amelyek alapján egyéneinek egzisztenciális közösségigényét minden tekintetben kielégítené.

A nemzedéki közösséghez való tartozás az egyén életében lelkileg két irányban ható kötődést jelent. Egyrészt az egyén számára a nemzedéki közösséghez való tartozás szabadon választott lehet, s mint ilyen az egyén individualitására igen nagy emocionális és morális mozgósító erőként hathat, nagymértékbe fokozhatja a teljesítményeit, a kreativitása kibontakoztatását. Ugyanakkor egy bizonyos nemzedéki közösség megválasztása nem kötődik feltétlenül az életkorhoz – életkorban távolabb eső egyének is közösséget érezhetnek egy bizonyos nemzedék értékeivel és eszményeivel –, s ezáltal a nemzedék életkori kereteit meglehetősen kitágítja. Másrészt egy olyan egyénben, aki semmilyen más közösséghez nem tartozik, csupán a nemzedékéhez, sokkal erősebb a kivetettség, marginalizáltság érzése, mint a (nemzedéki) közösséghez való tartozás érzése. Ilyenkor az egyén más személyi kötődések híján, egy jól kialakult személyes identitás hiányában a nemzedékébe való beleolvadás, a nemzedéki közösségével való reflektálatlan azonosulás következtében *elszemélytelenedik* (vö. SCHIFIRNEȚ 48). A nemzedéki közösséghez való tartozás tehát az egyénei számára nem zárja ki a más közösségekhez való erőteljes kötődés lehetőségét, sőt, az egyes közösségeken belül az egyének bizonyos csoportjai számára a közösségi kapcsolatok erős nemzedéki színezetet nyerhetnek.

A nemzedéki közösség is, akárcsak a nemzedéki csoport, egy bizonyos időbeni dinamikával jellemezhető, mivel a nemzedék

lefutási ideje során erősödhet vagy gyengülhet a közösségiség érzése. Úgy tűnik azonban, hogy a közösségi érzés intenzitása – általános tendenciáját tekintve – fordított irányt mutat a nemzedéki csoport intézményesülési tendenciájához képest. A nemzedéki közösség esetében az elsődleges közösségkonstituáló tényező az egyének „szellemi közelsége", amit Tönnies is a legfontosabb közösségképző erőnek tekint (vö. TÖNNIES 32). Kezdetben, a nemzedék társadalmi fellépése időszakában, amikor az új szellemiség hordozójaként jelentkezik és erőteljesen működik benne a szellemi összetartó erő, a nemzedék a hozzátartozó egyének szellemi közösségeként mutatkozik meg, ami a mentalitás, viselkedés, magatartás, interperszonális kapcsolatok és kommunikáció külsőségeiben észlelhető formában is megnyilvánul. Ilyenkor az adott nemzedékhez tartozó egyének erőteljes szellemi közösségben élnek a nemzedéktársakkal, akiket közelebb éreznek magukhoz a más közösségek – amelyekhez szintén hozzátartoznak – tagjainál. Számos családi konfliktus forrásává válhat az a tény, hogy egy család valamely fiatal tagja szellemileg erősebben kötődik a nemzedékéhez, mint a család idősebb tagjaihoz. Később ez az erőteljes nemzedéki közösségi érzés fokozatosan gyengül azzal párhuzamosan, hogy a nemzedék integrálódni kezd a társadalom korpuszába, és tagjai közötti interakciók egyre fokozottabb mértékben intézményesülnek.

Általában azt mondhatjuk, hogy a társadalmi nemzedék csoportként illetve közösségként való megnyilvánulása nem esik teljes mértékben egybe, bár nem is zárja ki egymást teljes mértékben. Inkább egy bizonyos fokú részleges egymásutániság mutatkozik meg a két állapot között: az újonnan fellépő nemzedék kifejezettebb közösségi vonásokat mutat, míg a társadalomba integrálódó nemzedék a társadalmi csoport jellemzőit ölti magára hangsúlyozottabban. Ennek megfelelően a nemzedéki jelleg intenzitása is alakul. A nemzedéki közösség erőteljesen magán viseli a nemzedéki jelleget, amely a későbbiekben – legalábbis a külsőségek szintjén – elhalványul azáltal, hogy beépül a csoport- és intézményi pozíciókba, szerepekbe, szokásrendbe stb., s ezáltal társadalmilag bizonyos fokig általánosul.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Ily módon a társadalmi nemzedéknek a társadalomban és kultúrában befutott „életútja” több-kevesebb időbeli eltolódással két irányban bontakozik ki: egyénei vonatkozásában hangsúlyozottabban a közösséggé válás, a társadalmi környezet vonatkozásában pedig hangsúlyozottabban az intézményesülés irányában.

4.1.4. A nemzedéki tudat

A társadalomban a nemzedéki létezés fontos jellemzője a *nemzedéki tudat.* Az egyénnek egy csoporthoz vagy egy közösséghez való tartozása nemcsak materiális, hanem *szellemi-tudati* kötődés is. A csoporttudat, illetve a közösségi tudat olyan „mi-tudat”, amelyben az egyén a csoporthoz, illetve a közösséghez tartozónak érzi magát, érdekei, céljai, értékei, szokásrendszerei közösek vele. Ebben a mi-tudatban fejeződik ki az egyén részleges vagy teljes azonosulása a csoporttal vagy a közösséggel, mindazokkal az érdekekkel, törekvésekkel, értékrenddel, amely a csoport vagy a közösség sajátja. Az egyén ezt a „mi”-t saját „én”-je meghosszabbításának, szerves velejárójának tekinti.

A nemzedék kettős – csoportszerű és közösségi – státuszára vonatkozó jellemzők tudati szinten is megnyilvánulnak. A nemzedéki tudat a csoporttudati aspektusa felőlről szemlélve eszményeknek, értékeknek, normáknak, céloknak és érdekeknek a rendszere, a közösségi tudati aspektusa felőlről szemlélve pedig mindezek *közösségének* a tudata, beleértve azokat a szimbólumokat, verbális és nem verbális kommunikációs formákat is, amelyekben az eszményeknek, érdekeknek, értékeknek a közössége a kultúrában megnyilvánul (vö. SURDU 93). A nemzedéki tudat egyrészt kollektív tudat, vagyis a nemzedéki létezés mint kollektív létezés szellemi kifejeződéseinek tudata, másrészt – az egyéni tudatok szintjén – még magában foglalja a nemzedékhez való tartozás – és ennek megfelelően a más nemzedékektől való különbözőség – tudatát is.

Igen érdekes a nemzedéki tudat rétegződése. Mannheim a nemzedéki tudatformálás szempontjából döntő jelentőségűnek tekinti az *élményrétegződést*, vagyis azt a folyamatot, hogy az előrehaladó időben az élményeknek újabb és újabb rétege rakódik le a történelmi-társadalmi térben rokon elhelyezkedésű egyének

[Erdélyi Magyar Adatbank]

tudatában. Az „első benyomás”, a „fiatalkori élmény” meghatározó jellegű a később lerakodó élmények szempontjából, mivel *természetes világképként* rögzül, s ez mintegy kijelöli a későbbi tapasztalatok elrendeződési helyét a tudatban. Ily módon az egyes tapasztalatok nem egyszerűen egymásra halmozódnak, hanem a kezdeti domináns élmények hatására tagolódnak (vö. MANNHEIM 1969, 61). Ebből az is kikövetkeztethető, hogy az egyazon történelmi-társadalmi térben élő, de különböző nemzedéki csoportosulásokhoz tartozó egyének belső tudati rétegződésében ugyanazok a környezeti behatások más-más rendszerbe szerveződnek az eltérő kezdeti domináns élmények hatására.

Mannheimnak ez az elgondolása a nemzedéki tudatnak az idődimenzió függvényében kirajzolódó *vertikális* tagolódására vonatkozik. Ezen túlmenően beszélni lehet a nemzedéki tudat egyfajta *horizontális* tagolódásáról is. Minél inkább megbomlik a nemzedéki közösség kezdeti viszonylagos homogenitása, annál differenciáltabbá válik a nemzedéki tudat tartalma, a különböző konkrét csoportosulások eltérő érdekkonfigurációi és értékskálái egyre artikuláltabban rajzolódnak ki benne, mígnem szellemileg megjelenítődik az illető társadalmi nemzedék teljes belső differenciáltsága. A nemzedéki tudat egyrészt a nemzedék elmosódó társadalmi kontúrjai következtében, másrészt a tudatelemek bonyolult és folytonos mozgásban, átrendeződésben levő verikális és horizontális konfigurációja következtében sokkal diffúzabb, változékonyabb, belsőleg inkoherensebb mint a konkrét csoporttudatok vagy akár egy osztálytudat (vö. SCHIFIRNEŢ 46).

A kollektív nemzedéki tudat tartalmait leginkább a *nemzedéki ideológia* hordozza. Ebben a vonatkozásban az ideológiát a nemzedék kollektív szubjektivitása kifejeződésének lehet tekinteni, amelyben nem csupán a nemzedéki eszmények, értékek, érdekek, törekvések összegeződnek, hanem ezek sajátos nemzedéki értelmezései is. Az ideológiai mezőben világítódik meg mindezeknek az egymáshoz viszonyított jelentősége és a nemzedéki létezés egészében betöltött értelme. Ideológiai síkon egy nemzedék nemcsak belülről, a saját léttartalmai és értékei felőlről határozza meg önmagát, hanem a más nemzedékek vonatkozásában is. Ideológiájába egyaránt beépíti a más nemzedékekről kialakított képének,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

illetve a más nemzedékek róla kialakított képének bizonyos elemeit is. A nemzedéki ideológia ily módon a nemzedéki önértelmezések és legitimációs törekvések szellemi terepéül is szolgál egyben. Ideológiájuk révén a társadalomban tudatosan fellépő nemzedékek a más társadalmi nemzedékektől és csoportosulásoktól különböző, sajátos színezetű szellemi „profilra", jellegzetes egyéni vonásokat hordozó „személyiségre" tesznek szert, amihez egy ugyancsak sajátos kultúraszemlélet és életstílus társul.

Az öntudatosodás bizonyos fokára eljutott nemzedéki közösségek *vezetőket* is képesek a soraikból kitermelni, akik a nemzedéki ideológia kidolgozói és tételeinek fő képviselői lesznek. A nemzedéki csoportosuláson belül is, akárcsak a más társadalmi csoportok estében, végbemegy a státuszok és szerepek artikulálódása és hierarchizálódása. Ennek következtében a nemzedéki csoportosulásokból vezető egyéniségek emelkednek ki, akik nemzedéki programok meghirdetőiként és ezek megvalósítására irányuló sajátos nemzedéki cselekvések irányítóiként lépnek fel. A nemzedéki vezető formálisan is és funkciói tekintetében is alapvetően különbözik a szervezett csoportok és intézmények vezetőitől. Nem a nemzedék „választottja", hanem csak a képviselője. Azért ismerik el vezetőnek, mert a legvilágosabban képes megfogalmazni az illető nemzedék céljait és törekvéseit, gondolkodásmódjában és viselkedésében a leghitelesebben hordozza az illető nemzedék sajátos vonásait, és ugyanakkor képes olyan cselekvéseket kezdeményezni, amelyek a nemzedéki törekvések megvalósítására vezetnek. Egy ilyen vezető nincs mindig közvetlen kommunikációs kapcsolatban a nemzedéki közösségével, inkább viselkedésével, magatartásával befolyásolja a nemzedéki közvélemény alakulását (vö. SCHIFIRNEȚ 49–50).

Mindez a *nemzedéki identitás* sajátosságaiban is megmutatkozik. Az *identitás,* akár egyéni, akár kollektív értelemben tekintjük, egy olyan köztes kategóriaként definiálódik, amely nemcsak azt a felet érinti, akinek az identitásáról szó van, hanem azt is aki vonatkozásában az előbbi identitása megvalósulhat. Az identitás – a kérdés egyik szakértője. Pataki szerint – a személyiségnek nevezett konstrukció és a társadalmi struktúra közé elhelyezhető közvetítő kategória, amely az egyén–társadalom viszonyt reflexív módon és

szimbolikus formában építi fel (vö. PATAKI 300). Az identitás problémája a társadalmi közösségek és csoportok esetében két vonatkozásban tevődik fel: egyrészt a kollektív identitás problémájaként, másrészt a kollektivitásnak az egyénei irányában megnyilvánuló identitásképző funkciójaként. A kollektív identitás a csoport vagy a közösség kollektív önmeghatározása. Ennek alapmozzanatát egy „normatív mag", a csoport tagjainak konszenzusa által szentesített és feltétlenül elfogadott alapértékek és alapintézmények együttese képezi (vö. PATAKI 293).

Az eddigiek alapján nyilvánvaló, hogy egy társadalmi nemzedék egyfajta kollektív identitás, nemzedéki identitás hordozója, illetve sajátos identitásképző funkciók gyakorlója az egyénei irányában. A nemzedéki identitás, mint kollektív identitás, erőteljesen magán viseli mind a közösségi, mind pedig a csoportidentitás jegyeit. Közösségi vonatkozásban a közös érték- és normarendszer, csoportvonatkozásban a közös nemzedéki célok és érdekekérvényesítési törekvések képezik ennek az identitásnak az alapjait.

A nemzedéki közösség, illetve csoport identitásképző funkciója a hozzátartozó egyének irányában is működik. Az egyén saját egyéni identitását azoknak a kollektív csoport és közösségi identitásoknak az igénybevételével határozza meg, amelyekhez hozzátartozónak érzi magát. Az egyéni identitásnak egyik vagy másik kollektív identitásban való megalapozása az illető csoport vagy közösség identitásképző képességén múlik, vagyis azon, hogy mennyiben képes az egyéneiben olyan motivációs erőket működésbe hozni, amelyek beindítják az egyéni odatartozási és önmeghatározási késztetéseket mind az identitásképzés mind pedig az identitásfenntartás irányában. Más szóval, ez a megalapozás azon múlik, hogy az adott kollektivitás mennyiben képes az egyéneiben értelemmel bíró identitást kialakítani és fenntartani. Ez elsősorban attól függ, hogy mennyire erős az adott kollektivitásban az a közösen vallott „normatív mag", amely minden kollektív identitás lényege. Ez az identitásmag a modern társadalom csoportjai és közösségei esetében nem egy eleve adott, szinte tárgyszerűen hozzárendelt identitás, hanem az interszubjektivitás és a mindennapi kommunikáció szféráiban a kollektivitás tagjai által megalkotott, folytonos változásban, alakulásban levő identitás. Attól függően,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

hogy az illető csoport vagy közösség milyen belső kohéziós szintet ért el és az intézményesülésnek milyen fokára jutott, az egyénei irányába érvényesített identitásképző funkciója hatékonyabb vagy kevésbé hatékonyabb lehet. Ez azzal is összefügg, hogy mennyire tudja morálisan is elkötelezni az egyént, és mennyire képes értelmessé tenni számára a vele való azonosulást. Ilyen értelemben a szervezett csoportoknak mindig erőteljesebb az identitásképző funkciójuk mint a laza társulásoknak, s a közösségek esetében hatékonyabban működik az identitásképző funkció mint a csoportok esetében.

A nemzedékhez tartozó egyénekben, bár váltakozó intenzitással, de kialakul a nemzedékhez mint közösséghez, illetve mint csoporthoz való hozzátartozás tudata, amelyet az is fokozhat, hogy mások is, életük külső szemlélői is az illető nemzedékhez tartozóknak tekintik őket, s eszerint tipizálják, kategorizálják a megnyilvánulásaikat. Ily módon az egyén életútjának különböző szakaszaiban a nemzedéki identitás egyik vagy másik vonatkozása szervesen beépülhet a személyes identitásába, és bizonyos mértékig befolyásolhatja annak alakulását. E tekintetben is különbözőképpen érvényesül a nemzedéki identitás két arculata. Közösségi identitásként az egyéni identitás értéktartalmát és normatív komponenseit erősíti a közös nemzedéki értékek és normák beépülésével, csoportidentitásként pedig az egyéni szerepidentitás kiteljesedéséhez járul hozzá a nemzedéki pozíciók és szerepek kialakításával. Mindez azzal a ténnyel is összefügg, hogy a társadalmi nemzedék a fellépése időszakában társadalmilag kevésbé differenciált, homogén közösségi csoportosulás benyomását kelti, majd pedig a csoporttá szerveződés és intézményesülés folyamataiban társadalmilag erőteljesen differenciálódik, érdekcsoportok, pozíciók, szerepek sokaságára tagolódik. Ezzel párhuzamosan kezdeti egysége és viszonylagos homogenitása a tagjai tudatában egy olyan nosztalgikus emlék, illetve mesterségesen fenntartott illúzió marad, amely egyre inkább csak a gondosan ápolt külsőségekben és a hivalkodóan viselt nemzedéki szimbólumokban mutatkozik meg.

A csoport vagy a közösség identitásképző ereje a *mi-tudatban* fejeződik ki. Az „én”-nek a „mi”-vel való identifikációja kettős irányban hathat: részben elnyomhatja az én partikuláris adottsá-

gainak, törekvéseinek a kiélését, másrészt éppen keretet teremthet ezek kiéléséhez. A nemzedéki kollektív identitás egyéni identitásképző funkciójának hatékonysága attól függ, hogy mennyire képes elnyomni vagy hatalmába keríteni az én olyan partikuláris adottságainak a kiélését, amelyek más irányba terelhetik az egyén érdekeltségeit és elkötelezettségeit, illetve mennyiben tud alkalmas teret teremteni azoknak az egyéni adottságoknak a kiéléséhez, amelyek alapján a nemzedékhez való tartozás értelmes azonosulásként élhető meg az egyén számára. Ugyanakkor azzal a ténnyel is számot kell vetni, hogy a nemzedéki közösség biológiai-kronológiai behatároltsága egyrészt objektíve behatárolja az egyén önérvényesítési törekvéseit is, másrészt a nemzedékhez való tartozás tudatos vállalása szubjektíve is kirekeszt bizonyos lehetőségeket. E tekintetben is nyomon követhető az egyéni nemzedéki identitás alakulása az egyén életútja során. A közösségi identitásról a csoportidentitásra való átváltással a kollektív nemzedéki identitásban a közösségi érték- és normarendszerhez való hangsúlyozottabban egyéni értéktudati és érzelmi kötődés – anélkül, hogy megszűnne – átengedi intenzitását az intézményesült és társadalmiasult nemzedéki célok és érdekek megvalósítása melletti racionális elkötelezettségnek. A nemzedékhez való tartozás érzelmi motiváltságát értelmi motivációk váltják fel. Más szóval, az egyénben kialakuló nemzedéki tudat és magatartás egy kezdeti, inkább érzelmi és értékorientációs beállítódásból kiindulva fokozatosan racionalizálódik, sőt pragmatizálódik azáltal, hogy a nemzedéki jelleg erőteljes kihangsúlyozódása a társadalmi tartalmak és feladatok megvalósításának adja át a helyét.

***

A kortárs szociológiai meghatározások lényegében nem térnek el a társadalmi nemzedéknek Mentré és Mannheim által kialakított fogalmától. Fontosabb elemeik a következőképpen összegezhetők:[14]

[14] Ez az összegezés a már többször idézett szerzőknek a társadalmi nemzedék fogalmával kapcsolatos meghatározásaiból emeli ki a közös elemeket (vö. HEGEDÜS 13; IAKOCZI 113,116; SCHIFIRNEŢ 42, 57).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

1) A társadalmi nemzedék fogalma a szomszédos évjáratoknak a társadalmi-történelmi térben elfoglalt helyét és az ebből adódó sajátos gondolkodási cselekvési és viselkedési módját, közös érték- és normarendszerét jelöli.

2) A társadalmi nemzedék tagjai azonos társadalmi-történelmi tapasztalatokra tehetnek szert, s ennélfogva hasonló módon viszonyulnak a társadalmi valósághoz szemléleti, cselekvésbeni és viselkedési téren.

3) A nemzedéki létezés a kortársiság kifejeződése mind egzisztenciálisan, a történelmi-társadalmi térben való rokon elhelyezkedés értelmében, mind tudati szinten, a közös élményekben, eszményekben, értékekben, normákban való részesülés értelmében.

4) A társadalmi valósághoz való nemzedéki viszonyulás az illető történelmi korszak domináns kultúrájának sajátos szimbólumaiban, nyelvezetében, értékeiben, alkotásaiban fejeződik ki, amelyek jelentéstartalma és értelme elsősorban azon korosztályok számára válik közvetlenül érthetővé, amelyek az adott történelmi időintervallumban és társadalmi kontextusban aktív, meghatározó szerepet játszanak.

5) Módszertanilag tekintve a társadalmi nemzedék érvényes szociológiai fogalma nem annyira az életkori sajátosságok közösségére, mint inkább az élmények, tapasztalatok, és az ezeken alapuló szemlélet, viselkedés és cselekvés közösségére helyezi a hangsúlyt, arra ami a valós nemzedékekben a biológiain és pszichológiain túlmenő releváns társadalmi realitás.

4.2. A filozófiai nemzedék

A társadalmi nemzedék szociológiai fogalmának meghatározásai mind módszertani, mind pedig tartalmi vonatkozásban számos elégtelenséget hordoznak magukban. Ahhoz, hogy a nemzedéki létezés jellemzőiről és tartalmáról teljesebb képet alkothassunk, szükséges néhány olyan előfeltevést is figyelembe vennünk, amelyek a nemzedéki probléma elgondolásában túlmutatnak a társadalmi nemzedék eddig elemzett fogalmi keretein.

1) A társadalmi struktúrának mint egésznek a nézőpontjából könnyen beláthatóvá válik, hogy az alkotóelemei szintjén kétféle domináns funkció érvényesül. Egyes elemek az állandóság és a stabilitás megteremtése, a kontinuitás fenntartása irányában hatnak. Ilyenek az intézmények, a megszilárdult konkrét csoportok, jól összeforrott közösségek. Más elemei a mozgás, változás, megújulás és megújítás hordozói, a diszkontinuitások előidézői. Bizonyos időtartammal, időritmussal és időiránnyal jellemezhetők. Az emberi létezés egészében ezek is éppen olyan fontossággal bírnak, mint az előbbiek, és a tudományos vizsgálódás számára sem elhanyagolhatóbbak. Ide tartoznak a nemzedékek is, amelyek időbeli természetüknél fogva keletkeznek és szükségképpen elmúlnak. Létbeli kiterjedésüknek határt szab az idő törvénye.

2) Az emberi létezés nemcsak társadalmi szempontok szerint tagolódik, hanem időbeli szempontok szerint is. A társadalmi kategóriák, rétegek, csoportok, közösségek szerinti differenciálódás mellett idősíkok, időtartamok, időintervallumok és időfolyamatok is elkülöníthetők benne. Az időbeli differenciálódás semmivel sem elhanyagolhatóbb aspektusa az emberi-társadalmi létezésnek mint a társadalmi-közösségi struktúrákra való tagolódás. A tudományos vizsgálódásnak viszont e téren nem állnak rendelkezésére olyan jól működő fogalmak mint a társadalmi tagolódás vizsgálatánál, ezért a legutóbbi időszakig az időbeliséget mellékes témaként kezelte.

3) A társadalmi nemzedék elemzett fogalmához az időbeliség mindvégig külsődleges, járulékos problémaként kapcsolódik. A születés és halál, az életkor, a korosztály biológiai és szociológiai tényét egy csupán mennyiségi vonatkozásaiban releváns fizikai-kronológiai idő aspektusának tekintették, s a tudományos vizsgálódás számára a fő módszertani problémát az jelentette, hogy e külsődleges, kantitatív időbeliség jellemzőivel szemben hogyan lehet a társadalmi nemzedékeket mint szociális minőségeket definiálni. Ez a vizsgálódás nem vet számot a társadalmi jelenségek és folyamatok tényleges időbeliségével, azzal, hogy ez az időbeliség nem merül ki a fizikai-kronológiai időben való létezés tényében. Holott minden társadalmi megnyilvánulásnak a külső, kronológiai aspektusa mellett megvan a maga sajátidejűsége, a szociális-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

kulturális idő beépítettségéből és működéséből adódó jellegzetes belső időstruktúrája. Amikor az emberi-társadalmi létezés időbeli differenciálódásáról beszélünk, akkor ezen elsősorban ennek a belső időstruktúrának a különböző körülmények közötti artikulációit értjük, azt a módot, ahogyan beépíti magába, sőt megtermeli-megteremti magában az időt. Ebben az értelemben a nemzedékek az emberi létezés sajátos ontikus egységeiként működnek. A külsőnek és a belsőnek a határterületén, érintkezési és egybejátszási felületein formálódnak, mindenikük egyedi és egyszeri módon ötvözve magában az idő külsődleges objektív strukturálódását és belső, szubjektív átélésének a kulturális tartalmak mozgásában lecsapódó ritmusát. A nemzedékek a kollektív emberi létezés időritmusának megtestesülései, amelyek egyetlen egységbe foglalják a kronológiai idő, a szociális, kulturális és történelmi idő, valamint a belső pszichikai idő dinamikáját.

Az emberi létezés időbeli-nemzedéki aspektusát a mélyebb, lényegibb összefüggések szintjén a *filozófiai* elemzés tárja fel. Ezt a *filozófiai nemzedék* kifejezés használatával is jelezni szeretném, amellyel nem a filozófiában fellépő nemzedékekre utalok, hanem a nemzedék filozófiai fogalmára, arra, hogy ez a probléma a pszichológiai, szociológiai, demográfiai stb. vetületein túlmenően *filozófiai* kérdésként is felvethető és vizsgálható.

4.2.1.A nemzedék mint tartam

Bergson a fizikai idő egyneműségével szemben az átélt idő *különneműségét* hangsúlyozza. Az idő struktúrája egységes, s a tartamot lehetetlen felosztani mozzanatokra. Az időnek mint *minőségi* realitásnak a „részei" jellegükben különböznek, mivel más-más élményáramot hordoznak, s az embercsoportok, éppúgy mint az egyes emberek, különbözőképpen élik át az időt, és emlékezetükben más-más elrendeződésben és eltérő mennyiségben vegyülnek el a múlt és a jelen elemei. Az egyes életegységek egymástól eltérő tartamokként különböznek.

Ebben a megközelítésben minden nemzedék voltaképpen egy sajátos *konkrét tartam,* amely különbözik a más nemzedékektől mint más sajátos tartamoktól. Külsődleges, empirikus megközelítésben ez azt jelenti, hogy egy nemzedék viszonylag egyidejűleg

[Erdélyi Magyar Adatbank]

létező egyének csoportosulása, akik ugyanabban a történelmi jelenben tesznek szert megközelítőleg hasonló tapasztalatokra, s ezek lelkileg hasonló tartalmú élményekben csapódnak le. Belsőleg tekintve egy nemzedék mint meghatározott tartam voltaképpen egy élményfolyam *formális* kerete, az idő egyidejű átélésének az *élményformája,* amelyből egy megközelítőleg azonos korosztályhoz tartozó embercsoport részesül.

A csoportot alkotó egyes egyének életkoruk tekintetében különbözhetnek és különböznek is egymástól, kisebb-nagyobb életkori eltérések lehetségesek közöttük. Az egyes nemzedékek életkori határai szűkebbek vagy tágabbak lehetnek, attól függően, hogy valamely nemzedék kevesebb vagy több évjáratot foglal magába. A nemzedékeket alkotó egyének különidejűsége a nemzedékben mint sajátos tartamban, mint közös élményformában egyidejűséggé szerveződik. Így egy nemzedék az őt alkotó egyének vonatkozásában *kiilönidejű egyidejűségként* határozható meg, amelyben mindenik egyén a részben előtte járóval és a részben utána következővel viszonylagos-részleges egyidejűséget alkot, s a részleges-viszonylagos múltban- vagy jövőben-levésük az élményközösség jelenidejűségévé válik. Ezáltal a sokféle és egymás vonatkozásában részlegesen eltolódó egyéni múlt és jövő a közös tartam egyidejűségévé olvad össze. A párhuzamos egyéni különidejűségek feloldódnak a nemzedék mint tartam egyidejűségében.

4.2.2. A nemzedék mint élmény

Míg Bergsonnál a tartam fogalmában az idő belső nemzedéki tagolásának formális aspektusa körvonalazódik, Dilthey nemzedék-koncepciója[15] már az időélmény *tartalmi* aspektusához kapcsolódik. Diltheynek az a gondolata, hogy az idő nemcsak bennünk, hanem a mi közreműködésünkkel is folyik, igen fontos a

[15] Dilthey fiatalkori írásaiban, az „erkökcsi és politikai tudományok történetének" szentelt kutatás keretében foglalkozik behatóbban a nemzedéki problémával. E történet járulékos elemeinek sorában vizsgálja mindazt, ami a szellemi mozgalmak lefolyásának készlettárához tartozik, többek között a nemzedékek és a nemzedékváltás kérdését is – vö. *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat.* 1875. Ges. Schriften, V. 31-73.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

nemzedék fogalmának az idő vonatkozásában való meghatározása szempontjából.

Dilthey a nemzedék fogalmát egy olyan köztes jelenségegyüttes kifejeződéseként kezeli, amely kapcsolatot teremt a külső naptári idő és a lélek belső ideje között (vö. RICOEUR 1985, 163). Ebben a megközelítésben a nemzedék nem más mint a történelmi időfolyam minőségileg elkülönülő-megkülönböztethető szakasza, amely sajátos, a másokétól jól elkülöníthető élménytartalommal telítődik. A történelmi idő nemcsak egyszerűen folyik a nemzedékek egymást követő sorában, hanem mindenik nemzedék a maga sajátos módján fizikailag, lelkileg és szellemileg strukturálja és sajátos élményként éli meg a rendelkezésére álló időt.

Mit jelent ez közelebbről? Ontikus státusza tekintetében mindenik nemzedék *élmény,* úgy is mint a létezés időfolyamában elkülönülő ontikus egység, és úgy is mint a létmozzanatoknak egy átfogó egysége, amelyeket egy minőségileg meghatározható időszak szempontjából való közös jelentésük kapcsol össze. Egyazon generációhoz tartozni Dilthey szerint azt jelenti, hogy kortárs lenni mindazokkal, akik ugyanazon események és változások hatásainak vannak kitéve. Ez az együvétartozás egy közös orientációval rendelkező „összesség" formáját ölti, amely orientáció a kívülről kapott hatások és a környezetre belülről kifejtett befolyások eredőjeként határozható meg. Ricoeur úgy véli, hogy a kortársiságnak ez a nemzedéki behatárolása Diltheynál a nemzedék tagjai irányában túl tág, mivel pontosan soha nem határolható körül, hogy kik is azok, akik a közös hatásokból származó közös élmények birtokosai. Ugyanakkor kifelé, az adott történelmi időszakban élők vonatkozásában ez a behatárolás túl szűknek bizonyul, mivel kirekeszti mindazokat, akik bár ugyanazoknak a történelmi-társadalmi hatásoknak vannak kitéve, de életkori, lelki, társadalmi státuszbeli sajátosságaikból kifolyólag másfajta élmények birtokába jutnak (vö. RICOEUR 1985, 163). Ezen túlmenően azonban mindenképpen Dilthey érdemének számít, hogy a kortársiság külsődleges, mechanicista időfogalma helyébe az időélmények lelki-szellemi közösségén alapuló kortársiságot állít.

Az egyének nemzedéki összetartozása Dilthey szerint *lelki valóság,* amelyet a tudományos vizsgálódásban már csak azért is el

kell ismernünk, mert a nemzedéki jelenségek magyarázatában nem tudunk visszamenni mögéje. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a nemzedéki létezés az emberi létezésnek egy olyan szférája, amelyben az egyes egyének csak lényüknek egy részével vannak benne. A későbbi dilthey-i megközelítésben a lelki valóság szintje kiemelődik a pszichológia köréből és egy átfogóbb kulturális-történelmi összefüggésrendszer szellemi valóságaként értelmeződik. Az egyéni élettapasztalat és élményvilág csak ennek részeseként nyeri el az egyén számára az értelmét. A nemzedék olyan lelki-szellemi valóságként konstituálódik, amelyet senki sem él meg egyéni teljességként, de az egyes egyének életük egy részével szükségképpen benne élnek.

A dilthey-i értelmezésben tehát mindenik nemzedék az idő tapasztalatának egy csakis rá jellemző – és ilyen értelemben *egyedi*-szerveződését jelenti, amelyben sajátos módon keveredik el az idő élményszerű átélése és külsődleges megfigyelése. Az időhöz való külsődleges viszonyulás beleszövődik az élménybe, annak reflexív mozzanataként. Ily módon egy-egy nemzedék nemcsak egy időfolyam spontán átéléseként, nemcsak egy folytonos jelenben való élésként létezik, hanem e folyamat mozzanatait eltárgyiasító reflexió hordozójaként is. Ugyanis az idő egy meghatározott szakaszában való élés a történésekre való reflektálás lehetőségeit is megszabja. Mindenik nemzedék az időfolyam más-más pontjáról reflektál rájuk, s így a reflexió eredményeként más-más tárgyi tartalmak rögzülnek-rögzítődnek számukra valóságként. Ennélfogva az egyes nemzedékek az időfolyam különböző pontjairól tekintenek vissza a múltra és előre a jövőre. A jelen emberi megvalósításaiban és a hozzájuk fűződő jelentésekben sajátos változatokban tárgyiasul számukra a múlt, és egy szintén sajátos jövőképben tárgyiasul számukra a jelenből kivetülő jövő. Nemcsak az egyes nemzedékek reflektálnak önmagukra e rájuk jellemző múltkép és jövőkép hordozóiként, hanem mások is így tekintenek kívülről rájuk, amennyiben e nemzedéki sajátosságok észlelhető jegyei kifelé is megmutatkoznak. Az egyes nemzedékek tehát a jelenben való élés olyan konkrét formáját valósítják meg, amellyel együtt jár egy sajátos szemléletű visszatekintés a múltra, és előretekintés a jövőre, valamint egy sajátos vonásokat hordozó együttélés – egyidejű-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ség – a múltnak és a jövőnek a jelent tárgyi tartalomként kitöltő elemeivel.

Ezekben a nemzedéki élménykonfigurációkban mindenik nemzedék számára másképpen keverednek el a jelen *valós* tartalmi elemei a múlt és a jövő felidézett, *eszmei* tartalmival. A valós és eszmei lételemek játékában egyrészt nemzedékenként más-más *hatást* fejt ki a múlt és a jövő a jelen valóságára, másrészt különböző *jelentőséggel* bír a felidézett múlt és az elképzelt jövő az egyes nemzedékek életében. Következésképpen minden nemzedék, mint ontikus egység, a létezés valóságos és eszmei síkjainak egy sajátos találkozásaként és egybeolvadásaként valósul meg.

4.2.3. A nemzedék mint időtudat

A husserli időfelfogás egy bonyolultabb filozófiai nemzedékfogalom kimunkálását teszi lehetővé. Ebben a megközelítésben minden nemzedék időtárgyként fogható fel, olyan *tartalmas tartamként* amelyet egy belső tudati időforma és a külső érzéki benyomások egysége alkot. Így minden nemzedék lényegében egy tudati-tapasztalati egység. Egyrészt magában hordozza – kollektív tudati szinten – az időnek egy belső, szubjektív formáját, másrészt a külső tapasztalásnak mindazokat a lehetőségeit, amelyek kiaknázása tartalommal telíti ezt az időformát.

Ez a husserli megközelítésmód egy igen fontos szempontot tartalmaz a nemzedékek megkülönböztetéséhez, azonosításához és egyáltalán a nemzedéki létmód lényegének megértéséhez. Ugyanis lehetővé teszi, hogy ne külsődleges, empirikus sajátosságok mentén vonjuk meg ezeket a különbségeket, hanem magának a nemzedéki létezésnek az immanens összefüggésrendszerében találjunk egy olyan szempontot, amelyből megvilágítható az emberi létezés nemzedéki tagolása. Eszerint minden nemzedék eleve magában hordozza a nemzedéki létezés *a priori* formájaként az időnek egy meghatározott *tudatát* Ebben az időtudatban, mint formában, sajátos egységbe rendeződnek mindazok az egyéni és kollektív érzéki-tapasztalati benyomások, amelyeket a nemzedék egyénei a világról szereznek. E tapasztalati benyomások részben közösek más nemzedékek egyénei benyomásaival, részben különbözőek lehetnek a tapasztalás konkrét körülményeitől függően. Ezért nem

nyújtanak megbízható kritériumot az egyes nemzedékek meghatározásához. Az időtudat formája viszont nemzedékenként különböző. Egy új nemzedék fellépését éppen az időtudat egy új formájának a megjelenése jelzi. A nemzedéki tapasztalat sajátosságát a különböző érzéki benyomásoknak ebben az új formában való elrendeződése adja. Ezen alapulnak az egyes nemzedékek közötti lényeges különbségek.

A husserli időfelfogáson alapuló nemzedéki létezés tudati formáját lényegében a nemzedéki emlékezet adja, a megtartó és a felidéző emlékezet kapcsolataként. Minden nemzedék mint tartalmas tartam egy olyan időbeni kibontakozási folyamatként jelenik meg, pontosabban olyan tartalommal telítődő időforma kibontakozásaként, amelyet a megtartó emlékezet tart egységben. Mint ilyen, minden nemzedék az immanens időfolyamból kiemelkedő „most-pont", egy időbeni kezdet, és egyúttal egy kiterjedés, amely eltart egy ideig, miközben múlttá válik. Így egy nemzedék jelenébe a múlttá vált jelene is, önmaga mássága is mint múltja, beletartozik. A felidéző emlékezet révén magához tartozónak érzi nemcsak az éppen elmúlót, hanem az elmúlttá vált múltat is, és mindvégig kapcsolatban marad vele.

A megtartó és felidéző emlékezeten alapul egy nemzedék *identitása*, úgy is mint tartalmi identitás és úgy is mint az időbeni elhelyezkedésen alapuló identitás. Minden nemzedék egy „most-pont" és egyszersmind egy „határ-pont" az időben. Nemcsak egy bizonyos kiterjedésű tartam kezdete és tartása, hanem egy meghatározott elhelyezkedés is az idő immanens tudati kontinuumában, egy beilleszkedés az objektív idő rendezett sorozatába. Ebben a sorozatban minden nemzedék egy „időhely", egy a saját kezdetétől folytonos eltávolodásban levés az idő folyamatában. Így egy nemzedék az immanens tudati időfolyamnak egy sajátos tagoló tényezőjeként konstituálódik, egy megszakítottság-hordozóként a folytonosságban, amely a folytonosságból lép ki és rajta alapul. Az egység alapját a tudat képezi, mivel a nemzedék önazonosságát meghatározó szubjektív időforma és az immanens időfolyam egyaránt – bár más-más szinten – a tudat belső világához tartozik.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Ebben a husserli megközelítésben tehát a nemzedéki létezés a szubjektív és az objektív, a belső és a külső, a tapasztalati és a nem tapasztalati egymásbajátszásaként határozható meg. Egy nemzedék mint tartalmas tartam az immanens tudati időfolyamból kivált és meghatározott szubjektív időforma objektivációja, valamint az ezt tartalommal telítő külső érzéki benyomások tudati interiorizációja. Ennélfogva minden nemzedék a világ tudatosításának egy sajátos módjaként, a valóság tapasztalatának egy sajátos szerveződési formájaként lép fel, az időtudat *a priori* formájában elrendeződő világtapasztalatot testesít meg. Husserl e tapasztalat sajátosságának a megragadásához és meghatározásához egy nem tapasztalati, de e tapasztalatban megmutatkozó (objektiválódó) kritériumot kínál az időtudat, az időforma a priori fogalmával.

4.2.4.A nemzedéki létezés

Heidegger a szövegeiben alig három-négy helyen említi a nemzedék fogalmát, mégis úgy tűnik, hogy a kérdés lényegét az idő vonatkozásában ő ragadja meg a leghitelesebben. A heideggeri problémakör ily módon foglalható kérdésekbe: Hogyan egyeztethető össze az idő személyessége, az egyéni emberi létezés egyedül autentikus időisége a nemzedéki létezéssel? Autentikus időiség-e a nemzedéki létezés, amely bizonyos fokig személytelen időbeni létezésnek is bizonyul, amennyiben a mindennapi időszemléletből bontakoztatható ki? Van-e lehetőség a nemzedéki létezésnek autentikus időiségként való filozófiai elgondolására?

Heidegger a nemzedékek problémáját a jelenvalólétnek egymássallétként történő értelmezéséhez kapcsolja. Vizsgálódásában a *nemzedéki létezést* állítja előtérbe. A mindennapi életben az emberek egymással kapcsolatban állnak, együtt élnek. Ez az egymássallét a létezés egyéni tartalmait meghaladó általános emberi léttartalmak létrehozója és hordozója. Ezért a jelenben az ember sohasem csak az „én vagyok” személyes egyediségében, hanem „az-ember” személytelen általánosságában is létezik. Ez a létmód az egyéni létezéshez képest az emberi létezés időiségének egy más síkját alkotja, az „az-ember” időt, vagyis azt az időt amelyet az óra az „egymással-a-világban-lét” idejeként mutat. Heidegger azt mondja, hogy az olyan „homályos fenomének”, mint a generációk

[Erdélyi Magyar Adatbank]

az ilyenszerű fenoménekkel függnek össze (vö. HEIDEGGER 1992, 45).

Ebben a megközelítésben tehát Heidegger a nemzedéki létezést az emberi egymássallét egyik megnyilvánulási formájának tekinti, amely az emberi létezés személytelen általánosságának hordozója, és ennélfogva kevésbé autentikus, mint a személyes egyéni létezés. Más szóval, a nemzedéki létezést nem olyan létezésnek tekinti, amelyben ténylegesen kibontakozhat az emberi létezés lényegi történetisége, hanem inkább olyannak, amely – a látszat ellenére – inkább kiragadja az időiségből és történelmietlenné változtatja az emberi létezést. Talán éppen a saját látszatának ellentmondó mivolta miatt tekinti „homályosnak". Ez azért van így, mert a mindennapiságban az ember számára a világban levők, a mások a mostban tűnnek fel. Azok alkotnak egy nemzedéket akik ugyanabban a mostban, jelenben tartózkodókként mutatkoznak meg egymásnak. Azok akik a jelenben élőkhöz képest már éltek, vagy ezután fognak élni, egy másik jelen(ek)hez tartoznak. Ez a közös tartózkodás ugyanabban a mostban egy bizonyos fokú időhöz kötöttséget is jelent, nem általában az időhöz, hanem egy meghatározott időhöz, ahhoz, amelyet a külön-külön zajló egyéni létezés időbeliségén túlmenően *az óra* mér, mint mindannyiunkét, akik ebben most éppen egymással vagyunk. Ez az egymáshoz való tartozás, amely egyben a jelenhez, a mi időnkhöz való tartozás, egyúttal ki is ragadja az emberi létezést az időből, amennyiben egy meghatározott időhöz rögzíti, egy időtlen jelen valóságában meggyökerezővé változtatja. Ugyanakkor egy sajátos illúzióval is felruházza az emberi létezést: így együtt, egymással, összetartozókként jobban ellen tudunk állni az elmúlásnak.

Ebben a heideggeri megközelítésben az egyéni emberi létezés és a nemzedéki létezés sajátos ellentmondásba kerül egymással. Egyes emberként mindenik egyén éli a maga személyes, történeti, elmúlásnak kitett létmódját, miközben egy nemzedék alkotójaként megpróbál kilépni az időből az időfelettiség személytelen általánosságába. A nemzedéki létezésben az idő kivonódik a tulajdonképpeni emberi létezésből és eltárgyiasul a nemzedékekben. Mindenik nemzedék az eltárgyiasult időnek egy-egy megtestesüléseként létezik a mindenkori jelen időnkívüliségében. Egy nemzedék

[Erdélyi Magyar Adatbank]

tagjai nemzedéki létezésük révén mindenkor a jelenben levőnek – *jelenlevőnek* – tudják magukat nemzedékként, a nemzedéki létezés viszonylagos általánossága és személytelensége szintjén, még akkor is, ha egyénileg egyre szűkebbre zsugorodik ez a jelen és a belőle adódó lehetőségek. Az „én nemzedékemre", a „mi nemzedékünkre" való magabiztos hivatkozás is ezt jelzi. Az egyén a maga beszűkülő létlehetőségei közepette is bizonyos értelemben magáénak vallja és tudja nemzedéke teljes lehetőségskáláját és mindazt ami belőle megvalósult. A nemzedéki létezés szálai átmeg átszövik az egyéni létezés teljes szféráját, mivel belső lelkiállapotként és külsőleg szembeötlő jegyekként az élet minden területén megmutatkoznak, a mentalitástól a viseletig, valamint az egyéni cselekvési módokig. Ezzel kapcsolatban Heidegger arra utal, hogy a nemzedéki létezés az egyéni létezésbe *lényegileg* épül be, nem puszta külsődlegességként.

A jelenvalólét mint egymással-való-lét többek között annyit tesz, mint „az uralkodó értelmezés által vezettetni", melyet a jelenvalólét önmagáról ad, s amelyet „az ember" gondol. Az emberi létezés a benne kitermelődő létértelmezéssel válik teljessé a maga történetiségében. A nemzedéki összetartozás azt jelenti, hogy az egyéni létértelmezések egy uralkodó – nemzedéki – létértelmezésnek rendelődnek alá. A nemzedék egyénei elsődlegesen a nemzedékhez tartozókként élik meg és fogják fel az életüket, s az egyéni létértelmezéseik magukon viselik e nemzedékiség jegyeit. Egyúttal a létértelmezések nemzedéki szintje kivonja az egyéni létértelmezéseket a múló időből, és a jelenbenvalóság (egymás számára jelen vagyunk) időfeletti horizontjába helyezi azokat. Így az egyes egyéni létértelmezések egyszerre tartalmazzák az egyéni létezés idői horizontját és a nemzedéki létezés időfeletti horizontját.

Heidegger azonban nem áll meg itt. Nemcsak arról van szó, hogy a nemzedéki létezés mintegy kiragadja az emberi létezést az időiségből, hanem arról is, hogy ez éppen azáltal lehetséges, hogy a nemzedéki létezés az emberi létezés alapvető *időiségében* gyökerezik. Az emberi létezés nemzedéki dimenziója Heidegger szerint összefügg a jelenvalólét elementáris történetiségével és az ebből adódó múltértelmezéssel. Az emberi létezés elemi történetisége azt jelenti, hogy az ember a maga egyéni létezése folyamán – amely-

nek szerves összetevője a vele együtt alakuló létértelmezése is – mindenkor egy öröklött emberi létértelmezésbe nő bele és abban nő fel. Ez az átöröklött létértelmezés, amely a mindenkori jelenbeni emberi létezésbe szervesen beletartozik, tárja fel léte lehetőségeit. Vagyis a megvalósult emberi létezés, mint múlt szabályozza a jövőbeni lehetőségeket. Tehát a rendelkezésre álló, kínálkozó jövőben voltaképpen a múlt jelenítődik meg, és az átörökítés nem jelent egyebet, mint a múltnak ezt a jövőbe vetítettségét, a megvalósulandó emberi létezés és létértelmezés szerves részévé tételét. Így válik érthetővé Heideggernek az a gondolata, hogy az embernek a tulajdon múltja „nem a nyomában jár, hanem mindig előtte" (vö. HEIDEGGER 1989, 112).

Ebben a kontextusban Heidegger egy véletlenszerűnek tűnő, de mégis igen lényeges utalást tesz a nemzedéki létezés problémájára. Ugyanis az ember jövőbeni létlehetőségeit megszabó tulajdon múltja „saját »generációjának« múltját jelenti" (vö. HEIDEGGER 1989, 112).[16] Tehát nem csupán a személyes létezéshez tartozó egyéni múltról van szó, hanem ennél jóval többről. Az egyén számára kínálkozó jövőbeni létlehetőségekben a nemzedéki létezésnek és létértelmezésnek az a módja mutatkozik meg, amelybe ő maga is, másokhoz hasonlóan és velük együtt beleszületik. Ez a nemzedéki létezés „előtte jár" az egyéni létezésnek, és ontikusan behatárolja az egyéni létlehetőségeket. Ilyen értelemben a nemzedéki lét és létértelmezés a benne foglaltató egyéni léthez és létértelmezéshez képest mindig *már* múlt, mivel az egyén számára bizonyos fokig készen kapott. Más szóval: az egyéni létezéshez, mint jövőbeni lehetőséghez képest a nemzedéki létezés bizonyos fokig mindig már a jelenben levő megvalósultság. A generációs létértelmezésbe az egyén belenő, s ebből és ebben a körben mozogva érti meg magát és a világot. Az egyéni létmegértés szá-

[16] A teljes szövegrész a következőképpen szól: „A jelenvalólét a maga mindenkori létmódján – következésképpen a hozzátartozó létmegértéssel együtt – egy átöröklött jelenvalólét-értelmezésbe nőtt bele, és abban nőtt fel. Mindenekelőtt ebből érti meg magát, és bizonyos körben állandóan. Ez a megértés tárja fel és szabályozza léte lehetőségeit. Tulajdon múltja – és ez mindig saját »generációjának« múltját jelenti – nem a *nyomában jár,* hanem mindig előtte'[7] (HEIDEGGER 1989, 111–112).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

mára a generációs létértelmezés egy olyan horizont, amely kijelöli és egyben behatárolja a megértés lehetőségeit. Ebben az értelemben a generációhoz tartozás *hermeneutikai szituációnak* bizonyul.

A „generációs múlthoz" képest az egyén egyéni múltja annyi lesz, amennyit a nemzedékileg rendelkezésére álló létlehetőségekből egyénileg képes a maga számára megvalósítani. Ebben az értelemben a nemzedéki létezés a lehetőséghez képest valóságosnak, az egyéni létezés időbeniségéhez, történetiségéhez képest bizonyos fokig időfelettinek és történelmietlennek bizonyul. Ugyanakkor viszont az egyéni lehetőségek megvalósulásában fejeződnek ki a nemzedéki létezés sajátosságai. Az egyén személyes múltja ebben az értelemben is elsődlegesen a saját generációjának múltját jelenti. Generációs múltja a jövőbeni lehetőségeiben mutatkozik meg.

Heidegger figyelme arra is kiterjed, hogy a nemzedéki létezés meghatározásában gondosan összekapcsolja az emberi létezés történetiségének gondolatát a másik fontos létjellemzővel, az egymássalléttel. Az egyén személyes létezése és nemzedéki létezése szervesen, sorsszerűen összefügg; lényegében a személyes létezést nem lehet leválasztani a nemzedéki létezésről. „A jelenvalólét – írja Heidegger – sorsszerű történelmi »nemzedékében« és nemzedékével alkotja a jelenvalólét teljes, tulajdonképpeni történését" (HEIDEGGER 1989, 617). A jelenvalólét történetisége nem egyszerűen a személyes létezés időbeniségét jelenti, illetve az emberi létezés időbenisége nem korlátozódik a személyes lét egyéni történésére. Ez a történés mindig másokkal való „együttes-történés" is, mivel az egyén a világban a másokkal való együttlétben egzisztál. A másokkal való együttes-történés „történelmi sorsként" határozódik meg, egy emberi közösség történeteként. De úgy, ahogy az egymássallét nem fogható fel egyszerűen több szubjektum együttes előfordulásaként, úgy a történelmi sors sem pusztán egyedi sorsokból tevődik össze. A nemzedéki létezés olyan egymássallét, amelyben az egyéni sorsok „irányítottak", vagyis olyan egyéni sorsok tartoznak bele, amelyek ugyanabban a világban léteznek együtt egymással, és meghatározott lehetőségekre irányulnak. Ennélfogva az egyazon nemzedékhez tartozó egyének történelmi sorsa közös. Ez a közös sors nem valami puszta adottság, hanem

[Erdélyi Magyar Adatbank]

maga is történés, mivel a „közlésben és a harcban” formálódik (vö. HEIDEGGER 1989, 617).

A nemzedéki létezés dimenziója a másokkal való empirikus együttléten túlmenően a kommunikációban kialakított közös létértelmezés formájában is beépül az egyéni létezésbe. Az egymássallét valódi értelme éppen erre irányul: a kommunikációban – amely nemcsak együttműködésként, hanem szembenállásként is, harcként is kommunikáció – kialakított és elsajátított közös létértelmezés.

A nemzedéki létezés tehát egy olyan folyamat, amely ugyanazon korszakban élő és ugyanazon létlehetőségek megvalósítására irányuló egyének együttműködésében és szembenállásában történelmileg folytonosan alakul. Bár az egyéni sorsok egymásra vonatkozásaként létezik, ugyanakkor hatalma is van az egyéni sorsok felett, mivel behatárolja azok egyéni létlehetőségeit.[17] Az emberi létezés időiségéből kifolyólag a nemzedéki létezés az emberi létezés alapvető *ontikus* meghatározottságát alkotja. Az ember mint egyén szükségképpen egy nemzedéki létmeghatározottság hordozójaként és egy nemzedékhez hozzátartozva éli a maga életét, járja végig a maga történelmi sorsát. Az egyén élete saját generációjával együtt halad előre, és múlik el, miközben a generációs létadottságok és létértelmezések folyamatosan meghatározzák a jövőbeni létlehetőségeit. Az egyéni és a nemzedéki léttörténés együttesen és szétválaszthatatlanul alkotja az emberi létezés mint történés teljességét, mivel minden egyéni léttörténés szükségképpen nemzedéki is egyben. Ez akkor válik igazán érthetővé, ha világossá tesszük Heideggernek az egymássallétre, együttlétre vonatkozó felfogását.

[17] Az idevágó heideggeri szövegrészlet egészében így szól: „Ha azonban a sorsszerű jelenvalólét mint világban-benne-lét lényegszerűen a másokkal való együttlétben egzisztál, akkor története együttes-történés, és mint történelmi sors határozódik meg. Ezen a közösség, a nép történetét értjük. A történelmi sors nem egyedi sorsokból tevődik össze, mint ahogy az egymássallét sem fogható fel több szubjektum együttes előfordulásaként. Az ugyanabban a világban való egymássallétben és meghatározott lehetőségekre való elhatározottságban a sorsok már eleve irányítottak. Csak a közlésben és a harcban válik szabaddá a történelmi sors hatalma” (HEIDEGGER 1989, 617).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Már az előbbiekben is utaltunk arra, hogy az egymássallét nem egyszerűen egymás mellett levést, egymás mellé helyezettséget jelent, hanem tényleges együttlétet. Az együttlét az emberi létezésnek nem kategoriális, hanem *egzisztenciális* meghatározottsága. Ebben az emberi létezésnek az az ontikus sajátossága jelenítődik meg, hogy a világban mindig úgy van benne, hogy a világot megosztja másokkal. A világban benne-lét már önmagában véve is másokkal való együttlét. A jelenvalólét világa „*közös világ*". Az emberi létezés egyéni magánvalóságában is szükségképpen „*együttes-jelenvalólét*"; a jelenvalólét „önmagában lényege szerint együttlét" (vö. HEIDEGGER 1989, 247, 249). Az együttlét nem egyszerűen több szubjektum együttes előfordulását jelenti. A jelenvalólét akkor is együttlét, ha mások hiányoznak, vagy távol vannak. Az egyedüllét, vagy a távollét csupán az együttlét deficiens módusza, s mint ilyen már a lehetősége is az együttlét bizonyítéka. Az együttes létezés azt jelenti, hogy valamely jelenvalólét világa az együttlét számára hozzáférhetővé teszi mások jelenvalólétét. Az együttlét tehát „a mindenkori saját jelenvalólét meghatározottsága". A saját jelenvalólét csak annyiban létezik, amennyiben „az együttlét lényegstruktúrájával rendelkezik" (vö. HEIDEGGER 1989, 250). A nemzedéki létezés az együttlétnek egy sajátos módusza, amelyben megmutatkozik az, hogy minden egyén szükségképpen együtt létezik a világban hozzá közelálló életkorú és szemléletű egyénekkel, akik számára az övéihez hasonló létlehetőségek kínálkoznak, és akikkel egyazon világon belül létezve a kommunikációban egymás számára kölcsönösen hozzáférhetővé válik a létezésük.

Heidegger tehát – és ebben teszi a legfontosabb előrelépést a másfajta nemzedékfelfogásokkal szemben – a nemzedéki létezést ontológiai alapokra helyezi, az emberi létezés ontikus dimenziójaként, történetiségének szerves velejárójaként kezeli. Az emberi létezésnek olyan ontikus létdimenziói, mint világbanlevősége, egymássalléte és történetisége a nemzedéki létezésben találkoznak, nemzedéki létmeghatározottságként épülnek be az egyén személyes létezésébe. Ezzel Heidegger annak a lehetőségét is felmutatja, hogy hogyan gondolható el filozófiailag a nemzedéki létezés autentikus időiségként.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

4.3. A kulturális nemzedék

A kultúrában a nemzedékek jelenléte nem pusztán egymással összetartozó egyének empirikus együttlétezéseként tevődik fel. Itt a nemzedéki létezés ismérvei a kulturális fenomének jellemzőiként mutatkoznak meg szemléletmódok, értékrendek, normarendszerek, magatartásformák, kommunikatív-nyelvi világértelmezések formájában. Mindezek nem annyira valamiféle, a kultúrában megvalósuló szubsztancialitásként, nem a kultúrát alkotó és forgalmazó egyének csoportosulásaiban rejlő „közös magként" gondolhatók el, hanem sokkal inkább az egyedi kulturális események és megnyilvánulások – a szónak wittgensteini értelmében[18] vett – *rokon* vonásaiban megmutatkozó rendező elvekként.

A nemzedéki jelenségegyüttes egyszerre nyilvánul meg a kultúraalkotás szubjektumaként, a kulturális változás objektumaként és a kultúra lényegi időiségének kifejeződéseként. A kultúra immanens időisége és belső öntörvényűsége termeli ki az újabb és újabb nemzedékeket. A nemzedéki létezés a kultúra differenciálódásának egyik alapvető tényezője. A nemzedéki különbözőségek és kapcsolatok mentén kultúrák különbségei és kapcsolatai mutatkoznak meg. Ezért a nemzedéki problémának a kultúrában való tanulmányozása nem egyeztethető össze a kultúra tartalmi és normatív egységét szorgalmazó totalizáló szemlélettel. Ehhez egy rugalmas, pluralista, a sokféleséget, másságot, szerkezeti differenciáltságot elismerő szemléletre van szükség.

4.3.1. Nemzedéki interszubjektivitás

A nemzedéki létezés kulturális alapjainak megvizsgálásához fontos kiindulópontot nyújt Husserl interszubjektivitás-koncepciója.

Az emberi létezés a világban zajlik. A világhoz való emberi viszonyunk természetes beállítódás formáját ölti. Egy adott történelmi társadalmi helyzetben és időszakban élő emberek számára a környező világ objektív és ugyanaz, noha tartalmát tekintve foly-

[18] Itt Wittgenstein nyelvjáték-elméletére gondolok, amelyet rendszeresebben a *Filozófiai vizsgálódások*ban fejt ki.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

tonosan változó. Miközben arra törekszünk, hogy kölcsönösen megértsük egymást az embertársainkkal, közösen tételezzük a világot, mint objektív tér- és időbeli valóságot, amely valamenynyiünk létező környezete, s amelyhez mi magunk is hozzátartozunk. Ezt az elvet nevezi Husserl a természetes beállítódás generáltézisének (vö. HUSSERL 1984/b, 50).

Az objektív, mindannyiunk számára egyformán adott világ minden emberi tapasztalat egyetemes talaja. Benne alapozódik meg az összes megismerő, értékelő és cselekvő tevékenységünk végső érvényessége, ez mindannyiunk számára a magától értetődőségek mindig kéznél levő forrása (vö. HUSSERL 1984/a, 58, 1984/c, 83). Ez a világ tehát mindannyiunk számára közös és előzetes adottság, abban az értelemben, hogy folytonosan „tudatában vagyunk", de az amit és ahogyan tudatosítunk belőle, és ahogyan a cselekvéseinkben ezt felhasználjuk, különböző. Az emberi egyének és csoportok észlelési és emlékezési mezője, képzeleti és projekciós képességei, cselekvési stratégiái és eljárásai különbözőek.

A világ azonban nemcsak objektív és egyetemes adottságként létezik számunkra. Egy sokkal közelibb és közvetlenebb létállapota az a világ, amelyben ténylegesen élünk, megismerünk, értékelünk, cselekszünk, vagyis az a világ amely nemcsak külső adottságként tartozik hozzánk, hanem amely bennünk és általunk is formálódik. Ez a világ az *életvilág,* amely külső és belső, objektív és szubjektív, tapasztalatilag adott és tudatilag konstituált elemeket egyaránt magába foglal. Az életvilágban nem csak a dolgokkal vagyunk együtt, hanem másokkal is, és ebben az együttlétben bontakozik ki valójában az életvilág teljes gazdagsága. Az életvilág nem a puszta objektivitás terepe (mint a természetes beállítódás számára adott világ), nem is a tiszta szubjektivitásé (mint az ego szubjektív bensősége), hanem a kettő között, az emberi kapcsolatokban, az interakcióban és a kommunikációban kibontakozó *interszubjektivitás* szférája.

Az interszubjektivitás közegében formálódik a kultúra világa, az a sajátosan emberi létközeg, amely értékkel és jelentéssel bír az ember számára. Ezt a létközeget inkább a heterogenitás jellemzi mint a homogenitás. A kultúra világa voltaképpen *több* kultúra világaként létezik. Az emberek egyénileg és csoportosan különbö-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ző kulturális közegekben, életvilágokban élnek, amelyek egymástól többé-kevésbá elhatárolt, és egymással a másság viszonyában álló kultúrákat hordoznak. Ezek a világok és kultúrák sajátos jellemzőkkel rendelkező interszubjektivitás-egységek, amelyek elkülönülnek más interszubjektivitás-egységektől (vö. HUSSERL 1994, 178).

Az különböző interszubjektivitások „univerzumaiban" élők számára egyrészt közvetlen relevanciával bír az egyes életvilágok közvetlen valósága, valamint a mindannyiuk számára közös objektív világ. Másrészt viszont az egyes életvilágok egymáshoz való viszonya a *másság tapasztalatát* hozza magával, és a működő kommunikáció és megértés különböző formáinak és szabályainak a kialakítását igényli. A másság tapasztalata a kultúra elsőrendű problémái közé tartozik (vö. MORIN 122). Lényegében azt jelenti, hogy az interszubjektív egységek kölcsönösen beletartoznak egymás észlelési mezejébe. Nemcsak tárgyként észlelem a másikat mint az objektív világnak egy elemét, hanem szubjektumként is, aki az objektív világ észlelése során az én világomat is észleli, tehát akinek a tudattartalmaiba az én világomról alkotott képzetek is beletartoznak, éppúgy, ahogy az én tudatomba is beletartoznak az ő világáról alkotott képzetek (vö. HUSSERL 1994, 125).

Az interszubjektív világ tehát az objektív és a szubjektív világ összefonódó, egymást kölcsönösen konstituáló elemeiből épül fel. Objektív és tudati határai – amennyiben elvben külön-külön meghúzhatók lennének – nem esnek egybe. Az interszubjektivitásban az objektív világ „immanens transzcendenciaként" adott (vö. HUSSERL 1994, 143). Egyrészt természetes módon adott benne, mint mindent megalapozó jelentésréteg, másrészt tudati konstitúcióként jelenik meg benne, mint a külső tapasztalat jelentéstartalma.

A világ tapasztalatában a *másik* is eszmei konstitúcióként adott. A másik benne van az objektív világban a maga hús-vér valóságában, akárcsak én is a magam testi-lelki valójával, de az, aki észleletem tartalmaként előttem áll, nem azonos a tényleges valósággal, hanem egy annak megfelelő tudati konstitúció, eszmei adottság. A másikat az észleletem teszi számomra jelenvalóvá.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Ugyanakkor az észlelési mezőben én mindig egy különbözőség hordozójaként vagyok jelen. Egyrészt én az vagyok, aki észlelek, másrészt észlelésem első lépésként közvetlenül önmagámra irányul, tehát én magam vagyok a magam számára az első számú másik, akit észlelek. A rajtam kívüli másikat is magamhoz hasonlóként észlelem, s a rajta észrevehető eltéréseket az én módosulásaiként fogom fel. Így az észlelési mezőmben a másik is ugyanazt a jelentést kapja mint én magam (vö. HUSSERL 1994, 142).

A magam világához egyszerre szemlélőleg és cselekvőleg viszonyulok. Cselekvőleg bensőségesen, mint amiben benne élek, szemlélőleg pedig külsődlegesen, mint amit kívülről is, mint rajtam kívüli másikat szemügyre veszek. Ugyanígy veszem szemügyre a másik világát is. A másik szemlélőjeként képzeteket alakítok ki az ő világáról, amelyek az én világomban jönnek létre, de az ő világához is hozzátartoznak. Így az ő világa az én világomba is beletartozik. És fordítva: ő hasonlóképpen külső szemlélője az én világomnak, képzeteket alakít ki róla, amelyek az ő világában jönnek létre, de az én világomhoz is tartoznak, tehát az ő világa is beletartozik az én világomba. Cselekvőleg alakítva a világomat egyúttal a világomról kialakított képzeteit is átalakítom, és ezáltal az ő világát is cselekvőleg alakítom, ő pedig ugyanezt teszi az én világommal. Így az interszubjektivitás közegében az egyes világok egymásbafonódnak, határaik elmosódnak, mindannyiunkban együtt és egymást konstituáló módon létezik az én és a másik. A másik az én analogonja, az én tudatában konstituálódik mint másik, de ez csak azért lehetséges, mert egyúttal az énen kívüllevő másikként is létezik. A másik a külvilág része, de nemcsak ennyi, mert én magam is konstituálom őt a belső tudatállapotomban, tehát nemcsak rajtam kívüliként, hanem általam konstituált másikként is létezik a külvilágban, mivel a vele kapcsolatos tudattartalmaim hozzá is tartoznak.

Ily módon feltevődik a kérdés: hol húzható meg az interszubjektivitás határa? Meddig terjedhet az énnek és a másiknak ez a láncszerű egymásbaépülése? Más szóval: vajon az interszubjektivitás az én és a másik szakadatlan egymásbeépülésének homogén közege, vagy pedig valójában egymástól különböző inter-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

szubjektivitásokra tagolódó mező, amelyek a maguk módján szintén az én és a másik viszonyában állnak egymással?

A természetes beállítódásban a másik az objektív világ egyik eleme, akárcsak én magam. Ez nem feltételez semmiféle közelebbi kapcsolatot közöttünk. A kapcsolat akkor teremtődik meg, amikor a másik belép az észlelési mezőmbe. Ekkor az én és a másik egyetlen *tudategységbe* kapcsolódik össze. Ez nem egyszerűen egy személyen (énen) belüli létezés, hanem az én és a másik koegzisztenciáját feltételezi. A tudati aktus velem együtt jelenlevőként tételezi a másikat (vö. HUSSERL 1994, 145). A másik észlelése a *jelenvalóvátételét* jelenti számomra. A tapasztalat „most"-jában adott a másik, „most", amikor én tapasztalom. Ebben a „mostban" a kapcsolódó elemek szimultán jelenlevőkként és ugyanakkor különbözőkként adottak a tudat számára. Mindenik én egy külön világ elsődleges, eredendő középpontja, amely önmaga köré szervezi ezt a világot. Ennek a világnak lesz alkotó résztvevője a másik. Őáltala is épül ez a világ. Ugyanakkor a másik is egy hasonló középpont, aki egy világot szervez maga köré, amelynek tevékeny építője az előbbi én is. Az én és a másik tehát önmagukban tekintve más-más világok. Nem duplikátumok, nem egy egyedi világ megkettőződései (megsokszorozódásai), hanem ténylegesen létező *más* világok, amelyek viszont kölcsönösen egymást építik (vö. HUSSERL 1994, 155).

Az én és a másik interszubjektivitása tehát az *időben* határolódik le. Az észlelési mezőmbe számomra belépő másik az, akivel koegzisztens vagyok „most", az észlelési aktusom jelenében. Ez a másik *kortársam,* mivel egyazon időben és analóg módon létezik velem, és létezésének ugyanaz az értelme mint az enyémnek. A *jelen* az az időszak, amelyben az én és a másik kölcsönös egymást tapasztalása megvalósul, s e kölcsönös tapasztalatok megegyezése igazolja analóg létezésüket. A másik mint az én „módosulása" egyúttal a jelen módosulása a jelenben.

A jelen és a múlt viszonya szintén felfogható az én és a másik viszonyaként. A múlt szintén a jelen egyfajta módosulása: *volt* jelen, múltbeli jelen. De a múlt nem észlelhető, csak az emlékezetben idézhető fel. A múltnak mint másiknak csak tudati realitása van, de nincs olyan objektív realitása is, mint a jelenben létező

[Erdélyi Magyar Adatbank]

másiknak. A jelenben egymás számára adott én és másik egyszerre rendelkezik objektív és eszmei realitással. A jelen és a múlt különbözősége tehát az észlelés és az emlékezés különbözőségén alapul. Ezért a kétféle én–másik viszonyban kibontakozó interszubjektivitás is különböző lesz, más-más sajátos jegyekkel rendelkezik (vö. HUSSERL 1994, 151).

Ez a különbözőség teszi lehetővé az eltérő interszubjektivitások elméleti körülhatárolását és a kulturális nemzedéknek az életvilágban megalapozott sajátos interszubjektivitásként való meghatározását. A sokféle én és másik jelenben szövődő viszonya az interszubjektivitásnak egy olyan mezőjét határolja körül, amely különbözik mind a már múlttá vált, mind pedig a jövőben bekövetkező hasonló viszonyoktól. Ebben a kollektív együttlétnek, egymással és egymás számára való létezésnek egy olyan terepe körvonalazódik, amelyen a résztvevő egyének közötti interakcióknak és kommunikációs kapcsolatoknak egy sajátos formája bontakozik ki. A nemzedékfenomén ezek szerint az én–másik interszubjektív kapcsolatoknak egy olyan időben lehatárolt sokasága (láncolata), amelyek a kölcsönös észlelési-tapasztalati mezőben egyazon tudategységben kapcsolódnak össze, az objektív világban pedig kortársakként élnek egymás mellett és egymással, oly módon, hogy egymás létezését kölcsönösen alakítják. Egy kulturális nemzedék tagjai egymás számára jelenvalók, s a nemzedék szubsztanciáját éppen ez az egymás számára való jelenvalóság alkotja, amelynek keretében a nemzedékhez tartozó egyének egymással interakcióban és kommunikációban álló valós kortársakként, egymás valóságának és tudattartalmainak kölcsönös építőiként, és ezáltal egy közös nemzedéki tudatállapot fenntartóiként léteznek.

A kulturális nemzedék: *közösség,* nem a szónak az arisztotelészi szubsztancialista értelmében, hanem a világban való rokon elhelyezkedésként megvalósuló koegzisztencia, az egymás számára való jelenlétként megvalósuló közös időiség, és az egymásra irányuló, rokon beállítódású tudati intencionalitás és konstitúció értelmében. Ennélfogva a benne résztvevő lények a saját világukat egymásban, egymással és egymásért konstituálják, egymást kölcsönösen fenntartják és erősítik, s ez az egyetlen módja annak,

hogy egymás számára érvénnyel és értelemmel bíró lényekként jelenjenek meg. A kulturális nemzedék tehát a világban, az időben és a tudatban egyszerre konstituálódó közösség, a kölcsönös egymásért való létezés értelmében, s e három dimenzió szétválasztása csak elméletileg lehetséges. A kulturális nemzedék lényege szerint „immanens transzcendenciának" tekinthető, amely az objektív világbeli létezésem – (én is egy valakiként, közömbös másikként, létezem a többi között) – és a másikra irányuló szubjektív, személyes intencióm közötti interszubjektív létállapotként tételeződik, amelyben akkor is együtt vagyok a másikkal, és alakítom őt, amikor ez nincs közvetlen szándékomban. Azáltal, hogy a másik létezését magamban és a magam révén alakítom, közös létezésünk érvényét és értelmét alapozom meg.

Husserl felfogásában a nemzedéki közösség erőteljesen tudatfenomenológiai megalapozottságú. Őt magát is foglalkoztatja a kérdés, hogy hogyan lehet levezetni a közösségkonstituáló tudategységekből bármely szocialitás lényegét (vö. HUSSERL 1994, 169). A kulturális nemzedék Husserlnél körvonalazódó problematikája a *fenomenológiai szociológiában* (A. Schütz, Th. Luckmann) nyer szociális megalapozottságot.

A. Schütz szerint a kortárs világ egyszerre térbeli és időbeli közösségként jellemezhető. Térbeli közösség, mivel a kortársak számára a világ bizonyos szelvénye egyaránt megfigyelhető, elérhető és az ott tartózkodók számára közös érdeklődésre, relevanciára számot tartó tárgyakat tartalmaz. De ugyancsak megfigyelhető benne a másik ember teste, arckifejezése, gesztusai, mindaz, ami belső tudatállapotából kivetül. A kortárs világ időbeli közösség is, nemcsak a külső kronologikus idő, hanem a belső idő értelmében is, ami azt jelenti, hogy ki-ki részt vesz a másik tovahaladó életében, az eleven jelenidőben találkozhat annak gondolataival, abban a folyamatban, amelyben azok éppen kialakulnak, osztozhat a másik ember jövőbeli várakozásaiban, vagy múltbeli emlékeiben. Egyszóval, a társak kölcsönösen *involválva* vannak egymás életrajzában. A kortársi közösség tehát egy olyan társadalmi világ, amely egy *életrajzilag meghatározott helyzetet* jelent az egyén számára. Egy olyan szociokulturális környezet, amelyben az egyénnek helye van, amelyet maga definiál, s ami nem csupán a

[Erdélyi Magyar Adatbank]

fizikai térben, külső időben betöltött társadalmi státuszban, szerepben merül ki, hanem a morális, attitudinális, ideológiai álláspontokra is kiterjed. Annál is inkább mivel az egyénnek az életrajzi állapota kapcsán nemcsak kortársai vannak, akikkel közös cselekvésekbe és reakciókba bocsátkozhat, hanem elődei is, akiknek tetteire emlékezik, és utódai, akiknek jövőbeli fellépéséhez egy bizonyos várakozással igazíthatja a cselekedeteit (vö. SCHÜTZ 1984/a, 185, 192).

Az egyént a kortársak egy részéhez – a közvetlen társakhoz – „face-to-face" kapcsolat, illetve „mi-kapcsolat" fűzi. A másokhoz fűződő viszonya anonimabb jellegű, s minél személytelenebb, annál inkább tipizáló konstrukciók kerülnek előtérbe benne. Az egyén még a közvetlen, személyes kapcsolataiban is személyiségének csak egy részével vesz részt. Ez méginkább így van az én és a másik kapcsolata esetében, az anonimitás körülményei között. Személyiségüknek csak egy bizonyos rétegével vannak benne egy-egy ilyen kapcsolatban, amely a tipizálás-öntipizálás erőterében mozog. Miközben definiálom a másik szerepét, magam is felöltök egy szerepet, miközben tipizálom a másik viselkedését, a magamét is tipizálom, miközben képet alkotok a másikról, önmagamról is képet alkotok (vö. SCHÜTZ 1984/a, 193–194). Ilyenszerű kapcsolatok alkotják az egyes nemzedékeknek is mint kortársi közösségeknek, szociokulturális egységeknek, a belső összetartó erejét. Ugyanakkor hasonló kapcsolatok alakulnak ki a szociokulturális mezőben az én és a másik viszonyába kerülő nemzedékek között is.

A kultúra világa ily módon lényegében több, egymással érintkező és kommunikáló kultúra világaként határozható meg. Mindenik kulturális nemzedék egy kultúraszervező középpontként érvényesül, olyan „személyiségként", „énként", amely egy elsődleges, eredeti létszféra képviselőjeként lép fel minden „mással", „idegennel" szemben. Ez a létmódja viszont szükségképpen együtt jár a másság tapasztalatával, amelynek során a más nemzedékek kultúrái is hozzáférhetőkké válnak a számára, olyan mértékben, amennyiben képesek kölcsönösen egymás alakítóivá és építőivé válni. A kulturális nemzedékek jelenléte a kultúrában tehát a sa-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

játos kultúráknak a másság jegyében való kölcsönös egymással és egymásért való létezését szavatolja.

Ezzel kapcsolatban felmerül még egy probléma. A nemzedéki kultúrák, egyáltalán a nemzedékek is mint kollektív „ének", a másság viszonyában állnak egymással. Ugyanakkor a nemzedékek révén a kortársi világ az élővilággal és az utóvilággal is összekapcsolódik (vö. SCHÜTZ 1984/b, 308). Hogyan viszonyul ez a jelen és a múlt közötti, illetve az egyes nemzedékeken belüli én–másik viszonyhoz? Hiszen nem is kimondottan az emlékezésre korlátozódó múlt–jelen viszonyról van szó, s nem is olyanszerű kortársiságról, amely az egyazon nemzedékhez tartozókat jellemzi. A különböző nemzedékek sohasem egyidejűek, az egymáshoz való létüket egy bizonyos időbeni eltolódás jellemzi, de bizonyos mértékig egymással érintkezve és egymás mellett is léteznek. Ennélfogva egymás valós észlelési és cselekvési mezőjéhez is hozzátartoznak, de a kapcsolatukban az emlékezés is jelentős szerepet játszik. Itt tehát egy olyan én–másik viszony körvonalazódik, amely köztes helyet foglal el a puszta *időbeni másság* és a kortársiságra jellemző *koegzisztenciális másság* között. Részletesebb elemzésére a következő fejezetben térünk ki.

Egyelőre a kulturális nemzedék mint tudatfenomén, illetve mint szociokulturális fenomén elemzéséből kiderült, hogy a nemzedéki kultúra a koegzisztensek kölcsönös egymásrahatásaként és egymást konstituáló tevékenységeként létezik. Ez egy olyan közös világ, amelynek horizontjában a benneélők egymást, valamint a mindenki számára egyformán adott objektív világot szemlélik és alakítják. Ezzel függnek össze a kulturális nemzedék további meghatározásai, mint amilyenek a nemzedéki kultúra sajátos jegyeiként megmutatkozó szemlélet, értékrend, magatartásforma, jelentéstulajdonítás és értelemösszefüggés. Vegyük sorra ezeket.

4.3.2.Nemzedéki paradigma

Kultúrfilozófiai megközelítésben egy kultúrában fellépő nemzedék mindenekelőtt egy sajátos élet- és világszemlélet hordozójaként, egy *szemléletmód* érvényesítőjeként tételeződik. Voltaképpen rokon szemléletek találkozásáról van szó, amelyek nem feltétlenül kapcsolódnak azonos vagy közeli életkorú egyénekhez. A

[Erdélyi Magyar Adatbank]

nemzedéki szemléletmódban nem annyira valamiféle közös szemlélet, mint inkább hasonló szemléleti egyének sokaságának fellépése mutatkozik meg, akik mindenike a saját egyéni szemléletével vesz részt benne. A sok hasonló egyéni szemléletmód egymással találkozva és rokonítódva kölcsönösen felerősítik egymást és képviselőik számára egy olyan összetartó erővé válnak, amely befele is és kifele is az egységesség benyomását kelti. Később az egyéni szemléletek eltávolodása, a rokonsági kapcsolatok fellazulása nyomán a nemzedék mint viszonylagos szemléleti egység fokozatosan szétesik és egy másik nemzedéknek adja át a helyét. Addig azonban míg egy adott szemléleti egység fennáll és érvényesül, a kultúra rendszerében erőteljes hatást fejt ki, minden irányban szétsugárzik, s eközben más szemléletmódokkal is konfrontálódik.

Tartalma tekintetében minden nemzedéki szemléletmód egy sajátos élet- és világszemlélet, az emberi tapasztalat egy meghatározott szerveződési és elrendeződési módja. A nemzedéki tapasztalat, az időtérben rokon elhelyezkedésű egyének rokon élményegyüttese, amely nem pusztán a beépített tartalmi elemek (ismeretek, benyomások, érzések, stb.) hasonlóságán alapul, hanem a rokon szempontok-szabályok szerinti elrendeződésén is. A nemzedéki szemléletmód az emberi tapasztalatnak egy olyan karakterisztikus, jól felismerhető rendjét hozza létre, amelyben minden tapasztalati elem az egész vonatkozásában álló sajátos jelentésre tesz szert, és pontosan kijelöli az új tapasztalati elemek helyét is. Így minden nemzedék, mint szemléletmód, egy sajátos *paradigmaként* létezik a kultúrában.

A nemzedéki paradigmának kettős vonatkozása van, egy kognitív és egy formatív, egy tapasztalatszerzési és egy felhasználási oldala. Egyszerre jelent szemléletet és képzést. A nemzedéki paradigma kijelöli az illető nemzedékre jellemző lehetséges tapasztalatszerzés kereteit és a szerzett tapasztalatok értelmezési szempontjait. De nem marad meg ezen a puszta szemléleti szinten, hanem beépül az értékekbe, magatartásformákba, értelmezési rendszerekbe, cselekvési eljárásokba is, egyszóval a kultúra testébe szervesül.

A különböző nemzedéki paradigmák kölcsönösen hatással vannak egymásra. Egyrészt a kultúrában minden nemzedék ké-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

szen kapja az ismereteknek, attitűdöknek, értékeknek, normáknak egy közös és általános készletét, és ennek hatása alatt formálódik. A különböző időszakokban fellépő nemzedékeknek más-más készlet áll a rendelkezésükre, s így más-más formatív hatásnak vannak kitéve. Tehát minden nemzedék bizonyos fokig az előtte járó nemzedékek paradigmája szerint formálódik. De ezzel a paradigmával szemben az életkor, társadalmi körülmények, nevelési célkitűzések, stb. szelekciós tényezőkként működnek, megszűrik a készlet elemeit. Amit beépít, az már saját paradigmatikus kereteiben rendeződik el. Másrészt mindenik nemzedék maga is hozzájárul egy ilyen készlet kialakításához, amelyen keresztül saját paradigmájának formatív hatása érvényesül, nemcsak az illető nemzedéket alkotó egyének irányában, hanem az utána következő irányában is. Azok a korosztályok, amelyek nincsenek kitéve ilyen paradigmatikus hatásnak, illetve a domináns paradigmával szemben nem tudják kialakítani a saját szemléleti és képzési paradigmájukat, a kultúrában nem válnak nemzedékekké, még akkor sem, ha egyébként biológiai vagy szociális értelemben kielégítik a nemzedéki létezés kritériumait.

A kulturális nemzedéknek szemléletként és képzésként való meghatározása még egy fontos önreflexív elemet is tartalmaz: egy adott időszak kultúrájának domináns paradigmája nemcsak a világra irányuló szemléleti és képzési kereteket foglalja magában, hanem az adott kultúra paradigmatikus *önszemléletét* is. Más szóval, egy meghatározott kulturális szemléletmód mint nemzedéki szemlélet egyúttal az illető kultúra önszemlélete is. Az is kifejeződik benne, hogy a domináns szemléletet valló nemzedék hogyan tekinti magát a kultúrát, miként határozza meg a kultúra ontikus mibenlétét, miként fogja fel az emberi életben betöltött szerepét. Ezért a különböző nemzedéki paradigmákban nemcsak különböző világszemléletek és képzési módok, hanem különböző kultúraszemléletek is ütköznek. Az egyes nemzedékek másként ítélik meg a kultúra mibenlétét, formai és tartalmi összetevőit, történelmi és társadalmi hivatását.

A kultúrán belüli nemzedékek meghatározottságai nem maradnak meg pusztán a szemlélet és a képzés szintjén. Mivel beépülő-beépített szemléletről van szó, ezért további organikus ele-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

meket is magukba foglalnak. Ezek közül a kultúrfilozófiai nemzedékfogalom vonatkozásában ugyancsak központi szerepet tölt be az *érték és* az *értékrend* fogalma.[19] Egy kulturális nemzedék, mint paradigmatikus egység, nemcsak szemléletmódként, hanem értékrendként is megnyilvánul. A nemzedéki szemléletben megjelenő tapasztalati tények értékvonatkozásban állnak egymással, értékjelképekként is megjelennek. A nemzedéki önkifejezésekben a tények nyelvére egy értéknyelvezet épül rá. A tények és a szemléletek az idők során változhatnak, átalakulhatnak, a nemzedéki identitás szilárd magját azonban az értékek és rájuk épülő magatartások képezik. Egy kulturális nemzedék elsődlegesen az értékek és az értékekhez fűződő jelentések körül összpontosul (vö. SURDU 91).

A nemzedéki paradigma a szemléleten és képzésen túlmenően az értékek rendjére és az értékelés folyamataira is kiterjed. Minden nemzedék egy sajátos *értékparadigmaként* nyilvánul meg a kultúrában. Az egyes nemzedékek sajátos, a másokétól különböző értékskálával rendelkeznek. Mindenik nemzedék egy új értékskálát honosít meg a kultúrában. E skála mentén a meglévő értékek valamint az újonnan keletkező értékek egy hierarchikus rendszerbe rangsorolódnak, értékesebbeknek vagy kevésbé értékesebbeknek, magasabbrendűeknek vagy alacsonyabbrendűeknek tűnnek fel. A nemzedéki paradigmán belül tehát a tények, ismeretek, tapasztalatok horizontális elrendeződéséhez képest az értékek hierarchizálódnak, egy sajátos értékrendbe rendeződnek.

Egy új nemzedék a saját értékrendje kialakításakor már készen kapja az értékeknek egy kialakult rendjét, és az értékelési és értékalkotási tapasztalatoknak egy kikristályosodott rendszerét. Mindez megszabja az új értékalkotás körülményeit, behatárolja a lehetőségeit. Ugyanakkor mindenik nemzedéki paradigma az értékeknek egy új érvényes rendjét honosítja meg a kultúrában. A létrehozott új értékeken túlmenően ez a meglévő értékrendek elemeit is magába építi.

[19] Ebben az összefüggésben tekintve az érték egy közös szimbólumrendszer eleme, amely az adott körülmények közepette felmerülő alternatívák közötti választást tesz lehetővé. Így az érték a magatartások és cselekvések irányítójaként működik (vö. PARSONS 1951, 36).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Egy új nemzedék megjelenése a kultúrában egy új *értékérzés* megjelenését jelenti, amely az *értékelés* új szempontjait hozza magával. A nemzedék a rendelkezésére álló dolgokat és ismereteket, magatartásformákat, alkotásokat a világban elfoglalt valós és virtuális (illuzórikus) helyéhez viszonyítja, sajátos szemléletének megfelelően értékeli. Az értékelés révén a kultúra egyfajta egyensúlyállapot megteremtését eredményezi az ember és a világ között, mivel az értékben viszonylagos összhangba kerülnek az emberi célok, törekvések, érdekek a világban meglévő feltételekkel, körülményekkel (vö. BÂTLAN 24, 37–38). Minden nemzedék egy ilyen egyensúlyállapotnak – kulturális értékegyensúlynak – a kifejeződéseként is létezik.

A nemzedéki magatartások és cselekvések értékorientáltak. Az értékorientáció a kultúra értékközéppontját feltételezi, amely szervező-rendező elvként működik. E. Shils megalkotta a központi értékrend fogalmát. Eszerint mindenik kultúrában létezik egy olyan domináns értékrend, amely a kultúra értékeinek rendező elveként működik. Ez az értékrend egy értékközéppontot képvisel a kultúrában, mivel köréje szerveződnek és a vele való vonatkozásban rendeződnek el az összes többi értékek. Így minden kultúra voltaképpen egy „kulturális kozmológiaként" szerveződik. E felfogás – a vitatható elemein túlmenően[20] – ebben az esetben funkcionálisnak tűnik azért, mert ráirányítja a figyelmet arra, hogy minden domináns értékrendként fellépő nemzedék egy kultúrán belül ilyen értékközéppontot alakít ki, melyhez viszonyítva a más csoportosulások értékei (értékrendjei) a perifériára szorulnak. Legalábbis minden meghatározó módon fellépő új nemzedék igyekszik azt az illúziót kelteni és terjeszteni önmagáról, hogy az adott kultúrán belül ő képviseli az értkalkotás és értékelés középpontját. Az ilyen állapotokat csak a több középpont körül zajló kulturális szerveződések képesek meghaladni, s ez sokszor értékkonfrontációkkal jár együtt.

A kulturális nemzedéknek paradigmaként való meghatározása a szemléleten és értékrenden túlmenően a magatartásra és a cselekvési módozatokre is kiterjed. Minden új nemzedék fellépése

[20] Shils ezzel a felfogásával a szakrális középpont hagyományos szimbolikáját eleveníti fel és alkalmazza a kultúrák értéktartalmára (vö. BOURCEANU 149).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

egy új kulturális *magatartás* megjelenéseként tapasztalható meg a leginkább. Ez a kultúrán belüli viselkedési és cselekvési módokban, valamint a kultúrával szembeni magatartás formájában egyaránt megnyilvánul. Antropológiailag tekintve, a kultúrában egy nemzedék fellépése elsősorban nem a szemléletbeni külsőségekben mutatkozik meg, hanem az emberi életbe *beépült* kultúra szintjén. Minden nemzedék egy szabályozott beállítódás és magatartás megjelenítőjeként meghatározott, sajátos attitűdöt képvisel a világgal és az emberi létezéssel szemben.

A nemzedéki létezés paradigmatikus jellege a viselkedésre is kiterjed. A kulturális antropológia nézőpontjából a nemzedéket strukturális-funkcionális egységnek lehet tekinteni, amely egyszerre képvisel állandóságot és ugyanakkor változandóságot a más nemzedékekhez viszonyítva. Mindez az emberi viselkedésben nyilvánul meg, amely nemcsak egyéni, hanem kollektív szinten is működik. A nemzedéki viselkedés belsőleg és külsőleg is szabályozott. Belsőleg minden nemzedék kialakítja a maga sajátos viselkedési mintáit, amelyek a viselkedésbe beépítetten működnek, a nemzedékhez tartozó egyének viselkedéseiben öntudatlanul hatnak. Ez a kollektív mintázottság a világgal és az élet problémáival kapcsolatos egyéni állásfoglalásokban, a külső ráhatásokra adott reakciókban, a kitűzött eszmények, célok, törekvések megvalósítására irányuló elvárásokban mindenütt megnyilvánul. Minden nemzedéki kultúrának megvannak a maga sajátos viselkedésmintái, amelyek idegenül hatnak a más kulturális környezethez tartozó emberek számára (vö. GIDDENS 67).

Ugyanakkor a nemzedéki viselkedés külsőleg is szabályozott, mint normavezérelt viselkedés. Egy nemzedék fellépése azáltal is észlelhetővé válik, hogy az emberi viselkedés és magatartás új szabályait alakítja ki. Ezek egyrészt spontánul kialakuló erkölcsi szabályokként, nemzedéki szokásokként jelennek meg, másrészt tudatosan megalkotott előírások formájában. E szabályok érvényességét a nemzedéki konvenció rögzíti. Nekik köszönhetően a nemzedéki viselkedés és magatartás egy adott korszak szociokulturális tablóján jól elkülöníthető kulturális pozíciók és viselkedéstípusok formájában rajzolódik ki.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

4.3.3.Nemzedéki nyelvhasználat

A nemzedéki viselkedés mintázottsága és szabályozottsága a nemzedéki kultúra nyelvi- és szimbólumrendszerében is kifejeződik. A kultúrában minden nemzedék sajátos *nyelvi* képződményként létezik. Erre a nyelvnek mind az antropológiai, mind pedig a szemiotikai és hermeneutikai felfogásában találunk érveket.

E. Sapir sokszorosan hangsúlyozza a nyelv és a szociokulturális valóság szerves összefüggését, összefonódását. A nyelvi forma fontos mutatója a tartalmául szolgáló társadalmi valóságnak és kultúrának. A társadalomban minden valóságállapotot a nyelvnek egy meghatározott állapota fejez ki. Nincs két nyelv, amely ugyanazt a társadalmi valóságot reprezentálná. A különböző nyelvek által, vagy a nyelvileg különbözőképpen reprezentált világok valójában különböző társadalmi valóságok, különböző kultúrák (vö. SAPIR 45–50). Mindenik nemzedék mint sajátos szociokulturális csoportosulás, nyelvileg is sajátos módon, más nemzedékektől megkülönböztethető módon reprezentált. Ez megnyilvánul mind a nemzedéki viselkedés nyelvi kifejeződéseiben, mind pedig a nemzedéki nyelvhasználatban.

Az emberi viselkedés egyéni és csoportos formájában egyaránt *nyelvi viselkedés* is. Ez azt jelenti, hogy a viselkedés a nyelvi folyamatokban megfigyelhető szabályosságok és tipikusságok által determinált. A nyelvi minták és a viselkedés kulturális mintái között megfelelés tételezhető (vö. SAPIR 52). Az egyes nemzedékekre jellemző viselkedésmintázat a nemzedékek nyelvében is kifejeződik, abban a sajátos nyelvezetben, beszéd- és írásmódban, azokban a stíluselemekben, amelyek egy-egy nemzedék nyelvi megnyilvánulásait jellemzik. Ezek a sajátos nyelvi formák mindenik nemzedék számára megszabják a valóság észlelésének és értelmezésének jellemző módozatait, az egyéni tapasztalati tényeknek a kultúra rendszerében megnyilvánuló értelmét és relevanciáját (vö. SAPIR 13).

E téren Sapir felfogásával a Schütz–Luckmann-féle fenomenológiai szociológia nyelv-megközelítése is összecseng. Ők abból az előfeltevésből indulnak ki, hogy az egyéni tapasztalási aktusok eredményei a kultúrában típusos tapasztalati sémák formájában általánosítódnak és rendeződnek el a világnak egy szintén típuso-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

san releváns képévé. A nyelvet úgy fogják fel, mint az adott társadalomban típusosan releváns típusos tapasztalati sémák leülepedését. A történetileg készen kapott nyelv, mint az egyéni élettörténetnek egy készen talált eleme, arra szolgál, hogy tehermentesítse az egyént az önálló típusalkotásoktól. Ugyanakkor azonban e tapasztalati sémák társadalmi-kulturális relevanciája, s ezzel összefüggésben a nyelvi elemek jelentéstartalma változó (vö. SCHÜTZ 1984/b, 317).

Egy nemzedék jelenlétét egy kultúrában éppen az jellemzi ebben a vonatkozásban, hogy az általa használt nyelvnek egy sajátos jelentésrendszerét alakítja ki, és egy olyan sajátos társadalmi-kulturális relevanciatartományt épít fel, amelyben a nyelvben készen kapott és működtetett tapasztalatsémák a neki megfelelő jelentésösszefüggésben használtak. Mindenik nemzedék kialakít egy sajátos jelentésuniverzumot, amelyben a kulturálisan közös tárgynyelvi jelentésekre ráépülnek a nemzedékileg különböző kontextuális és intertextuális jelentések rétegei. Ez a szellemi univerzum egy olyan relevanciatartományként működik, amely a különböző nemzedékek számára egyformán adott tárgynyelvi jelentést sajátos értelemmel ruházza fel az adott nemzedéki kultúrában. Ezzel magyarázhatók az élettapasztalatok relevanciájában megmutatkozó nemzedéki különbségek. Egyazon élettapasztalat a részleges egyidejűségben élő nemzedékek számára más-más relevanciával bír a szociokulturális létezés vonatkozásában, és eltérő értelemre tesz szert, mivel az egyébként formailag hasonló nyelvi megjelenítés az illető nemzedék tudatára jellemző kontextuális jelentéssel ruházza fel.

A nemzedék mint nyelvi entitás fogalmi behatárolásához módszertanilag két út kínálkozik. Az egyik a *szöveg,* a másik a *nyelvhasználat,* és az ebből levezethető nyelvi történés fogalmára épít. Mögöttük a strukturalista és pragmatista módszertani szemlélet különbözősége húzódik meg.

A kultúrában valamely nemzedék önnön fellépését azzal demonstrálja, hogy az ismereteknek, értékeknek, magatartásformáknak egy új szimbolikus rendjét teremti meg, azaz a jelentéseknek egy új összefüggésrendszerébe helyezi őket. E nemzedéki rendteremtés és a velejáró értelemkonstituálás nyelvi-kulturális közegét a

szöveg alkotja, mint strukturális-funkcionális egység. A különböző nemzedékek esetében a ténylegesen működő, jelentésképző nyelvi megnyilvánulások szövegek formáját öltik. Az egyes nemzedékek által létrehozott szövegekre eltérő külső és belső szövegszerveződés jellemző, az elhatároltság és a strukturáltság különböző módozatait valósítják meg, s ezzel együtt a szövegalkotás új szabályait is megteremtik.

Egy nemzedék által a kultúrában létrehozott szövegek mintegy újrateremtik a nyelvet, mivel a nemzedéki szövegek a *saját* nyelvükön beszélnek. Ezért azt mondhatjuk, hogy az egyes nemzedékek által alkotott szövegek egy sajátos *nemzedéki kód* hordozói, kettős értelemben is: egyrészt a világnak a nemzedéki szemléletben és önszemléletben megmutatkozó értelemteli modelljét jelenítik meg, másrészt az adott nemzedék kulturális identitására jellemző szövegalkotás szabályszerűségeit is felismerhetően magukon viselik. Ily módon a nemzedéki szövegek *paradigmatikus* jellegűek a kultúrában; a nemzedéki paradigma fogalomköre a szövegekre is kiterjeszthető.

Egy adott nemzedék által létrehozott szövegek csoportja a nemzedéki szövegalkotás közös szabályai alapján olyan *nemzedéki makroszöveggé* szerveződik, amely az adott kultúrának egy meghatározott korpuszát alkotja. E korpusz szintaktikai-szemantikai jellemzőiben mutatkozik meg az illető nemzedéknek mint kollektív szemiotikai személyiségnek a sajátos arculata a kultúrán belül. Ebben bontakozik ki és tartja fenn önmagát az a sajátos nemzedéki szemantikai produktivitás, amely előállítja a jelentéseknek az új rendszerét, melyből a világ értelemteli képe a nemzedék számára felépülhet.

A nemzedéknek mint nyelvi entitásnak a kultúrában való körülhatárolásához egy másik módszertani perspektívát a *nyelvhasználat kérdésköre* kínál. Ez a kérdéskör a jelenkori pragmatista nyelvszemléletekben igen kiterjedtté és differenciálttá vált. A hermeneutikai megközelítések felé is fontos nyitást jelent, mert a nemzedéki létezés kulturális folyamatszerűségére, történésjellegére irányítja a figyelmet.

A nemzedéki interszubjektivitás lényegében nyelvi természetű és megalapozottságú: *nyelvi interszubjektivitás.* Egy nemzedék

[Erdélyi Magyar Adatbank]

egyénei közötti interakciók és kommunikációs kapcsolatok nyelvileg valósulnak meg. A nyelvi jel – akárcsak bármilyen más jel – lényegi jellemzője a *közöttiség,* a szubjektumköziség, a folytonos útonlevés az érintettek között, akik között közvetít. A nemzedéki interszubjektivitás voltaképpen jelkapcsolatok bonyolult szövevénye, amelyek jelentésképzőkként működnek a nyelvhasználatban. Itt nem egyszerűen már meglévő jelentések jönnek mozgásba, hanem a nyelvi jelek használata folytán a kommunikációs gyakorlatban folyamatszerűen fellépő jelentésképződésről van szó.

Az interszubjektív közegben az egyének kommunikatív megnyilvánulásaiban *reflexív nyelvhasználat* működik (vö. HABERMAS 1981, 285). Bár a nemzedéken belüli kommunikációban az egyes egyének a maguk egyéni identitására támaszkodva kommunikálnak, ebben a kommunikációban olyasmi is megnyilvánul, ami – a közlés tárgyán túlmenően – mindenikükben közös (rokon) kommunikatív tartalom. Ebből a kontextuális jelentéseknek egy olyan szövete épül fel, amely kitölti az interszubjektivitás mezőjét, s amelyben egyúttal a nemzedéknek mint sajátos szociokulturális entitásnak az individualitása kifejeződhet. A nemzedék egyénei, miközben egymással a világ dolgairól (bármiről) tárgyalnak, metakommunikációs szinten egyúttal a nemzedéket, mint kommunikációs közeget is építik. Ebben a folytonos jelentésképződésben, amelynek termékei rétegesen rárakódnak a tárgynyelvi jelentésekre, a nemzedéki létezés, mint sajátos identitás, mintegy mutatja, kifejezi magát a kommunikációban. De a nemzedéki létezés sajátszerűsége láthatatlan jelentésösszefüggések formájában akkor is jelen van a komunikációban, ha explicite nem beszélnek róla.[21]

A jelenkori nyelvelméletekben – főleg Wittgenstein nyelvjátékelméletének hatására – előtérbe került az a gondolat, hogy a kultúra a nyelvhasználat révén megosztott. A nyelvjátékok a kultúra

[21] Az előbbi megállapítások látszólag ellentmondanak Saussure azon gondolatának, hogy a nyelvi változások nem az egymás után következő nemzedékekhez kötődnek, hanem mindenikük mindenféle korból való egyedeket hordoz magában, amelyek elkeverednek egymással és kölcsönösen hatnak egymásra (vö. SAUSSURE 98). Azért csak látszólagos ez az ellentmodás, mivel antropológiailag sem arról van szó, hogy az egyes nemzedékek megváltoztatnák, vagy átalakítanák a nyelvet, hanem arról, hogy az egyes nemzedékek mindenike a maga sajátos módján *használja* a nyelvet.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

sajátos nyelvi megnyilvánulási formái, amelyekben a nyelvi és a cselekvési aktusok szerves egységet alkotnak. Minden természetes nyelvi megnyilvánulás éppen az applikáció révén egy indirekt, metanyelvi közlést is tartalmaz, vagyis a cselekvés tárgyán túlmenően magára a nyelvi cselekvésre is reflektál. Ezáltal a kommunikációs aktus magát a kommunikációt is játékba hozza, amelyben nyelv és cselekvés kölcsönösen interpretálja egymást, s az így megvalósuló nyelvjáték sajátos *életformát* is képvisel egyben (vö. HABERMAS 1981, 279–280). Minden emberi értelem-megértés és érthető viselkedés valamilyen nyelvjáték körébe tartozik. A nemzedéki csoportosulások vagy közösségek mindenike kitermeli a maga sajátos nyelvhasználati technikáit és szokásait, amelyek egyúttal a világmegértés, a cselekvés és a viselkedés „intézményeiként" működnek, és általuk egy sajátos jegyekkel rendelkező viszonylag egységes életforma körvonalazódik (vö. APEL 232, 240).

Az emberek egy nyelvi játékot, s ezáltal egy életformát elsajátítva egyben a nyelv és a lét egyáltalában vett *megértésére* is szert tesznek. A nyelvi játékokban meghúzódó alapvető konvenciók egy „mélyebb szükségletnek" felelnek meg, mivel mindenkor magukban foglalják az emberek kölcsönös megegyezését a világban-benne-létük miért-valóságát illetően. Ily módon az életformák nyílt pragmatizmusa közel esik a világban-benne-lét hermeneutikájához (vö. APEL 241). Valamely nemzedék a nyelvhasználat bizonyos kollektív módjával egyszerre alakítja ki és járatja be a gyakorlati viselkedés és a világmegértés rá jellemző módozatát is.

4.3.4 Nemzedéki értelemközösség

Mind a strukturalista, mind pedig a pragmatista nyelvszemléletből adódó kulturális nemzedék-meghatározások megnyitják a hermeneutikai nemzedékértelmezés felé vezető utakat. *Hermeneutikai* megközelítésben a nemzedéki létezést a kultúrában egy *konkrét értelemösszefüggés* megnyilvánulásaként, a nemzedéket egy, a kultúra belső erőterében kibontakozó sajátos *értelemközösségként* lehet felfogni. Mindenik nemzedék a kultúrának egy olyan jól elkülönülő egysége, amelyben az emberi értelem, s az ember számára a világ és a lét értelmessége egy meghatározott

[Erdélyi Magyar Adatbank]

formát ölt. Ennek talaján, és egész kisugárzási körében, közös értelmezési sémák, szabályok és eljárások érvényesülnek. A hozzá tartozó és belőle részesülő egyéni tudatműködésekben a cogito, egyazon létösszefüggés kapcsán, ugyanazt az értelmet gondolja és intencionálja. Minden nemzedék egy olyan sajátos kulturális elrendeződést teremt, amelynek kontextusában egy emberi csoportosulás számára létrejöhetnek az érdekegyeztetések, az érték- és norma-relevancia, az értelemelvárások és jelentéstulajdonlások közös feltételei: a működő kommunikáció, a dialógusra, a konszenzusra, a kölcsönös megértésre és egyetértésre való irányultság.

A nemzedéki tapasztalat a hermeneutikai értelemben vett nyelvi világtapasztalatnak egy konkrét kulturális megvalósulása, egy olyan nyelvhasználat, amely a világnak egy értelmes rendjét bontakoztatja ki. A nemzedéki nyelvhasználatban a különböző egyedi és alkalmi jelentések egy meghatározott értelemösszefüggésbe épülnek be. Minden egyes nemzedék tehát a kontextuális jelentésképzés, a közös értelemalkotás és értelemtulajdonítás kulturális terepeként létezik. Olyan interszubjektív közeg, amelyben az egyedi tapasztalási aktusok, a közös értelemből részesülve, valamely embercsoport nyelvi-cselekvő megnyilvánulásaiban egy releváns összefüggésrendszer – a kultúra – kontextusában érthető és értelmes összetevőkként kelnek életre.

Hermeneutikai értelemben egy kulturális nemzedék nem statikus, változatlan struktúrákkal és rögzült funkciókkal működő entitás, hanem egy történelmileg formálódó folyamatszerű értelemösszefüggés. Kollektív kulturális törekvés az értelem megteremtésére, folytonos közös útonlevés az értelemhez, amely maga is folytonosan alakul-formálódik ebben a folyamatban. Más szóval: a nemzedék az értelemtörténés közös folyamata. Ebben a folyamatban minden olyan tényező bevonódik az értelmezés dialogikus játékába, amely valamiképpen részt vesz, vagy részesül a közös értelemben. A nemzedéken belül mindenekelőtt részt vesznek ebben a nemzedéket alkotó egyének és csoportosulások, akik tudatosan a nemzedékhez tartozónak tudják magukat, de azok is, akik a természetes életrajzi helyzetüknél fogva részesülnek a közös értelemalkotás élményében. Ugyanakkor bevonódnak más nemzedékek is, mivel az egyes nemzedékek sajátos értelemalkotási fo-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

lyamatai olyan rokon vonásokat is tartalmaznak, amelyek alapján a kultúra egésze is egy közös értelemalkotási történésként definiálhatja önmagát, s ebben a dialogikus viszonyban az egyes nemzedékek partnerszerepet tölthetnek be egymás vonatkozásában. Végül bevonódik a hagyomány, a teljes nyelvi történés, amely univerzális alapul szolgál mindenfajta partikuláris értelemalkotásnak.

Hermeneutikai nézőpontból tehát egy nemzedék a nyelvi világtapasztalatnak egy szelete, sajátos nyelvi univerzum, a világban és a világról zajló értelmes kommunikációnak egy jól körülhatárolódó, jellegzetes identitással rendelkező változata a kultúrában. Ez a nemzedéki identitás nem egy rögzített, hanem egy folytonos elmozdulásban levő identitás, amely a folyamatszerű levésben mindaddig megőrzi a strukturális azonosságát – s ez a nemzedéki létezés külsődleges jegyeiben is mindaddig megmutatkozik amíg a megértés és értelemalkotás rá jellemző módjai érvényesülnek a kultúrában. Minden nemzedék a világmegértésnek és az emberi létmegértésnek egy sajátos *identitás-története* a kultúrában.

E nemzedékfelfogás kapcsán a strukturalista nézőpont merevségei feloldódhatnak a hermeneutikai szemléletben. A nemzedéki lét- és világértelmezés nyelvi megjelenítődése szövegek formáját ölti. Ebben a vonatkozásban azonban a szöveg már nem pusztán egy strukturális egység, hanem nyelvi történés, amely élő kapcsolatban áll az idővel és a történelemmel. A *szövegtörténés* olyan folyamat, amelyben nemcsak a világ megszövegeződése zajlik, hanem a szöveg világépítő, világteremtő tevékenysége is. A kultúrában zajló szövegalkotás közegében bontakozik ki igazán a nemzedéki létezés kettős – valós és imaginárius – szintje, amelyek a létrejövő szövegekben egyetlen összeforrott létegységbe szerveződnek.

Az nemzedéki szövegekben nemcsak értelmeződik a meglévő világ, hanem *teremtődik* is egy világ: a nemzedék, mint a kultúrán belül sajátos formákban szerveződő *szövegvilág,* mint a valóságnak és a fikciónak az egymást folytonosan gerjesztő és folyamatosan elkeveredő egysége, amely örökösen nyitott marad a további teremtő értelmezések irányában.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

5. A nemzedékváltás

5.1. A nemzedékváltás fogalma

5.1.1. A váltás lényege

Az emberi létezés mindennapi tapasztalatába belatartozik az emberi egyedek szakadatlan cserélődése. Miközben az egyes emberek születnek és meghalnak, az emberi létezés folytonos folyamatként zajlik bennük és általuk. Ezalatt minden egyes emberi lényben ez a folyamat újrakezdődik, illetve megszűnik. A létfolytonosságot az újabb és újabb emberi lények születésének diszkrét aktusai biztosítják. Ennélfogva az emberi létezés folyamata *folytonosság és megszakítottság* egységeként fogható fel. Ennek köszönhetően a létezés bármely pillanatában különböző életkorú emberek élnek egymás mellett.

Empirikus megközelítésben nem találunk ebben a folyamatban olyan határokat, amelyek természetes kezdetet vagy véget jelölnének benne. A születések és elhalálozások sorozata, az emberi egyedek cserélődése *folytonos,* és csupán az illető egyed vonatkozásában jelent egy kezdetet vagy véget. A biológiai-genetikai létfolytonosságban közvetlenül nem észlelhetők váltások. Az egyes egyedek biológiai-genetikai folyamatai a már lezajlott hasonló folyamatok többé-kevésbé pontos ismétlődései. A változások hosszú idő alatt, fokozatosan mennek végbe. „Biológiai nemzedékváltásról" nem lehet beszélni.

A biológiai lét folytonosság az emberi létezés történelmi folytonosságának is alapját képezi. A társadalom és kultúra mindenkori szerveződési formái az emberi egyedek biológiai létfolytonosságán alapulnak. Ugyanakkor ezek a formák számos olyan tagoló tényezőt vezetnek be ebbe a létfolytonosságba, amelyek összefüggésben állnak az idő különböző strukturálódási folyamataival, s a hozzájuk fűződő váltás-jelenségekkel.

A *váltás,* elsődleges értelme szerint, időstrukturáló tényező. A diszkrét egységekre tagolódó homogén fizikai idő pontjai, szakaszai *váltják* egymást. Egy időpont *felcserélődik* az utána következőre, és az úgyszintén az utána következőre. A fizikai időszemlélet

[Erdélyi Magyar Adatbank]

a mindennapi időtapasztalat alapján alkotja meg a váltás egyszerű fogalmát. Ez a fogalom áttevődik mindazokra a szociokulturális és történelmi váltás-jelenségekre is, amelyekre a fizikai időszemlélet kiterjesztődik. Így beszélni lehet történelmi korszakváltásról, vagy életkor-váltásról, mint az életszakaszok váltakozásáról. Ezekben az esetekben történelmi korszakok, vagy egyes életszakaszok cseréje történik. Az ilyen váltások egy homogén időstruktúra előfeltételezésén alapulnak, mivel *ugyanazoknak* a cseréje valósul meg. Az egyik korszakot, vagy egyik életszakaszt a fizikai-kronológiai időben felváltja a másik.

A biológiai, pszichológiai és szociokulturális folyamatok mozgása a fizikai-kronológiai idő ritmusába illeszkedik. Az emberi élet bio-pszichológiai folyamata életkori szakaszokra tagolódik. Az emberi közösségek szintjén az életkori szakaszokban egymást követő korosztályok ritmikusan cserélődnek. Ennélfogva az egyes életkori szakaszokba mindig ugyanolyan életkorú egyének tartoznak. A fiatalok fiatalokra, a felnőttek felnőttekre, az öregek öregekre cserélődnek. Újabb és újabb váltásokra kerül sor, de nem történik változás. Köznapi nyelven ebben az értelemben is „nemzedékváltásról" szokás beszélni.[1]

Az előbbi esetekben a külső fizikai-kronológiai idő homogén struktúrájúnak mutatkozik. Az emberi egyének életideje szempontjából azonban már más a helyzet. A külső kronológiai idő ritmusa az életkori időt mennyiségekre tagolja. A születés pillanatától eltelt időmennyiség határozza meg, hogy valaki fiatal, felnőtt vagy öreg. A váltás itt már életszakaszok cseréjét jelenti. Az egyes életszakaszok elsődlegesen az eltelt idő *mennyiségében* különböznek egymástól, s ez a mennyiség az életszakaszok *minőségi* meghatározottságaként jelenik meg. A váltás tehát ebben az esetben *változás* is, különböző minőségek cseréje a bennük meg-

[1] A „nemzedékváltás" kifejezés szótári meghatározása is erre utal: az a jelenség hogy a fiatalabb nemzedék elfoglalja az előzőnek a helyét. Tudományos megközelítésben azonban szükségessé válik fogalmi különbséget tenni az életkori váltás és a tényleges nemzedékváltás között. A nemzedékek egymásutánisága és a nemzedékváltás nem azonosítható azzal a folyamattal, amelynek során az egyes emberi egyének egyik életkori csoportból a másikba lépnek át annak következtében, hogy előrehaladnak a saját élettörténetük kronológiai idejében (vö. SURDU 91).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

testesülő mennyiségi változások alapján. Az ifjú életkor felnőttre cserélődik, s a felnőtt idősre.

Az időnek erre a minőségi változására ráépülnek az emberi létezés más minőségi meghatározói is: biológiai és lelki sajátosságok, társadalmi és kulturális elvárások, pozíciók, szerepek stb. Az egyén életében az életkori váltással a fizikai és szellemi képességek, a társadalmi és kulturális státuszok és szerepek cseréje is együtt jár. Ezeket a cseréket az egyes emberek mennyiségi és minőségi változásokként élik meg, de mindenikük *ugyanazokat* a változásokat éli meg. Az, ami az egyes egyén saját életében a különböző minőségek cseréje, a külső kronológiai-történelmi idő ritmusában ugyanazoknak a minőségeknek a cseréjeként jelenik meg. Az ifjú felnőtt lesz, de épp olyan felnőtt, mint a többi ifjú, aki szintén felnőtté válik, s mint amilyen felnőttek voltak ezelőtt a mostani öregek.

Ilyenszerű nemzedékváltások elsősorban az archaikus társadalmakra és kultúrákra jellemzők. A modernitást megelőző történelmi korszakokban a társadalmi nemzedékek nem válnak külön a családi nemzedékektől, és a nemzedékváltás természetes életkori határok között történik. Az emberi közösség aktív tagjait az aktivitás életszakaszának lejártával az utánuk következők váltják fel. A nemzedékváltás ebben a vonatkozásban *genealógiai váltás* formáját ölti (vö. IAKOCZI 113). E váltakozás ritmikusan, az élet biológiai és pszichológiai ritmusának megfelelően megy végbe. A társadalmi folyamatok időritmusa az élet időritmusához igazodik.

Mindebben a váltásnak már egy differenciáltabb szerkezete mutatkozik meg. Az egyes egyének a külső, történelmi-kronológiai időben zajló váltást belsőleg *minőségi* változásként élik meg, s ezt a megélést a kultúra a kronológiai időben *eseményként* rögzíti.[2] Az ilyen események lényegük szerint *időesemények*, mivel az idő szociokulturális tagolását teszik lehetővé.

[2] Pl. a beavatási szertartások ilyen kulturális események. Antropológiai megfigyelések is rögzítik azt a tényt, hogy az archaikus társadalmakban minden generáció életében egyszer van egy nagy rituálé, amikor az idősebbek átadják az irányítási és a katonai hatalmat a fiatalabb generációnak (vö. HOLLÓS 118). A váltás tehát *esemény* az illető kultúrában, mivel hatalomátvitellel társul, beleértve a tekintély, befolyás, stb. átvitelét is.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A kultúra az időeseményt a kronológiai-történelmi idő kontinuumát minőségileg különböző szakaszokra tagoló *határeseményként* vezeti be. Ezáltal a folytonos váltakozás és cserélődés folyamatában a kultúra egy *konvencionális kezdetet* teremt, amely jelzi, hogy ott valami befejeződik és egy másvalami kezdődik, tehát minőségek cseréjére kerül sor. Formálisan még akkor is minőségek cseréje történik, ha ugyanazok a minőségek ismétlődnek. A felnőttek helyébe lépő fiatalok ugyanolyan minőségi jellemzőkkel rendelkező felnőttek lesznek, mint azok, akiknek átvették a helyét.

A kronológiai-történelmi idő kulturális-konvencionális tagolásával megteremtődik a nemzedékváltás *formális* időbeli feltétele. Az időkontinuum formálisan minőségileg elkülönülő és egymást felváltó szakaszokra tagolódik, s a történelem menete kontinuitás és diszkontinuitás egységeként jelenik meg. A váltás olyan eseménnyé válik, amelyben megmutatkozik a diszkrét egységek különbözősége, de ugyanakkor időbeli kapcsolatuk is megteremtődik. Így a váltás egyszerre biztosítja a diszkontinuitást a kontinuitásban és a kontinuitást a diszkontinuitásban.

A váltás *határesemény* az időben, amely bizonyos időegységeket lehatárol, s ezáltal elkülöníthetővé tesz. A határ természetéhez az is hozzátartozik, hogy elhatárol, vagyis minőségileg elválasztja azt, aminek a határa, mindentől, ami nem tartozik hozzá. Ezáltal a határ meg is határoz, vagyis lehetővé tesz befele egy saját identitást, egy más minőségektől megkülönböztethető egyediesítő minőségi tartalmat. Ily módon a diszkontinuus időegységek kulturálisan konvencionális elhatárolásában már potenciálisan benne rejlik az a lehetőség, hogy különböző minőségű egységekként egyediesüljenek. Ott ahol ez megvalósul, a váltás egyúttal *változás* lesz, mivel az új időbeli egység tartalmi különbözőségként cseréli fel a régit. Megjelenésével valami *más* jön létre, mint ami azelőtt létezett.

Ezzel elérkeztünk a váltásnak egy olyan fogalmához, amely a nemzedékváltás jelenségével már lényegi összefüggésben áll. A *nemzedékváltás* ugyanis különböző nemzedékek cseréje, vagyis olyan minőségek cseréje, amelyek mindenike másmilyenként jelenik meg objektíve, és másként definiálja önmagát szubjektíve, mint az előtte levők vagy az utána következők. A nemzedékváltás

[Erdélyi Magyar Adatbank]

tényleges másságok cseréje, a szociokulturális valóság megváltozása. Egy újabb nemzedék fellépése nemcsak az előző nemzedék egyszerű lecserélését jelenti, hanem együtt jár az emberi létezés egy adott állapotáról egy másik állapotára való áttéréssel, vagyis *ontikus* változást jelent. Ezáltal ténylegesen megszakítódik a folytonosság, mivel az új nemzedékkel egy új léttartalom jön létre. A lét folytonossága a különböző minőségű léttartalmak cseréje útján valósul meg. A nemzedékváltásban tehát egyszerre valósul meg az emberi létezés folytonosságának fenntartása és minőségileg különböző léttartalmakra való tagolódása.

A nemzedékváltások, mint a létfolytonosság megszakítódásai, nem esetleges össszevisszaságban mennek végbe, mivel továbbra is összefüggnek az idő ritmusával. A biológiai, életkori folyamatok időbeli tagolódása a modernitás körülményei között is megalapozza a nemzedékváltások jelenségét. Rendszerint időben egymáshoz közel álló korosztályok szerveződnek nemzedékké, s az egymást felváltó nemzedékek között életkori különbségek vannak. A nemzedékváltás alkalmával fiatalok csoportjai váltják fel az idősebbeket. Korosztály-alapú csoportok cseréje történik, s e csoportokhoz tartozó egyének ez esetben is életszakasz-váltásként élik meg a nemzedéki helyzetük cseréjét. Formálisan tehát a nemzedékváltás is a kronológiai-történelmi idő tagolásához illeszkedő biológiai-életkori ritmust követi. Problémát inkább az okoz, hogy erre a biológiai-életkori ritmusra hogyan épül rá a nemzedékváltásban megmutatkozó társadalmi-kulturális ritmus, és ez milyen eltéréseket mutat az előbbihez képest.

5.1.2.A váltás időszerkezete

A nemzedékváltás a történelmi-kronológiai időnek nemcsak a ritmusával, hanem az irányával, valamint a kettő kapcsolatából adódó strukturális változásokkal is összefüggésben áll. Azokban a történelmi időszakokban, amelyekben a váltások a biológiai-életkori ritmuson alapulnak, nincs tényleges nemzedékváltás, mivel *ugyanazoknak* az ismétlődő váltakozása valósul meg. A váltások ciklikusak, az idő iránya körkörös lesz. A folyamat visszatér a kezdethez, és megismétli előbbi önmagát. A kiöregedő nemzedéket felváltják a fiatalok, akik ugyanazt végzik, amit az előző nem-

zedék is elvégzett. A történelmi folyamatban egy meghatározott ritmus szerint megjelenik az új, de csupán *megújulásként,* a létezés addigi állapotának újratermelődéseként. Ilyenkor a szociokulturális váltások menete a körkörös irányú történelmi idő és a biológiai ritmus találkozásán alapul, s a nemzedékváltás egyszerűen a nemzedékek történelmi egymásutánjaként határozható meg.

Ilyenszerű váltások inkább az archaikus társadalmakban mennek végbe, amelyekre a lassú struktúraváltozások jellemzők. Olyankor, amikor egy szociokulturális struktúraváltozás időtartama hosszabb, mint egy-egy generáció által átélt időtartam, a struktúra nem illeszkedik be az idő kronológiai tagolásába, és így a változatlanság képzete alakul ki vele kapcsolatban. Ebben a helyzetben egy generáció élményvilágába nem épülnek be új élmények, élete folyamán nem gazdagodik számottevően új tapasztalatokkal, hanem továbbra is azokat alkalmazza, amelyeket az előtte járó generációktól örökölt. Életében a szerzett az örökletes-hez viszonyítva elenyésző szerepet játszik. Számára a társadalmi élet és a kultúra „természeti" adottságként jelenik meg. A struktúraidő és az eseményidő radikális elkülönülése következtében az ilyen generáció a múlt hatalmában él és az örökölt létstabilitás élményével rendelekezik. Identitását készen kapta és a hagyomány kijelölte keretek között éli meg, nincs szüksége saját identitás kialakítására. A történelmet legfennebb a kollektív emlékezetben rögzült események sorozataként fogja fel (vö. KARÁCSONY 160). Ezek a generációk bár cserélődnek az időben, mégsem lehet tényleges nemzedékváltásról beszélni.

A tényleges nemzedékváltások az előbbi helyzettől eltérően a történelmi-kronológiai idő *lineáris* struktúráján alapulnak. Azáltal, hogy egyik nemzedék felváltja a másikat az idő ténylegesen előre halad, mivel az előbbitől eltérő létállapot következik be. A nemzedékváltás ebben az esetben már nemcsak létbeli megújulást, hanem a létezés bizonyos fokú *megújítását* jelenti, egy új tartalmi és formai jegyekkel rendelkező létállapot kialakítását. Az új nemzedék nem az előtte járót ismétli meg, hanem nemzedéki mivoltát éppen abban és azáltal definiálja, hogy *mást* teremt. A létezéshez tehát újító-teremtő módon viszonyul, és nemzedéki létjogosultságát nem spontánul nyeri a biológiai-életkori adottságokból, hanem

[Erdélyi Magyar Adatbank]

a teremtő-újító képességével vívja ki. Egy olyan korosztály, amelyben nem mutatkozik meg ez a képesség, a történelmi folyamatban nem jelenítődik meg nemzedékként, mivel nem tartalmazza azt az ontikus többletet, ami a korosztály életkori meghatározottságához képest *szociokulturális és történelmi realitásként* definiálja a nemzedéket.

A modern korban felgyorsuló strukturális változások lehetővé tették tényleges nemzedékváltások bekövetkezését. Az egyes generációk számára ekkor már átélhetővé vált a változás, s problémává válhatott, hogy a létezés strukturális adottságaival, az azokból adódó létlehetőségekkel folyamatosan számolni kell. A struktúrák felgyorsult változása következtében a struktúraidő és az eseményidő lényegesen közel került egymáshoz, s ez a tapasztalat az időszemléletet is alapvetően átalakította. Az idő a szemléletben kezdett struktúraösszefüggéssé szerveződni. A jelen, a múlt és a jövő jól elhatárolódó, sajátos identitásra kezdett szert tenni az időtudatban. Itt már a jövőbeli történés nem a múltbeli történés megismétlődése. A jövő az újnak, a változásnak a hordozójaként jelenik meg a múlttal szemben. Ennélfogva egy új generáció is másfajta karakterekkel fog rendelkezni, mint az előtte járó generációk. Ezért előtérbe kerül a nemzedéki identitás problémája, ugyanis mindenik nemzedéknek egy sajátos identitást kell kialakítania ahhoz, hogy a létbeli stabilitását biztosíthassa.

A nemzedékek újító-teremtő tevékenységének megtapasztalása az újkorban a lineáris történelmi idő gondolatához a *haladás* gondolatát társította. Egyik nemzedéktől a másikig a történelem előrehalad, mivel mindenik nemzedék új léttartalommal gazdagítja az emberi létezést. Az új léttartalmak bonyolultabb szerveződésűek és minőségileg magasabbrendűek mint az előzők, ezért nemcsak haladásról, hanem *fejlődésről* is szó van a történelemben. Mindezek a tapasztalatok a felvilágosodásban gyökerező[3] *pozitivista-evolucionista* koncepciókban összegeződtek, amelyek az egyenes vonalú, egyirányú, előremutató és felfele ívelő történelmi mozgás

[3] Már a felvilágosodás idején jelentkezik ez a szemlélet, például Kantnál, amikor arra hivatkozik, hogy az emberi haladás, a kultúra haladása generációk sorának fáradságos munkája alapján valósul meg, s minden generáció a maga módján járul hozzá a kultúra haladásához (vö. KANT 1980, 62, 96).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

gondolatát a nemzedékváltás jelenségének értelmezésére is kiterjesztették.

K. Manheim szerint a pozitivista megalapozottságú francia történelmi gondolkodás a nemzedéki problémában az *egyenes vonalú haladáskonccpció* bizonyítékát látta. A nemzedékváltást a haladás egyik leglényegesebb előrehajtó tényezőjének tekintette. Egy külsővé tett, mechanizált időfogalommal dolgozott[4], és a mennyiségileg mérhető időben próbált objektív mércét keresni az egyenes vonalú haladás számára.[5] E haladáskoncepcióban a nemzedékek egymásutánja olyan történésként jelent meg, amely az időbeliség egyenesvonalóságát nem annyira áttörte mint inkább tagolta (vö. MANNHEIM 1969, 38). Ebben a szemléletben még mindig kísért az életegységek biológiai-genetikai egymásutánisságának gondolata.[6] A nemzedékváltás másságoknak a külső, *történelmi* időben megjelenő *egymásutániságaként* gondolódik el.

Ezzel szemben a *romantikus-történeti* megalapozású német gondolkodás kritikai tevékenysége a pozitivista haladáskoncepció lebontására irányult. Arra törekedett, hogy a nemzedéki problémában ellenbizonyítékokat találjon a történelmi időfolyam egyenesvonalúságával szemben (vö. MANNHEIM 1969, 38–39). Ezt a filozófiai-módszertani törekvést egy újfajta tapasztalat motiválta: a történelmi haladás felgyorsulásával, a lelki, társadalmi és kulturális folyamatok differenciálódásával egyre jobban észlelhe-

---

[4] Az irreverzibilis fizikai idő modellje termeli ki, áthelyezve a kultúra terébe, annak a nemzedéknek a képzetét, amely az előtte járók vállaira kapaszkodva, és azok hibáit, hiányosságait levetkőzve biztosítja a történelmi mozgás felfele ívelő racionális kontinuumát (vö. LIICEANU 48).

[5] A. Comte szerint az emberi haladás a fokozatosan fellépő nemzedékek folytonos egymásra hatása eredményeként valósul meg. A haladás két ellentétes irányú törekvés, a létfenntartási ösztön és az újító szellem harcából adódik. Kérdés, hogy mi határozza meg a haladás sebességét? Comte az emberi élet biológiai ritmusára alapozza a történelmi haladás ritmusát. Szerinte a haladás ritmusa és az egyéni átlagéletkor között összefüggés van. Egy nemzedék 30 éves átlagos időtartama felel meg a leginkább a biológiai ritmusnak. Az emberi élet időtartamának meghosszabbodásával a haladás sebessége csökken (vö. MENTRÉ 66–70; SCHIFIRNEŢ 15).

[6] A generációknak a biológiai öröklődési viszonyokban kifejeződő egymásutánisága beépül a kulturális egymásutániság viszonyaiba, amelyek a maguk során kulturálisan is modellálják a biológiai folyamatokat (vö. SURDU 95).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

tőkké váltak az idő ritmusában mutatkozó eltolódások. A századforduló társadalmában és kultúrájában élő ember számára már határozottan észlelhetővé vált a külső és belső idő, a történelmi és pszichikai idő ritmuskülönbsége. A későbbiekben egyre észlelhetőbbé váltak a szociokulturális rendszer alrendszereinek időritmusában is megmutatkozó eltérések. Az egyes alrendszerek belső változásai saját időritmusra tesznek szert, s e rendszeridők különböző mértékű eltéréseket mutatnak a külső történelmi idő ritmusától. Így a külső és a belső, a fizikai és a pszichikai, a történelmi egész és az azt kitöltő konkrét szociokulturális realitások vonatkozásában számottevő ritmuseltolódások, deszinkronizációk jelennek meg, s e tapasztalatok a nemzedékváltásokkal kapcsolatos jelenségek értelmezésére is kihatnak.

Ennek eredményeként a nemzedéki problémának egy újszerű, *differenciált* filozófiai elgondolása jelenik meg, amely az idő belső megélésével, az emberi létezés lényegi időiségével és immanens történetiségével kapcsolja össze ezt a problémát. Ebben a megközelítésben a nemzedékváltás problémakörének két aspektusa válik jelentőssé. Egyrészt megmutatkozik a lineáris, külső időhöz képest a belső, szubjektív idő különböző idősíkokat és időritmusokat magába építő differenciált struktúrája. Másrészt a nemzedékek egymásutániságának egyoldalú gondolatát az egymásutániság és egyidejűség differenciált és társadalmanként, kultúránként eltérő struktúrájának problémaköre váltja fel.

E szemléletváltás szószólói[7] a nemzedéket nem az egyének fölött álló szociokulturális és történelmi realitásként definiálják, ha-

[7] Itt elsősorban az *életfilozófia* különböző szemléletű, de az élet fogalmában közös nézőpontra találó gondolkodókra hivatkozhatunk. G. Simmel szerint „az életet úgy kell felfognunk, mint a nemzedékek egymásutániságának folytonos áramlását", amelynek hordozói, vagyis „nem pusztán átélői, hanem megélői" az individuumok, mint „zárt, önmagukba forduló, egymástól félreérthetetlenül megkülönböztethető" lények. Az élet ezen individuumok életfolyamataként létezik, s ezekben az egyéni életfolyamatokban gyülemlenck fel és válnak pontosan körvonalazható formákká azok az élettartalmak, amelyek erőteljesen elhatárolhatók a hozzájuk hasonlóktól és a környezetüktől, és olyan sajátos jelleget kölcsönöznek nekik, amely a történelmi haladás külsődleges vonatkoztatási rendszerében egyazon nemzedékhez tartozó egyénekként rokonítja őket. A nemzedékváltásban így egyszerre valósul meg az élet „határtalan folytonossága" és „körülhatárolt énekben" való megtestesülése (vö. SIMMEL 165). W. Diltheynál nemcsak a nemzedék-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

nem az egyének élmény- és tudatvilágában lecsapódó szellemi realitásként, amely belsőleg determinálja a közös élményvilággal rendelkező egyének társadalmi és kulturális csoportosulásainak létrejöttét. A nemzedékváltás nem fogható fel csupán az egyénektől függetleníthető, külsődleges történelemalakító tényezőként, hanem az egyéni életekben kibontakozó élményvilág tartalmi és formai átrendeződéseként. Mivel az élményeknek és tudattartalmaknak az egyéni élethelyzetekhez és szubjektív lelkiállapotokhoz kötött átrendeződése nem mérhető egyértelműen a külső, kronologikus-történelmi idővel – ugyanis e folyamatoknak nincs a kronológiai időhatárokhoz igazodó természetes kezdete és vége a fizikai értelemben vett időbeni egymásutániság gondolatát a különböző időstruktúrákban kirajzolódó részleges, párhuzamos

váltás, hanem a kortársiság fogalma is mélyebb értelmet nyer azáltal, hogy az életidőt nem pusztán egy külsődleges, mennyiségileg mérhető időtartamként, hanem belső szellemi minőségként fogja fel. Így mindenik nemzedék a belsődleges szellemi fejlődés kifejeződése, s a nemzedékek közötti különbségek az idő belső átélésében mutatkoznak meg. Az idő belső átélése az emberi egyének tudatvilágában valósul meg, és az élmények egyénileg eltérő szerveződéséhez vezet. Azok az egyének, akik a legfogékonyabb életszakaszukban ugyanazoknak a kulturális és társadalmi hatásoknak vannak kitéve, egymás kortársaiként élnek, életkoruktól függetlenül, mivel lelkivilágukban hasonló élménystruktúrák alakulnak ki. A kortársiság így nem csupán egy kronológiai tényállapot, hanem a megközelítőleg hasonló életkorú egyének életében egy meghatározott időszakban érvényesülő hatások következménye. A nemzedékváltás az egyének belső élményvilágának átszerveződéseként valósul meg, s az egyének olyan új csoportjainak a fellépése formájában mutatkozik meg, akik élményvilágának szerveződési és kifejeződési formái különböznek a más embercsoportokéitól (vö. SCHIFIRNEȚ 17). Hasonlóképpen vélekedik Ortega y Gasset is, aki szerint minden nemzedék egy sajátos életérzés hordozója és kifejeződése, egy „emberi változat". Tagjai olyan jellemvonásokkal rendelkeznek, amelyek megkülönböztetik őket a más nemzedékek tagjaitól, és „közös arcvonásokat is kölcsönöznek nekik". Ezen túlmenően mindenik egyén sajátos egyéniséggel rendelkezik, melynek jellemzői oly annyira megkülönböztetik őt a nemzedéktársaitól, hogy akár ellenfelekként is szembekerülhetnek egymással. Ennek ellenére a „legádázabb ellentétekben is kitetszik a közösség jegye". A nemzedékváltás egy adott időszakban az életérzésben bekövetkező változásként fogható fel. Ez az egyének szintjén jelenik meg, de nem pusztán individuális jellemzőként, hanem a megközelítőleg hasonló életkorú egyének közös jellemzőjeként. Az életkor ebben a kontextusban nem egy naptári adatot, hanem egy meghatározott életmódot jelent, az emberi létezésnek egy sajátos kulturális meghatározottságát (vö. ORTEGA Y GASSET 11; SCHIFIRNEȚ 17–18).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

egyidejűségek gondolata, és ezzel egyetemben a kortársiságnak egy újfajta felfogása váltja fel. Ezzel a bonyolult gondolatkörrel a későbbiekben külön foglalkozom.

A nemzedékváltás differenciált folyamatként való elgondolása nemcsak a belső idő problémájával, hanem a külső idővel is összefügg. Ennek legszembetűnőbb megnyilvánulása az életkori-biológiai idő és a szociális-kulturális idő ritmusának eltéréseiben mutatkozik meg. Addig, amíg a pozitivista-evolucionista szemlélet a nemzedékek történelmi egymásutánját az életkori váltásokra alapozta, s a történelmi idő ritmusát az élet biológiai ritmusától tette függővé, a nemzedékváltások differenciáló szemlélete olyan *ritmuseltolódásokra* hívja fel a figyelmet, amelyek alapján a nemzedékváltás már nem esik egybe az életkori váltással, és elméletileg is leválasztható róla. E szemléletben értelmét veszti a történelmi idő linearitását megtörő természetes kezdet, amely egy nemzedék fellépését jelzi.

Az egyéni életritmus és a történelmi ritmus között jelentős eltérések észlelhetők. Ez annak köszönhető, hogy az egyéni életritmus önmagában sem egységes, mivel a modern társadalom folyamatai közepette az egyéni élet biológiai ritmusáról leválik és sajátos formát ölt a pszichológiai és szocializációs folyamatok ritmusa. Az egyén biológiai, pszichológiai és szociális életkora egyre fokozottabb mértékben tér el egymástól. Így az egyén élettörténetében a különböző biológiai, pszichológiai, szociális váltások időszakai és időtartamai korántsem esnek egybe, hanem jelentős eltolódásokat mutatnak. Ebből kifolyólag az azonos vagy megközelítőleg hasonló életkorú egyének részvétele a nemzedékváltás folyamatában igen differenciált lehet még akkor is, ha hasonló szociokulturális hatásoknak vannak kitéve, és ennélfogva feltehetőleg egy többékevésbé közös élményvilággal rendelkeznek. Így kicsi a valószínűsége annak, hogy a nemzedékváltást fémjelző alapvető változások egyszerre és a nemzedék egészénél következzenek be, sokkal valószínűbb az, hogy a nemzedék egésze helyett a hozzá tartozó egyének egyike-másika változzék.[8] A különböző időpontokban és kü-

[8] Ennek megértéséhez egy igen fontos módszertani analógiát találunk Saussure nyelvfelfogásában. Eszerint a nyelv olyan rendszer, amelynek minden részét a többivel való kölcsönös szinkronikus összefüggésében lehet és kell vizs-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

lönböző ritmussal bekövetkező egyéni változásoknak csupán egy külső megfigyelői nézőpont számára megmutatkozó statisztikai átlagánál határolhatók körül azok a nemzedéki jellemzők, amelyek egy új nemzedék fellépésére utalnak, s ezek mentén pusztán elméletileg vonhatók meg azok a határok, amelyek az egymást felváltó nemzedékeket lehatárolják. A nemzedékváltást megélő egyének önreflexív nézőpontjából tekintve a váltás az egyéni életútban bekövetkező változás formáját ölti, amely egyénenként különböző módon, az életutak[9] sokaságában igen differenciált idő-

gálni. A változások sohasem a rendszer egészén, hanem elemeinek egyikén vagy másikán mennek végbe (vö. SAUSSURE 113). A nemzedék is egy ilyen rendszerként gondolható el, s ebben az esetben a változások a nemzedéket alkotó egyének egyikén és másikán mennek végbe. A nemzedékváltás nem egy tudatosan megszervezett tömegakció a társadalomban és a kultúrában. Sokkal inkább véletlenszerű, sokszor spontánul jövő egyéni próbálkozások egymás mellé tevődése, amelyeknek, rokon vonásaik folytán, a kultúra egészére van kihatásuk.

[9] A szociológiai és antropológiai vizsgálódások az utóbbi időben egyre több összefüggést tárnak fel az egyéni és a szociális idő strukturálódása valamint az adott kultúra belső sajátosságai között. R. J. Smiih és munkatársai kimutatták, hogy az életciklus és a kultúra időképzetei között összefüggés található. Ennélfogva különböző kultúrákban az életciklusok eltérő jellegűek. Az életkori szakaszoknak más és más a hosszúságuk, s a jelentésük kultúráról-kultúrára változik (vö. SMITH 84–112). Az életkori csoportok, generációk lehatárolási problémái abból adódnak, hogy a modern társadalmakban elmosódnak az átmenetek és az „átmenetritmusok".

A szociológiai vizsgálatok leginkább arra hívják fel a figyelmet, hogy a modernizáció folymatában a biológiai idő és a szociális idő ritmusa egyre észlelhetőbben eltér egymástól. Egyesek a kronológiai életkor és a szociális életkor kisebb-nagyobb mértékű eltolódásait veszik szemügyre, ami a pszichoszociális fejlettségi fok és az életkori hovatartozás függetlenüléséhez vezethet (vö. MOORE 54–55). Mások az életciklus ideje (life-cycle-time) és a szociális idő (social time) fogalmi megkülönböztetését javasolják. Az előbbi az érési szakaszok biológiai idejét jelöli, az utóbbi azt az időszakot, amely rögzíti és értelemmel tölti ki az életkori hovatartozást (vö. ELKIN 53).

A szociológia úgyszintén javasolja az „életrajzi idő" fogalmának bevezetését, amely az egyénileg megélt és észlelt időt jelöli, de a szociális időstruktúrák hatása alatt áll. Az egyes ember életrajzi idejét saját helyzet- és identitásváltozásai határozzák meg. Ezek életkori szakaszokhoz kötődnek, s az egyes szakaszok és egymásrakövetkezésük az ember életében szociálisan és pszichésen meghatározott fokozatokat képviselnek. Minden emberi egyén ki van téve az öregedés folyamatának, ami az idő előrehaladásának és az emberi szervezet hosszas változási folyamatainak egyetemes tapasztalatával is összefügg, s ezen alapul az élet *útként,*

pontokban és igen eltérő gyorsasággal ás intenzitással valósul meg.

Az életkori ritmus és a szociokulturális ritmus eltérései bizonyos *demográfiai* tényezőkkel is összefüggnek, mint amilyen például a korosztályok létszámhullámzása, valamint a társadalom öregedése vagy fiatalodása. Csökkenő létszámú korosztályok megjelenése esetén a nemzedékváltás veszít erejéből, intenzitásából, amennyiben a társadalmi struktúra fő erővonalai változatlanok maradnak. A nagy létszámú korosztályok megjelenése viszont általában nemzedéki kihívást jelent a társadalom és a kultúra számára.[10] A társadalom öregedése az egyéni életkor meghosszabbodása következtében szintén lefékezheti és széthúzhatja a nemzedékváltásokat. Hasonló következményekkel jár a társadalom fiatalodása is. Azt mondhatjuk tehát, hogy az életkori tekintetben erőteljesen differenciált társadalmakban a nemzedékváltások is igen élénk változások formájában mennek végbe. Az olyan társadalmakban és kultúrákban viszont, amelyek az életkor tekintetében homogenizálódási tendenciákat mutatnak, a nemzedékváltások eljelentéktelenednek.

---

pályaként (életút) való felfogása, amelyet meghatározott irány, visszafordíthatatlanság és szakaszosság jellemez. Az egyes életszakaszok azonban nemcsak biológiai egységek, hanem szociális-kulturális egységek is. Az életút a szociális idő struktúráiba illeszkedve tagolódik szakaszokra, és mindenik életszakasz szociálisan és kulturálisan telítődik értelemmel (vö. WEIGERT 200, 225). A szociális-kulturális idő struktúrái különbözőképpen épülnek be az egyéni életpályákba, tehát az életrajzi idő szociális-kulturális felépítése egyénenként különböző lesz, de ugyanakkor sok közös vonást is tartalmaz a más egyének időstruktúráival. Ez annak köszönhető, hogy mindenik egyén a legkülönbözőbb időrendeket építi be az életébe, amelyek közül egyeseket maga határoz meg, mások szociálisan rákényszerítődnek. Ezek közül egyesek szerkezete lineáris (mint az életút, a karrier, a világidő szerkezete), másoké ciklikus (mint a napi teendők időszerkezete). Ennélfogva az életrajzi idő mindkét alapvető időmodellt ötvözi magában (vö. BERGMANN 150).

[10] Nyilván ez így túl szimplifikáló beállításnak tűnik. A korosztályok létszámhullámzása nemcsak a nemzedékváltások ritmusában okoz zavarokat, mivel ez az egész társadalom problémája (s nemcsak az adott korosztályé). A társadalomnak különböző válaszreakcióii lehetnek, mint amilyen a deviancia, vagy a lázadás, de az igazán hatékony válaszreakciók (pl. a nemzedékváltások felgyorsulása) a hátrányos hatásokat igyekeznek kiküszöbölni (vö. ILLÉS 16).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

5.1.3.A váltás formái és ritmusa

A nemzedékváltásnak nem mechanikus egymásutániságként, hanem részleges egyidejűségként és egymásmellettiségként való elgondolása a váltás differenciált megnyilvánulási formáira irányítja rá a figyelmet. Attól függően, hogy a váltás mennyire mélyen érinti a szociokulturális viszonyok átalakulását, három megvalósulási formáját lehet megkülönböztetni.

Mindenekelőtt, nem mindegy, hogy a nemzedékek egymás helyébe való kerülése egyszerű szerepcserével vagy pedig funkcionális változással jár együtt a társadalomban és a kultúrában. Akkor, amikor a felnövő fiatal nemzedék az idősebbektől átveszi a társadalmi és kulturális pozíciókat és szerepeket, és ugyanúgy tölti be azokat, mint az elődök, csupán életkori *szerepcseréről* beszélhetünk. Ilyenkor nem történik tényleges nemzedékváltás, csupán a korosztályok cseréje megy végbe. Az archaikus társadalmakra és kultúrákra az ilyenszerű váltások jellemzőek, de a modern társadalomban és kultúrában is előfordul hogy a fiatalabb korosztályok „zajmentesen" lépnek az idősebbek helyébe, és szinte észrevétlenül beilleszkednek az általuk kialakított és jól bejáratott pozíciókba.

A nemzedékváltás ennél mélyebb változatát képezik azok a folyamatok, melyek során a fellépő fiatal korosztályok a meglévő strukturális feltételek között új pozíciókat és szerepeket hoznak létre, illetve a meglévőket újszerű normák szerint töltik be. Ilyenkor *funkcióváltásról* beszélhetünk, mert az új nemzedék fellépését a társadalomban és a kultúrában egy sor funkcionális átrendeződés jelzi.

A nemzedékváltás legmélyebb és legátfogóbb megvalósulási formája a *struktúraváltás,* amelynek során a fellépő új nemzedék az intézményeknek, státuszoknak, szerepeknek egy új rendszerét hozza létre, s a régit részben vagy egészében felszámolja. Ilyenkor a nemzedékváltás rendszerint egy átfogóbb társadalmi-politikai átrendeződési folyamatba illeszkedik.[11]

[11] Ez a probléma összefüggésbe hozható a történelmi korszakváltásokkal is. A történelmi korszakváltások alkalmával bekövetkezhet a történelmi nemzedékek cseréje, de ez önmagában még nem jelent feltétlenül nemzedékváltást. Az a tény, hogy a húszas évek nemzedékét felváltja a harmincas évek nemzedéke, nem

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Mindezek a váltási formák a részleges egyidejűség és egymásmellettiség viszonyai között bonyolult nemzedéki konfigurációkat eredményeznek. Még a legzajosabb nemzedékváltások is első lépésként funkcióváltásként mennek végbe, ami azt eredményezi, hogy a fiatalabb és idősebb nemzedékek pozíciói, szerepei a társadalomban és kultúrában hosszú ideig egymás mellett élnek és egymással kölcsönhatásban működnek. Ugyanakkor a társadalom és a kultúra különböző alrendszereiben a váltás eltérő ritmusban, eltolódásokkal megy végbe. Lesznek olyan kultúrszférák, amelyekben kizárólag a fiatalok tesznek szert domináns pozíciókra és szerepekre, és lesznek olyanok, amelyekben az idősek maradéktalanul megőrzik a maguk dominanciáját. S nyilván olyanok is lesznek, amelyekben különböző mértékben megosztódnak a nemzedéki pozíciók és szerepek. Ilyenkor tényleges struktúraváltásra csak azokban a ritka helyzetekben kerülhet sor, amelyekben valamely nemzedék testületileg kiszorul vagy kiszorítódik a társadalmi és kulturális élet teljes területéről. Ez végső formában az illető nemzedékhez tartozó egyének kihalásával valósul meg.

A nemzedékváltások történelmi ritmusa – legalábbis a modern társadalmakban és kultúrákban – nem követi a biológiai és életkori ritmusokat. A nemzedékváltásoknak saját és sajátos ritmusuk van, ami a *kumulatív* és a *váltási* szakaszok váltakozásában mutatkozik meg.[12]

---

biztos, hogy tényleges nemzedékváltást takar. Elsődlegesen csupán egy kronológiai váltásról van szó, egy új évtizedre való áttérésről. Ez a kronológiai váltás csak akkor válik a történelemben és a kultúrában egy valós nemzedékváltás kifejezőjévé, amikor a váltás időszakával többé-kevésbé ténylegesen egybeesik egy új nemzedék megjelenése.

[12] Ezzel kapcsolatban Ortegára hivatkozhatunk, aki igen szemléletesen írja le a „kiválasztó” és a „harcos” korszakok közötti különbséget. Olyankor, amikor a nemzedékek tökéletes azonosságot éreztek a befogadott és a saját között, ez a különbség nem merült fel. Ilyenek voltak a hagyományon alapuló archaikus társadalmak. A két korszak közötti különbség a harcos, kezdeményező, újítani akaró nemzedékek fellépésével jelenik meg. Az ún. „kiválasztó” korok az „öregek korszakai”, mert ezekben a fiatalok kiegyeznek és társulnak az öregekkel, akik vezetők maradnak a politikában, tudományban, művészetekben. Ilyenkor a tevékenységek az értékek felhalmozására és megőrzésére irányulnak. A „harcos” korszakok a tényleges nemzedékváltások időszakai, amikor az új nemzedékek újítókként,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Amennyiben elfogadható a nemzedéki létezés társadalmi és kulturális paradigmaként való meghatározása, annyiban minden nemzedékváltás voltaképpen az emberi létezésnek egy új társadalmi és kulturális paradigmáját honosítja meg, amelyben egy új ontikus minőség fejeződik ki. Ebben az értelemben tehát minden tényleges nemzedékváltás: *paradigmaváltás*. Egy történelmileg fellépő új létparadigma mindaddig érvényes marad, ameddig a benne élők számára az értelmes létezés lehetőségeit kínálja.

A váltás ebben a kontextusban már nem egy kiterjedés nélküli határpont a folyamat két diszkrét egysége között, hanem *saját idővel* rendelkező esemény vagy történés. Mint ilyen, a váltás lehet hosszabb vagy rövidebb lefolyású, s a váltások közötti időszakok úgyszintén különböző időtartamúak lehetnek. A váltások rendszerint rövidebb időtartamúak, mint a közbeeső időszakok. Egy nemzedék fellépésével járó, gyorsabban lezajló átalakulási folyamatokat általában egy többé-kevésbé hosszantartó nemzedéki stabilizáció és konszolidáció követ. Ez az időszak nem mentes a korosztályok cseréjétől, ami inkább szerepcsereként valósul meg, és nem funkcióváltásként, vagy még kevésbé struktúraváltásként. Az ilyen váltások a *paradigmán belüli* cseréként mennek végbe, és nem érintik magának a paradigmának az érvényességét. Ugyanakkor minden ilyen időszak kumulatív jellegű, mivel fokozatosan felhalmozódnak benne mindazok a feltételek, amelyek egy új, *paradigmatikus* nemzedékváltás szükségességét eredményezik.[13] A kumulatív és a váltási időszakok között a hagyomány teremt folytonosságot.

Az egymást követő nemzedékváltások rendje a történelmi időfolyam ritmusának szabályozójaként működik. A nemzedékváltá-

kezdeményezőkként lépnek fel és megszüntetni, behelyettesíteni törekednek mindent, amit az előző nemzedékek alkottak (vö. ORTEGA Y GASSET 14).

[13] E korszakok pozitivista-evolucionista szemléletű megközelítése értékelő módon viszonyul hozzájuk. Mentré például egyértelműen a nemzedékváltási időszakokat tekinti az alkotás és újítás tekintetében termékeny időszakoknak, a közbeeső kumulatív korszakokat pedig stagnálási időszakoknak minősíti, amelyekben olyan „áldozati" nemzedékek élnek, akiknek nem áll módjukban a kreativitásukat szabadon kibontakoztatni. Az ilyen értékelő-minősítő megközelítés az egysíkú szemlélet eredménye, amely nem tudja a nemzedékváltás folyamatát a maga teljes differenciáltságában értelmezni (vö. MENTRÉ 45).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

sokkal szabdalt történelmi folyamat, amely rövidebb és hosszabb időtartamú szakaszok váltakozásaként történik, az *állandóságot* és *változandóságot* egyaránt magába építi. A nemzedékváltásban e két tendencia nem áll mechanikus viszonyban egymással. Inkább a tényleges változásoknak, újításoknak egy meghatározott ritmus szerinti bekövetkezéséről van szó. Ez a ritmus azonban az *állandóság* talaján bontakozik ki.

Mindez leginkább a nemzedékváltásban érvényesülő *hagyományképződés* és *újítás* viszonyában mutatkozik meg. Minden újítás a meglévő hagyomány alapján történik, de egyúttal új hagyományt is teremt, vagyis a hagyomány, és az állandóság további megújulásához vezet. Ennélfogva az állandóság és a változandóság viszonya dialektikus jellegű. Nemcsak a változásnak egy meghatározott ritmus szerint ismétlődő állandósága fejeződik ki benne, hanem az állandóságnak egy bizonyos ritmusú megváltozása is.[14]

---

[14] Kiválóan illusztrálja ezt a dialektikát Marxnak egy gondolata a nemzedékváltás menetéről. Marx igen pontosan fogalmazza meg az állandóság és változandóság egymásbajátszó dialektikáját, amikor azt írja, hogy a történelemben – amely nem egyéb mint a nemzedékek egymásutánja – mindenik nemzedék egyfelől a ráhagyott tevékenységet folytatja egészen megváltozott körülmények között, másfelől pedig a régi körülményeket módosítja egészen megváltozott tevékenységgel (vö. MARX 37). Ebben a szövegösszefüggésben igen fontos a *körülmény* fogalma. A körülmény = cirkumsztancia jelentése a cselekvési tér körülhatárolásával, körülírásával (circumscriptum) függ össze. A körülhatároltság egyszerre jelenti a határt és a folytatást, következményt. Mindenik nemzedék egy határ, s mint ilyen egy kezdet, de ugyanakkor a folytatás is; egy kezdet, amely folytatódik, így minden nemzedék behatárolja a történelmi jelennek egy jól elkülöníthető szakaszát, egy meghatározott történelmi időteret, amelyet a létezésével és cselekedeteivel kitölt. E kettős létbeni státusz azzal jár együtt hogy egyetlen nemzedék sem jelenik meg úgy a történelemben, hogy ne kellene számot vetnie azzal, amit a már létező nemzedékek létrehoztak. Ugyanakkor saját nemzedéki létezését és identitását az előtte járó nemzedékekétől különböző cselekvési módokkal demonstrálja. Ezért egy nemzedék megjelenése történelmi határesemény, amelyben történelmi alanyiságának kettős arca mutatkozik meg: a történelemnek egyrészt szenvedő, másrészt cselekvő alanya. És csak annyiban válhat a történelem tevékeny alakítójává, amennyiben elszenvedi annak alakító hatását. Így a nemzedéki létezésben a történelmi folytonosság és megszakítottság egysége az állandóság és a változandóság dialektikájával egészítődik ki.

Hasonló gondolatot fogalmaz meg Ortega y Gasset is a „nemzedékprobléma" kapcsán. Ennek lényege abban áll, hogy „egyik nemzedék a másikból születik, s

E dialektika szerkezeti elemeit K. Mannheim vázolja fel kiválóan, pontokba szedve a nemzedékváltás menetének lépéseit. Mannheim felfogása szerint a nemzedékváltás folytonos folyamat, amelyben egyrészt állandóan „új kultúrhordozók" lépnek működésbe, másrészt a „régebbi kultúrhordozók" folytonosan kiesnek. Ez azt jelenti, hogy a kultúra teremtését és felhalmozását nem mindig ugyanazok az egyének végzik, hanem állandóan „új évjáratok" kapcsolódnak be, akik a felhalmozott kulturális javakat újszerűén közelítik meg. Ezáltal a társadalmi és kulturális élet „megfiatalodik", s a régebbi évjáratok fokozatosan kiöregednek. Következésképpen mindenik évjárat csak „határolt időszakban" vesz részt a történeti folyamatban és a kultúra teremtésében. Ennélfogva szükségessé válik a kulturális javak állandó továbbadása. Az új nemzedék egyrészt belenő a szerzett életmagatartásokba, érzéstartalmakba, beállítódásokba, másrészt kialakítja a maga új magatartását, érzéseit, beállítódásait. Egyszerre továbbadja, átörökíti és ugyanakkor megújítja a hagyományt (vö. MANNHEIM 1969, 54–67).

A nemzedékváltásnak a hagyomány kontinuitásával való szerves összefüggését P. Ricoeur is előtérbe helyezi. A hagyomány alapján bontakozik ki a „kortársak, elődök és utódok" csoportjainak a biológiai kapcsolatokat meghaladó, kultúraalkotó szimbolikus rendje. Ugyanakkor a nemzedékváltás biztosítja az életalapot, az élő egyének kontinuitását a hagyomány újraértelmezéséhez (vö. RICOEUR 1985, 331). Ricoeur arra is felhívja a figyelmet, hogy a nemzedékváltás differenciált értelmezése túlmutat a hagyomány

így az új már készen találja azokat a formákat, amelyekben az előző a létet megragadta". Így minden nemzedék élete „kétdimenziós tevékenység". Egyrészt befogadja az előző nemzedék gondolatait, értékeit, intézményeit, másrészt hagyja kiáradni a saját „spontaneitását". Ennek megfelelően különböző jellegű magatartást tanúsít a készen kapottal, illetve a saját alkotásaival szemben. Ugyanis az, amit egy nemzedék mások munkája eredményeként készen kap, „sajátos tekintéllyel" bír, s nem úgy jelenik meg mint valakiknek a műve, hanem mint maga „a realitás". Az állandóság letéteményeseként megjelenő hagyomány realitásértékével szemben Ortega szerint az új nemzedék alkotásait a hajlékonyság, a szilárdság, teljesség és határozottság hiánya, valamint az ösztönösség, spontaneitás jellemzi, s mindez a hagyomány fokozatos bomlasztásához és átalakításához vezet (vö. ORTEGA Y GASSET 13).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

valamiféle homogén struktúráján. A pluralista társadalmakban és kultúrákban a hagyomány szerkezete igen bonyolult. Belső válságok, szakadások, polarizálódó ellentétek tagolhatják a tartalmát. Ezért helyesebb *a* hagyomány helyett párhuzamosan létező, s egymással rivalizáló vagy együttműködő *hagyományokról* beszélni, amelyekhez különböző embercsoportok, kultúrszférák csatlakozhatnak (vö. RICOEUR 1985, 325).

A nemzedékváltás vonatkozásában az előbbi megállapítás különösen jelentős. A nemzedékváltás folyamatában nem egyszerűen egy hagyomány átörökítése és megújítása történik, hanem különböző hagyományok szembesülnek egymással. Az egymást felváltó, de részben egyidejűleg létező nemzedékek a hagyomány különböző sávjai mellett kötelezik el magukat, és más-más hagyományelemeket vállalnak fel a nemzedéki identitásuk összetevőjeként és meghatározójaként. Egy új nemzedék elsősorban abban különbözik az előtte járóktól, hogy újraszervezi és átértelmezi a hagyomány korpuszát, s így a nemzedéki identitását egy másfajta hagyományra építi mint azok. Történelmi és kulturális fellépését a hagyomány új területeinek a feltárulása jelzi.

5.1.4. A váltás viszonyszerkezete

A nemzedékek egymáshoz való viszonyulásának formái a nemzedéki létezésnek abból az ontikus sajátosságából adódnak, hogy az elődök és az utódok által behatárolt *közöttiségben* kibontakozó *köztes lét,* s ennélfogva szükségképpen egy *másság* hordozója. Ebből kifolyólag az önmagához való viszonyulása mindig a másikhoz való viszonyulás által közvetített, és önnön identitását csak a másik vonatkozásában (irányában vagy ellenében) tudja definiálni. Bármely önmeghatározási törekvése a másoktól való elhatárolódási törekvés is egyben. Ezért minden nemzedék *ambivalens* tendenciákat hordoz magában az önmagához és a másikhoz, az újhoz és a hagyományhoz, a változandósághoz és az állandósághoz, a megszakítottsághoz és a folytonossághoz való viszonyulásában. Az egymást követő, de részben egyidejűleg is létező nemzedékek egyaránt kerülhetnek versenyhelyzetbe és együttműködési helyzetbe. A nemzedékváltások folyamán nem lehet egyértelműen csak nemzedéki *konfliktusról*, vagy csak nemzedéki

[Erdélyi Magyar Adatbank]

konszenzusról beszélni. Mindkét alapvető viszonyulási forma elemei – bár különböző fajsúllyal és irányultsággal – megtalálhatók mindenik nemzedék viszonyulásaiban.

Hogyan nyilvánul meg a nemzedéki viszonyok ambivalenciája? Voltaképpen minden nemzedéki megnyilvánulás két irányban – de az egymáshoz viszonyuló nemzedékek esetében ellentétes irányultsággal – hat: a meglévőre és az újra, a szerzettre és az önerőből létrehozottra. Ugyanakkor a nemzedéki helyzet egy nemzedék tagjaitól egyszerre kettős viszonyulást követel meg: a saját csoporthoz és a más nemzedékekhez való viszonyulást.

E kettősségnek megfelelően a fiatal nemzedék magatartására egyaránt jellemző a *konformizmus* és a *nonkonformizmus*.[15] Egyrészt a fiatal nemzedék beleszületik a társadalmi és kulturális értékek, javak, normák és minták egy már készen kapott rendszerébe, amelyet az előtte járó nemzedékek alakítottak ki. A nevelés és a szocializáció egész folyamata arra irányul, hogy a fiatalok viselkedése és magatartása integrálódjék ebbe a rendszerbe, kialakuljanak a társadalmi és kulturális alkalmazkodási készségek és képességek. Mindez a fiatal nemzedék tagjainál egy bizonyos mértékű konformizmust eredményez, ami ugyanakkor nonkonformizmusként jelenik meg a kialakulófélben levő saját értékekkel és normákkal szemben. Azonban minél inkább megerősödik és sajátos arculatot ölt a nemzedéki szellem, a saját nemzedéke annál inkább megköveteli a fiataltól a konformista viszonyulást, ami egyben nonkonformista viszonyulásként nyilvánul meg a társadalom és a kultúra meglévő értékeivel és normáival szemben. Az előző – *társadalmi* – konformizmus a beilleszkedés, az utóbbi – *nemzedéki* – konformizmus az újítás, a saját eszmények, értékek, törekvések érvényre juttatása irányában hat. Az első esetben a meglévő értékek és normák elfogadására, a második esetben a saját értékek és normák érvényesítésére, a szerzettek meghaladására irányuló törekvés fejeződik ki.

A körülményektől függően a konformista/nonkonformista viszonyulásnak különböző fokozatai alakulhatnak ki. Egy nemzedé-

[15] R. Merton felhívja a figyelmet arra, hogy ezek a viszonyulási formák együtt járnak és egyszerre érvényesülnek. Egyazon magatartás egyszerre konformista is és nonkonformista is lehet az irányultságától függően (vö. MERTON 543–544).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ki paradigmán belüli váltásokban az újítási törekvések többékevésbé folytonosan és a meglévő keretekkel összehangoltan mennek végbe. A paradigmaváltások idején viszont az újítások átütő erejűek. Ilyenkor sokkal nagyobb mértékű a meglévő, a régi elutasítása-elvetése és új – más – tartalmakkal való helyettesítése. A két esetben a fiatal nemzedék újító tevékenységének két különböző változata mutatkozik meg. A paradigmán belüli *innovációs* tevékenység a már létező mentális és cselekvési szokások bizonyos mértékű megváltoztatására irányul. A paradigmatikus váltás esetén viszont az *invenciós* tevékenység kerül előtérbe, amelynek eredményeként a kulturális elemeknek egy új konfigurációja alakul ki.

Az idősebb nemzedékekhez való viszonyban a fiatal nemzedékek konformizmusa, illetve nonkonformizmusa széles skálán mozoghat. Amennyiben a társadalmi-kulturális örökséggel szembeni konformizmus erősebb, a fiatal nemzedék hosszú ideig elfogadja az idősebb nemzedék irányító szerepét, és keresi az *együttműködési* lehetőségeket vele. Igyekszik beilleszkedni a meglévő intézmény- és normarendszerbe, hogy ezen belül érvényesíthesse sajátos érdekeit és törekvéseit. Amennyiben viszont a fiatal nemzedékben erősebb a saját nemzedéki tartalmakkal szembeni konformizmus, az idősebb nemzedékhez való viszonya annak intézmény- és normarendszere, illetve kulturális dominanciája elleni nemzedéki *lázadás* formáját is öltheti. A modern történelemben számontartott zajos nemzedékváltások többnyire ilyenek.

A nemzedékváltás folyamatában az idősebb nemzedéknek a fiatalabbakhoz való viszonyulása is kettős természetű, ambivalens viszonyulás. Egyrészt az idősebb nemzedék magatartását a saját alkotásaival szembeni bizonyos fokú *konzervativizmus*, és a meglévő intézmény- és normarendszer fenntartására irányuló, az újításnak ellenszegülő *ritualizmus* jellemzi. Ez a fiatal nemzedék törekvéseinek elutasításában, a vele való együttműködéstől való elzárkózásban nyilvánul meg. Másrészt viszont az idősebb nemzedék saját megvalósításainak az értelmét a fiatal nemzedékek általi folytatásban, az elkezdett alkotási folyamatok továbbvitelében látja. Ebben a vonatkozásban hajlandó elfogadni és legitimnek

[Erdélyi Magyar Adatbank]

tekinteni a fiatal nemzedék újító törekvéseit, mint olyanokat, amelyekhez a saját alkotásaival teremtett alapot.

Ez az elfogadási gesztus is kétféle formát ölthet. Amennyiben az idős nemzedék arra törekszik, hogy megőrizze vezető-irányító pozícióit, s a fiatalok újító törekvéseit is ezeknek rendelje alá, egy vertikális *paternalisztikus* viszony alakul ki a két nemzedék között. Ennek egyik jellegzetes formája éppen a hagyományos *tanító–tanítvány* viszony, amelyben voltaképpen az alapötlet a tanítótól származik, s a tanítvány a tanítói kezdeményezés végrehajtásában, kivitelezésében vesz részt. Tényleges kezdeményezésre csak akkor nyílik alkalma, amikor a tanító nyugalomba vonul és átveszi a helyét. De alkotói törekvéseit továbbra is behatárolják a tanítói koncepció paradigmatikus körvonalai. Ez a forma sokkal nagyobb hangsúlyt helyez a már kialakult koncepciók, törekvések átadására és továbbvitelére, mint a tényleges újításra. Sőt, a nemzedéki újító szellemet igen szigorú korlátok közé szorítja és a tanítói kontroll alatt tartja. Nem véletlen, hogy időszakonként a fiatalok fellázadnak a paternalista magatartás ellen.

Az idős nemzedék választhatja a tényleges együttműködési viszonyt is a fiatalokkal, egy olyan horizontális, *partneri* viszony kiépítését, amely a másság kölcsönös elfogadásán és a fiatalok valós újító-alkotó képességének az elismerésén alapul. Ez viszont mindkét részről igen nagy erőfeszítést igényel, mivel át kell hidalni az együttműködésnek az életkori különbségekből adódó korlátait, s a mindkét oldalon fellépő, de ellentétes értelmű helyzeti előnyöket és hátrányokat oly módon kell harmonizálni, hogy azok egymást szerencsésen kiegészítsék. Ez mindannyiszor sikeresen megvalósul, valahányszor az idősebbek bölcsessége a fiatalok alkotóerejével találkozik.

A nemzedékváltás folyamatában igen gyakran szó esik a nemzedékek közötti konfliktusról, a nemzedékek „harcáról". A nemzedékek egymáshoz való viszonya nem problémamentes. Az egyes nemzedékeknek nincs meghatározott kezdete és befejeződése a történelmi időben. A nemzedékek nemcsak egymást követő módon, hanem bizonyos időintervallumokban egymás mellett is léteznek, s ez a tény igen bonyolulttá teszi a nemzedékváltási viszonyokat. Az időbeni együttlétezés nemcsak konfliktusos viszo-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

nyokat eredményezhet, hanem társadalmi és kulturális együttműködési viszonyokat is kifejleszthet a nemzedékek között (vö. SURDU 90). Az egyes nemzedékek, illetve ezek tagjai nemcsak ellenfelekként állhatnak szembe egymással, hanem partneri kapcsolatokat is kiépíthetnek. A különböző szerzők véleménye általában megegyezik abban, hogy a nemzedékváltási viszonyok két alapvető formában jelenhetnek meg: a nemzedéki *konfliktus*, illetve a *konszenzus* formájában (vö. SCHIFIRNEŢ 31).

A *nemzedéki konfliktus,* attól függően, hogy az időbeli egymásutániság vagy az egyidejűség viszonyában bontakozik ki, kétféle formát ölthet: helyzeti és kommunikációs konfliktus formáját. A nemzedékek időbeli egymásutániságából származó konfliktus *helyzeti konfliktus,* mivel az időbeli különbségből, valamint a történelmi és szociokulturális időtérben elfoglalt hely objektív különbözőségéből adódik. Minden nemzedék egy meghatározott időteret tölt ki, s ennek elmúltával szükségképpen át kell adnia helyét az utána következő nemzedéknek. A leköszönő és fellépő nemzedékek helyzetükből kifolyólag szemben állnak egymással, mivel az utóbbi szükségképpen az előbbi helyébe lép. Mindaz, amit az idősebb megvalósított a fiatalabbra hagyományozódik. Minél nagyobb a két nemzedék közötti időbeli távolság, a szembenállás annál erőteljesebbé válik. A váltás mozzanatát a leköszönő nemzedék pozícióvesztésként, a fellépő nemzedék pozíciószerzésként éli meg. Ehhez gyakran az általános értelemvesztés vagy értelemnyerés élménye társul.

A nemzedékek részleges egyidejű létezése a nemzedékváltás folyamatában *kommunikációs konfliktusokat* eredményez. Az egyidejűleg létező nemzedékek tagjai közötti időbeli, életkorbeli különbségekből kifolyólag a szemléletmódokban, értékrendekben, magatartási és cselekvési formákban megmutatkozó bizonyos fokú összeférhetetlenség alakul ki, ami kommunikatív disszonanciához vezet. Ennek következtében akadozik, meg-meg szakad és sokszoros torzító hatásoknak van kitéve a nemzedékek közötti kommunikáció. Többnyire hiányzik az a közös nyelv, amely az átvitt jelentések és értelmek viszonylagos egyértelműségét biztosítaná mindkét nemzedék számára. A különböző korosztályokat felölelő nemzedékek más-más információs bázissal rendelkeznek. Azok-

nak a kommunikációs tartalmaknak az információs értéke, amelyeket az idős nemzedék fiatal korában elsajátított, részben elavul mire a fiatal nemzedék felnő. Közben az új információknak hatalmas tömege jelenik meg, amelyeket a fiatal nemzedék természetes módon elsajátít, az idősebb viszont egyre nehezebben képes beépíteni a saját információtárába. Mindehhez erőteljes rivalizálás társul a nemzedékek között a kommunikációs eszközök és formák birtokbavételéért és uralásáért. Az idősebb nemzedék domináns pozíciója a társadalomban és a kultúrában elsősorban kommunikációs dominanciaként valósul meg. Ezért a fiatal nemzedék önérvényesítési akciói elsődlegesen kommunikációs síkon bontakoznak ki. Egyrészt harcot folytat a fontosabb kommunikációs eszközök birtokbavételéért, másrészt igyekszik kialakítani a maga sajátos kommunikációs eszközeit és formáit.

A kommunikációs konfliktus egyik legfontosabb megnyilvánulási formája a nemzedéki *kritika.* A kritika gyakorlatával szemben a köztudatban két egyoldalú álláspont szokott életre kelni. Többnyire úgy állítják be, mintha a kritikát csakis a fiatal nemzedék gyakorolná az idősebbel szemben, s e kritika elsősorban az idősebb nemzedék megvalósításainak a megkérdőjelezésére, rombolására, diszkreditálására irányulna. Ezektől a hiedelmektől eltérően valójában a nemzedéki kritika a nemzedékek egymáshoz való viszonyának objektív alapokon nyugvó, szerves tartozékaként működik, ami nem zárja ki az olyan szubjektív tüneteket sem, amelyek a jelzett hiedelmeket táplálják. A kritika ugyanis lényege szerint a határok megvonását jelenti. A kritikát gyakorló fél, miközben önnön álláspontját érvényesíti, a másik álláspontját is birtokba veszi és a sajátjával szembesíti. A másik határainak a megvonása így a saját határok belátását is feltételezi. Ennélfogva a kritika az értékek és a megvalósítások kölcsönös tudatosítását, a helyesen működő értékelési és értelmezési eljárások kialakítását teszi lehetővé, s mint ilyen a megalapozott ismeret és önismeret forrásává válhat.

Ugyanakkor minden elhatárolásban egyszersmind benne foglaltatik a határok meghaladásának lehetősége is. Minden megvont határ felmutatja a továbbhaladás útjait, mivel nemcsak arra reflektál, amihez hozzátartozik, amit lehatárol, hanem arra is, amitől

[Erdélyi Magyar Adatbank]

elhatárol. Ezért a ténylegesen működő nemzedéki kritika kölcsönös, és magán viseli az egyes nemzedékek életkori sajátosságaiból adódó jellemzőket. A fiatal nemzedéknek az idősebbek felé irányuló kritikája sokszor heves, merész, a játékszabályokat is figyelmen kívül hagyó támadás, amely lendületében és célkitűzéseiben messze meghaladja a tényleges megalapozottságot. Az idősebbeknek a fiatalok megvalósításait, illetve magatartását, mentalitását érintő kritikája megfontoltabb, megalapozottabb, de sokszor a saját megvalósítások iránti elfogultság motiválja. Hatása mégis pozitív lehet, mivel éppen ezt az elfogultságot segít határok közé szorítani. A tényleges nemzedéki kritika tehát egyrészt az önnön határainak belátására képtelen, kritikátlan nemzedéki dogmatizmus és ritualizmus, másrészt a szubjektivista, destruktív szellemű nemzedéki törekvések között helyezkedik el, és fontos szerepet játszik az akadályok elhárításában a nemzedékek közötti kommunikáció útjából.

A nemzedékek közötti másik alapvető viszonyulási forma a nemzedékváltás folyamatában a nemzedéki *konszenzus* és *együttműködés*. Akárcsak a konfliktus esetében, itt is különbséget lehet tenni a helyzeti koszenzus és a kommunikációs konszenzus között. A *helyzeti* konszenzus és nemzedéki együttműködés a nemzedékváltás objektív helyzetéből adódik, abból a követelményből, hogy a fiatalabb nemzedék fel kell hogy váltsa az idősebbet. Az idősebbnek tehát át kell adnia, a fiatalabbnak pedig át kell vennie mindazokat a megvalósításokat, amelyek történelmileg és kulturálisan élétképesek és az emberi létezés folytonosságát biztosítják. Ennek köszönhetően a nemzedékváltás sohasem teljes cezúraként valósul meg a létezésben. Az idősebb nemzedékek mindazt, amit létrehoztak nem csak magukra való tekintettel, hanem az utánuk jövőkre való tekintettel is alkották, s a fiatalabb nemzedékek sem a nulláról kezdik a maguk újító-alkotó tevékenységét, mivel az előttük járók megvalósításaira támaszkodnak. A helyzeti konszenzus és együttműködés többnyire – egy praxeológiai műszóval élve – *negatív együttműködés* formáját ölti.[16] Ez

[16] T. Kotarbinski szerint két olyan cselekvő szubjektum, akik ellentétes célok megvalósítására törekszenek, egymással versengve, *negatív együttműködési* viszonyban vannak. Ennek szélsőséges formájától, amelyben a szembenálló felek

[Erdélyi Magyar Adatbank]

abban fejeződik ki, hogy mindenik nemzedék a másik meghaladására törekszik, és a maga nagyobb teljesítményeit, teljesebb értékeit igyekszik felmutatni a másik előtt és ellenében. Olyan versengés ez, amelyben nem akadályokat gördítenek egymás útjába, hanem teljesítményeiknek az egymás előtti kölcsönös elismertetését igyekeznek kivívni, ami önmaguk számára is önnön érvényességük legfontosabb igazolását jelenti. A negatív együttműködés nem a pozitív együttműködés ellentéte, hanem sokkal inkább a hozzá vezető út kiépítése (vö. BOURCEANU 197). Ezt szolgálja a kölcsönös egymásrafigyelés, a másik fél szándékainak és törekvéseinek a kölcsönös bekalkulálása a saját cselekvési stratégiákba, és egymás szemléletmódjának, értékeinek, teljesítményeinek kölcsönös megismerése.

A negatív együttműködésen túlmenően a nemzedéki konszenzus és együttműködés pozitív tartalmat is nyerhet a *kommunikációs* konszenzus és együttműködés formájában. Ez a nemzedéki létezés határai közötti tényleges együttműködés megvalósítását jelenti a kommunikatív disszonancia leküzdése útján, és a nemzedéki teljesítmények kölcsönös fokozása érdekében. Ennek legfontosabb megvalósulási formája a *nemzedéki párbeszéd,* amelynek erőterében a nemzedékváltás hermeneutikai szituációként jelenik meg.

5.2. A nemzedéki viszonyok az időben

Ezidáig a nemzedékváltás időszerkezetét és működési mechanizmusait külsődleges megközelítésben, a szociokulturalis valóságnak a kronológiai-történelmi időben kibontakozó dinamikáját követve vizsgáltuk. A nemzedékváltás mélyebb időszerkezetének,

egymást akadályozzák a törekvéseik megvalósításában, Kotarbinski elkülöníti a pozitív, konstruktív értelmű negatív együttműködést, amely fellép minden olyan versenyhelyzetben, melynek tétje van, s amelyben alkotóenergiák szabadulnak fel azáltal, hogy a másik magatartására és ellenállására való tekintettel igyekszik valaki a saját törekvéseinek érvényt szerezni. A különböző versenyhelyzetek, játékhelyzetek, problémamegoldási szituációk ilyen együttműködési formát is magukba építenek (vö. KOTARBINSKI 82).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

valamint a történelemben és a kultúrában játszott szerepének filozófikusabb elgondolása és tárgyalása viszont a nemzedéki viszonyok körültekintőbb filozófiai elemzését kívánja. A nemzedéki viszonyok természete a külső fizikai idő, valamint a belső élményidő vonatkozásában egyaránt elgondolható. Csakis ez utóbbi vezethet el a nemzedékváltás belső időstruktúrájának és a nemzedéki viszonyokban megmutatkozó immanens dinamikájának megközelítő feltárásához és leírásához. Ehhez szükségesnek vélem a *nemzedéken belüli viszonyok* néhány aspektusát is felvázolni, ugyanis a *nemzedékek közötti viszonyok* bizonyos mértékben ezek meghosszabbítódásaiként foghatók fel.

5.2.1. Különidejű egyidejűségek

Egy nemzedékhez tartozó egyének léthelyzetét nagyjából megegyező időbeli viszonyok jellemzik. Ha egy nemzedék tagjait a történelmi-kronológiai időben behatárolható életkor vonatkozásában figyeljük, azt tapasztaljuk, hogy az időszak kezdetében, az időtartamban valamint az idő lefolyásában nincsenek szigorú azonosságok. Az illető nemzedékhez tartozó egyének különböző időpontokban születtek, más-más – de közeli – évjáratokhoz tartoznak, s az egyéni életútjuk alakulása is igen változatos. Mindezekben csak megközelítőleg találunk közös vonásokat, hasonlóságokat. Az egyéni léthelyzet nézőpontjából tekintve tehát egy nemzedék tagjainak az egymáshoz való időbeli viszonyát *viszonylagos különidejűség* jellemzi.

Ugyanakkor viszont ezek az egyének a „kollektív történésnek ugyanabban a szakaszában vesznek párhuzamosan részt", mivel a megközelítőleg azonos kronológiai időben való születés, a viszonylag egyidejű ifjúkor, felnőtté válás és megöregedés megteremti számukra azt a lehetőséget, hogy ugyanazokban az eseményekben, élettartalmakban részesüljenek, mégpedig azonos jellegű tudati rétegződés jegyében. Ezeknél az egyéneknél az első benyomásként jelentkező fiatalkori élmények egyazon természetes világképben rögzülnek, ami élet- és világszemléletbeni, értékrendbeni és magatartásbeni hasonlóságokat eredményez a viselkedésükben, életvitelükben, a létproblémákhoz való viszonyulásaikban (vö. MANNHEIM 1969, 60–61). Ezeknél az egyéneknél – a létezés

[Erdélyi Magyar Adatbank]

egyes időbeli jellemzői esetében mutatkozó bizonyos különbözőségek ellenére – az időélmény beépülése és objektivációja, az időtudat rétegződése, valamint a létmeghatározó időritmusok – a biopszichológiai és a szociokulturális ritmus – tekintetében alapvető hasonlóságok állnak fenn. Ezért a belső időmeghatározottság vonatkozásában viszonylagos egyidejűségről, pontosabban *különidejű egyidejűségről* beszélhetünk.

Ennek a lényegi időbeli meghatározottságnak az alapján egy nemzedékhez tartozó egyének egymás *kortársainak* tekinthetők. Ez abban fejeződik ki, hogy egy nemzedék tagjai egyazon nyelvi- és értelemközösséget alkotnak, létértelmezési szabályaik és szokásaik ugyanabba a hermeneutikai horizontba illeszkednek, a világ számukra azonos relevanciatartományban és érvényességi kritériumok szerint tárul fel, megnyilvánulásaik ugyanabból a közös értelemből részesülnek. Ennek köszönhetően az egyének között a közvetlen interperszonális kapcsolatok nagy tömege alakul ki, intézményes- és szerepkapcsolataikat pedig számottevő mértékben horizontalitás jellemzi.

A nemzedéken belüli viszonyok döntő többsége az *anonimitás* szférájához tartozik, ami azt jelenti, hogy a nemzedéket alkotó egyének összes alapvető viszonyulási formáit öntudatlanul is meghatározza a nemzedékhez való tartozás ténye kívülről, és áthatja a nemzedékhez való tartozás érzése belülről. Mindezen túlmenően a nemzedéket bizonyos fokú és változó mértékű társadalmi-kulturális differenciáltság, intézményes megosztottság jellemzi. A fiatal nemzedék szociokulturális elrendeződése homogénebb képletet mutat, az idő előrehaladtával viszont egyre differenciáltabbá válik.

Valamely nemzedék belső viszonyrendszerét tehát a viszonylagos homogenitásból kibomló heterogenitás, differenciáltság jellemzi. Ennek megfelelően a nemzedékhez tartozó egyének kapcsolatformái elsődlegesen a viszonylagos egyetértésben és együttműködésben megnyilvánuló nemzedéki konszenzus jegyében alakulnak, ami nem zárja ki sem a nemzedék tagjai között fellépő személyi konfliktusokat, sem pedig a differenciálódás folyamatában egyre erőteljesebben jelentkező csoport- és szerepkonfliktusokat.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

5.2.2. Egyidejű különidejűségek

A nemzedékváltás folyamatában a nemzedékek kapcsolatára nemcsak az időbeli egymásutániság, hanem egy viszonylagos-részleges időbeli egymásmellettiség is jellemző. Az egymásmellettiség eredendően tér-kategória. Időbeli értelemben a térbeliesített fizikai idő tartozékaként gondolható el, s ebben a vonatkozásban egyidejűséget jelent. Másfajta időkategóriák vonatkozásában azonban korántsem állapítható meg ilyen egyértelmű megfelelés az egymásmellettiség és az egyidejűség között. Ezért felmerül a kérdés: mennyiben és milyen értelemben tekinthető bizonyos nemzedékek időbeli egymásmellettisége *egyidejűségnek*? Itt természetesen megkülönböztetjük a nemzedékek közötti egyidejűséget a nemzedéken belüli egyidejűségtől.

Az egyidejűségnek a nemzedékek közötti viszonyokra való kihatása mindenekelőtt az egyes nemzedékeknek az *idődimenziókhoz* – jelenhez, múlthoz, jövőhöz – való viszonyában mutatkozik meg. E téren a nemzedéki különbözőségek kialakulásában elsősorban az *életkori sajátosságok* játszanak fő szerepet. A külső, kronológiai-történelmi idő egyazon intervallumában élő egyének különböző nemzedékéhez tartoznak az életkori közelség illetve távolság alapján, az életrajzi helyzetből kifolyólag. A nemzedéki létezés tényállásaiban megmutatkozó különbözőségek túlnőnek a lehetséges hasonlóságokon. A reális különbségekhez legfennebb potenciális hasonlóságok társulnak „én is voltam olyan" vagy „én is leszek olyan" alapon. Ezek a különbözőségek az idődimenziók vonatkozásában eképpen fogalmazhatók meg: a viszonylagos egyidejűségben élő nemzedékek ugyanabban a kronológiai időben, de nem ugyanabban a jelenben, múltban és jövőben élnek. Nemzedéki létezésükben eltérő lesz az idő dimenzionális szerkezete, mivel különböző arányban és elrendeződésben épül be a létezésükbe a jelen, a múlt és a jövő. Ezzel a problémával a nemzedéki viszonyok filozófiai elemzései foglalkoznak elmélyültebben.

Bergson szerint a történelmi időben egymás mellett élő nemzedékek a rajtuk kívüli időt és a benne zajló eseményeket „az adott pillanatban önmagukon kívüli egyidejű helyzetek halmazaként" észlelik. Ez az egyidejűség számukra a jelen, amelyben a rajtuk kívüli dolgok megtörténnek, s amelyben a „rájuk emlékező esz-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

mélet" számára követik egymást (vö. BERGSON 1990, 188–189). Bár ezek a körülmények a különböző és egymás mellett létező nemzedékek számára azonosak, mégis különbözőképpen hatnak rájuk, mivel történetüknek más-más pillanatában érik őket, hatásuk különféle mértékben felgyülemlett és tartalmilag is eltérő tapasztalatokhoz adódik hozzá, s így eltérő minőségű és intenzitású belső élményeknek a forrásává válik. Ezért bergsoni értelemben a nemzedékek egymásmellettisége különböző tartamok egyidejűségét jelenti, ami ugyanazoknak a körülményeknek, külső történéseknek az eltérő belső átélésében és szellemi kifejeződésében nyilvánul meg. Így az, ami egy nemzedék tagjai számára a nemzedéken belüli egyidejűségként, az azonos tapasztalatok és élmények közösségeként nyilvánul meg, a nemzedékek egymáshoz való viszonyában különidejűségként mutatkozik meg. A külső szemlélő számára a történelmi időnek egy adott szakaszában létező nemzedékek éppen abban különböznek egymástól, hogy bár ugyanabban a jelenben élnek, mégis ennek a vonatkozásában is, és egymás vonatkozásában is voltaképpen más-más időben, eltérő időkben élnek. Ezt az időbeli viszonyt *egyidejű nem-egyidejűség*nek, vagy eltolódó egyidejűségnek lehetne nevezni. Egy olyan viszonylagos-részleges egyidejűségről van szó, amelybe az egymásutániság is belejátszik. Az egyes nemzedékek tagjai az objektív történelmi idő vonatkozásában bizonyos értelemben *előtt* és *után* is élnek – egyesek inkább előtt, mások inkább után –, egymás vonatkozásában pedig *előbb* vagy *később,* ami az élmények elrendeződésében azt jelenti, hogy az, ami egyesek számára még csak jövő, mások számára éppen átélt jelen, vagy már megélt múlt. Így a történelmi idő objektív egyidejűségében a különböző nemzedékek élményvilágában, tudattartalmaiban egymás mellé tevődik a múlt, a jelen és a jövő, külsődleges viszonyaikban pedig az előtt és az után. A nemzedékek egymásmellettisége tehát fizikai értelemben az előtt és az után viszonylagos-részleges egyidejűségét, a belső szubjektív időélmény vonatkozásában pedig a múlt–jelen–jövő viszonylagos-részleges egyidejűségét jelenti. Ennek alapján az egyes nemzedékek az egymáshoz való időbeli viszonyukban – E. Bloch kifejezésével élve – *egyidejű különidejűségek*ként, pontosabban *párhuzamos különidejűségek*ként határozhatók meg.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Dilthey-i értelmezésben ez úgy gondolható el, hogy mindenik nemzedék egyszerre fizikai és eszmei realitásként is megjelenik a más nemzedékek számára. Az egyes nemzedékek esetében a fizikai és eszmei elemek egymáshoz viszonyított aránya és elrendeződése nemzedékenként különbözik és a nemzedéki létezésnek sajátos jegyeket kölcsönöz. Ebben a vonatkozásban a nemzedékek egyidejűsége nem annyira fizikai, mint inkább eszmei természetű egyidejűséget jelent. A fizikai idő tekintetében a nemzedékek inkább egymást követő módon léteznek. De az, ami egy nemzedék számára egy másik nemzedék létezése kapcsán fizikai értelemben már elmúlt (vagy egy jövendő nemzedék létezése kapcsán még ténylegesen nem jött el), eszmei értelemben jelen van e nemzedék jelenébe beépülő múltként vagy jövőként. Egy konkrét nemzedék jelenbeli valóságában mindig jelen van a múlt és a jövő az előtte és utána járó nemzedékek formájában, amelyeknek ő maga is előttje illetve utánja a fizikai idő vonatkozásában, és jövője illetve múltja az idő belső tapasztalata tekintetében. Egy konkrét nemzedék valóságának tehát szerves részét képezi az előtte és utána járó nemzedékek valósága is, mégpedig három vonatkozásban: a) az emberi tevékenységekben rögzült, a jelenben tárgyi tartalomként továbbélő múltként, vagy kibontakozó jövőként; b) a nemzedéki tapasztalat szerves részét alkotó reflexió tárgyaként, vagyis a jelenlegi nemzedék múltképének és jövőképének tartalmaként; c) a múltnak illetve a jövőnek a jelenre kiható jelentéseként, és ebből származó jelentőségeként. Így a nemzedékek egymáshoz való időbeli viszonya *tényleges* nem-egyidejű-egyidejűségként határozható meg.

A husserli időfelfogás alapján a nemzedékek egymáshoz való viszonyát az időbeli folytonosság és megszakítottság viszonyaként lehet értelmezni. Az egyes nemzedékek az időkontinuum tudati formák szerinti tagolásaként, artikulációjaként jelennek meg. Így az emberi tudat immanens időkontinuumában a nemzedékek rendezett sorokat alkotnak, meghatározott és tartalommal telítődött időformák egymásutániságába szerveződnek. Az időkontinuumban mindenik nemzedéknek megvan a maga időbeli helye – *időhelye* –, amelyet az előtte levőkhöz és az utána következőkhöz

[Erdélyi Magyar Adatbank]

viszonyított elhelyezkedése, valamint a tartalmi identitását meghatározó sajátos időformája jelöl ki számára.

A nemzedékváltás problémája ebben az összefüggésben az időtudat új formái megjelenésének a problémájaként fogható fel. A nemzedékváltás olyankor következik be, amikor a közel eső korosztályokhoz tartozó emberi egyének sokaságának tudatában a tapasztalat megszervezésének új tudati formája jelenik meg, s ez meg is mutatkozik a tapasztalati benyomások újszerű elrendeződésében. Ilyenkor a világ tudatosításának egy új módozata bontakozik ki, és ezáltal az emberi létezésnek új lehetőségei tárulnak fel.

Ez az elgondolás összecseng Mannheimnak az *új kultúrhordozókra* vonatkozó szociológiai felfogásával. Mannheim szerint a történelemben fellépő új kultúrahordozók a felhalmozott kulturális javaknak és az aktuális létproblémáknak az *új módon való megközelítési*[17] lehetőségét hozzák magukkal. Ez a szellemi magatartás lényeges átalakulásával jár együtt, mivel a fellépő fiatal nemzedékek számára a meglévő tudattartalmak egy újszerű horizontban és újfajta szempontok szerint rendeződnek el, és újfajta distancia teremtődik a tudat tárgyaival szemben. Ugyanakkor mindez hozzájárul a felhalmozott javakkal, a hagyomány korpuszával kapcsolatos revízió és szelekció megvalósításához, aminek következtében az aktualitásukat, életképességüket és érvényességüket vesztett elemek elfelejtődnek (vö. MANNHEIM 1969, 55–56).

A husserli felfogás szerint a nemzedékváltás, bár minőségi átszerveződést, átrendeződést jelent az emberi életben és kultúrában, a világszemléletben és tudatállapotokban, mégsem jelent radikális szakítást az előzményekkel. A nemzedékváltásban megmutatkozó diszkontinuitás az időfolyam immanens kontinuitásán alapul. Az egyes nemzedékek a tudat immanens időkontinuumából emelkednek ki és abba hullanak vissza.

[17] Mannheim megjegyzi, hogy az újszerű megközelítésnek két típusát lehet elkülöníteni: azt, amelyik a társadalmi helyváltoztatáson alapul, valamint azt, amely az effektíve új életet kezdő új testi-szellemi vitális egységek fellépésével következik be, vagyis a nemzedékváltásból fakad. Ez utóbbi nélkül a társadalomban és a kultúrában nem következne be tényleges megújulás, mivel az egyszer kialakított és rögzített gondolkodási irányok, élményszerű beállítódások változatlanul érvényben maradnának, legfennebb mindig újrakezdődnének (vö. MANNHEIM 1969, 56).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Az időbeli kontinuitásnak és diszkontinuitásnak ez az egysége igen sokrétűvé és árnyalttá teszi a nemzedékek egyidejűségének, és ezen belül a jelennek a múlthoz és a jövőhöz való viszonya kérdését. Egy nemzedék jelenébe, mint egy bizonyos mértékig kitáguló időtartamba, az is beletartozik, ami közben ebből a jelenből már elmúlt, illetve ami még benne bekövetkezhet. Minden nemzedék számára kezdeti elmúló önmagától egy bizonyos út vezet az időben a mássá váló önmagához, s ez az út éppen maga a *rendelkezésére álló* idő. Önmagával való azonosságába az a másik, amivé válik, éppúgy beletartozik, mint az a kezdeti önmaga, ami azzá a másikká válik.

Hasonlóképpen, az egyik nemzedéktől a másik nemzedékhez is időbeli út vezet. Az objektív időben egy nemzedék időbeli helyéhez képest a más nemzedékek előtte vagy utána járnak, akárcsak a jeleléhez képest a múltja vagy jövője. S úgy, ahogy a jelenébe a múltja és a jövője is beletartozik, nemzedéki önazonosságába és önmeghatározásába mindazok az előtte járó és utána következő nemzedékek is beletartoznak, amelyekkel tényleges kapcsolatban, *hatásösszefüggésben* áll az időben. E hatásösszefüggés vonatkozásában a nemzedékek időbeli egymásutánisága részleges-viszonylagos egyidejűséggé válik. Ez azáltal lehetséges, hogy a „lélek idejének" múltja és jövője nem esik egybe a „világ idejének" előttjével és utánjával. Ugyanis egy bizonyos nemzedéknek a saját múltjára és jövőjére is kiterjedő jelene részben egybeesik az előtte és utána járó nemzedékek jövőjével, illetve múltjával. Az, ami az ő számára a jelenébe beépülő múltja, egyúttal az előtte járó nemzedék jövője is, mégpedig fordított perspektívában: ennek minél inkább kiteljesedő múltja, annak annál inkább beszűkülő jövője. Úgyszintén, az, ami az ő számára a jelenéből kibontakozó jövője, egyúttal az utána következő nemzedék múltja is, ugyancsak fordított perspektívában: ennek minél inkább beszűkülő jövője, annak annál inkább kiteljesedő múltja. Ebben az összefüggésben válik ténylegesen igazolhatóvá az a tétel, hogy valamely nemzedék önmeghatározásába a másik is beletartozik. Hiszen egy adott nemzedék számára a kezdeti önmaga bizonyos értelemben a múltbeli másik is egyben, mint ahogy a mostani másik a mássá vált önmaga is egyben. Az előtte járónak a jövője volt az, ami már neki a jelen, mint ahogy az

utána következőnek a múltja lesz ugyanez a jelen. Az érintkezési felületeken az előtte járóval úgy találkozik mint múlttá váló jelenének[18] jövőjével, és az utána következővel úgy mint még múlttá nem vált jelenének jövőjével.

Hogyan válik lehetővé az idődimenzióknak ez a metamorfózisa? Erre a dilthey-i és husserli koncepcióknak a N. Luhmannak a szociális idő temporalizációjáról alkotott koncepciójával történő szintézise kínál magyarázatot. Ennek értelmében egy nemzedék jelene, múltja és jövője két síkon bontakozik ki: az empirikus valóság, valamint az értelmezés nyelvi-szimbolikus megjelenítődésének a szellemi síkján. Egyszerre él egy nemzedék a valóságban, és annak a szellemi-tudati reprezentációkban megvalósuló értelmeződéseiben. Eszerint egy nemzedék jelenlegi jelenéhez mint valóságos jelenhez hozzátartozik a jelenlegi múlt is, mint a jelenben emlékezetben tartott, kritikailag rekonstruált és értelmezett múlt, valamint a jelenlegi jövő is, mint a jelenben értelmezett és megtervezett jövő. A jelenlegi múlt mint szellemi realitás szubsztanciálisan különbözik a múltbeli jelentől, mint egyszeri, visszafordíthatatlanul elmúlt tényleges múlttól, amely csupán a fennmaradt tárgyi emlékeiben mutatkozik meg töredékesen a jelenlegi jelen számára. Hasonlóképpen, a jelenlegi jövő, mint szellemi realitás, mint terv, szintén szubsztanciálisan különbözik a jövőbeli jelentől, mint majdan megvalósuló, valóságos jövőtől.

Mindez a nemzedékek egymáshoz való viszonyában a következőképpen rendeződik el. Egy adott nemzedék jelene csak részlegesen esik egybe az előtte járó nemzedék jelenével, más szóval jelenük valósága csak részben fedi egymást. Ugyanis az, ami az előtte járó nemzedék számára a jelenlegi jelen, vagyis a tényleges, megélt valóságként adott, ennek a nemzedéknek a jelenéhez már csupán jelenlegi múltként, tehát értelmezett és rekonstruált szellemi valóságként tartozik hozzá. Úgyszintén, az, ami az előtte járó nemzedék számára csupán jelenlegi múlt volt, ennek a nemzedéknek a számára már visszavonhatatlanul elmúlt, tárgyiasult múlt-

[18] Az idősebb nemzedék bár a jelenben él, de szimbolikusan és ténylegesen egyaránt a múlthoz kötődik. Nemcsak a múlt képét, hanem a múlt múltbeli képét is a jelenbe hozza (vö. SHILS 34, 52).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

beli valóság.[19] Hasonlóan alakul a helyzet a jövő irányában is. Egy adott nemzedék jelene csak részben esik egybe a közvetlenül utána következő nemzedék jelenével. Ugyanis az, ami ennek a nemzedéknek a számára még egyelőre csak a tervezés és értelmezés szellemi síkján kibontakozó jelenlegi jövő, az utána következő nemzedék számára már tényleges, vagyis jelenlegi jelen lesz. És az, ami ennek a nemzedéknek a számára az időbeli távolban a terveit meghaladóan megvalósuló jövő lesz, az utána következő nemzedék számára már a tervezett, értelmezett jelenlegi jövő formáját fogja ölteni.

Ezt a problémát szociológiai és antropológiai megközelítésben konkrétabban a jelenben megjelenő múltnak a problémájaként vizsgálták. K. Mannheim a régebbi kultúrhordozók folytonos kiesését a nemzedékváltás éppoly fontos mozzanatának tartja mint az új kultúrhordozók működésbe helyezését. Ezáltal valósul meg a jelenben a múlt megőrzésének és egyúttal meghaladásának folyamata, amely a társadalmi emlékezet, a felejtés és az újrakezdő cselekvés mozzanatát foglalja magában. A múltbeli élmények, tapasztalatok csak annyiban relevánsak, amennyiben *jelen* vannak a jelenben, és annyiban vannak jelen valóságosan, amennyiben szakadatlanul aktuálisan megtermelik és újratermelik őket. Mannheim felfogása szerint a múlt kétféleképpen lehet jelen a jelenben: tudatos mintaképekként, amelyek a jelenbeli cselekedeteket orientálják, valamint öntudatlanul „komprimált" módon, „intenzíven", „virtuálisan", úgy ahogy például egy szerszám alakja magába sűríti a múltbeli tapasztalatokat. E két megjelenési formával összefügg a múlt reflexív illetve nem reflexív birtoklása a jelen által. A múlt reflexív birtoklása akkor lép fel, amikor a múlt valamely mozzanata problematikussá válik a jelen számára, nem simul bele problémamentesen a jelen gyakorlatába. Az emlékezés a múlt szellemi jelenlétét jelenti a jelenben és az aktuális cselekvés alapjául szolgál. Általa a múlt reflexív birtoklása valósul meg, kettős értelemben: egyrészt a múlt szelektív felidézése révén, az-

[19] Azok a jelenségek, amelyeket a fiatalok „korábbi időknek" neveznek, az idősebbek számára még a „mi korunkhoz" tartoznak; nem azért, mert személyes emlékeik vannak róla, hanem mert kultúrájuk még abból az időből való (vö. HUIZINGA 205).

által, hogy a felejtés is hozzátartozik, ami kihullatja a felidézett múltból a jelen aktualitásához nem illeszkedőt, másrészt a múlt konstruktív, kreatív feltárása révén, amely során a régiben olyan elemeket és oldalakat derít fel, amelyeket még nem vettek észre benne, de az aktuális cselekvésben hasznosíthatók (vö. MANNHEIM 1969, 57–59).

A mannheimi felfogás szerint tehát a múlt a valóság szellemi dimenziójaként van jelen a jelenben, olyan jelenlegi múltként, amely a *mostani* nemzedék emlékezetében és értelmezéseiben jelenítődik meg. Ez már nem azonos azzal az elmúlt múlttal, amely az előtte járó nemzedék valóságos jelene, vagyis a múltbeli jelen volt. Ezért mondja Mannheim, hogy két egymást követő nemzedéknek más és más az ellenfele a világban és önmagában. A fiatalok számára már eltűnt az az ellenfél, amellyel az öregek annak idején önmagukban vagy a világban harcoltak, és amelyhez fogalmi magyarázataikban, érzelmi és akarati intencióikban igazodtak. Az új nemzedék orientációja egészen más ponton kezdődik, ezért az, ami még az általa ismert öregeknek tényleges valóság volt, számára már csak a saját valóságába szelektíven beépíthető szellemi vagy virtuális realitás (vö. MANNHEIM 1969, 62).

A problémának egy másik megközelítése a fenomenológiai szociológia életvilág koncepciójához kapcsolódik. Schütz és Luckmann közös írásukban kiemelik, hogy az életvilágban nincs pontosan meghúzható választóvonal az elővilág és a kortárs világ között. Egyrészt az elővilág a jelen számára egy végérvényesen lezárult világ, amelyben az elődök éltek, és véget értek azok a tapasztalatok, amelyeket átéltek. Másrészt az elővilág mégis jelen van a jelenben közvetett tapasztalatok, valamint az elődök által létrehozott művek révén. Az elővilág és a kortárs világ tapasztalati szférája között kapcsolat teremthető, mivel az elővilág is elődeink kortársi világa volt, és az akkori társadalmi világ szubjektív tapasztalata éppen úgy tagolódott az elődökben, mint a kortárs világ tapasztalata bennünk. A mi kortárs világunk is utódaink kortársi világához képest hasonló elővilág lesz majd. Az elővilág és a kortárs világ részleges egyidejűségi viszonyban áll egymással. Apámmal egy bizonyos időszakban egyidejűleg élek, mikapcsolatban vagyunk egymással, de az ő élete részben egy olyan

[Erdélyi Magyar Adatbank]

világhoz tartozik, amely számomra már elővilág. Gyermekkori tapasztalatai a születésem előtti időkre vonatkoznak, s számomra már „történelmet" jelentenek. Ezek mégis egy embertársam tapasztalatai, amelyek egy számomra jelenvaló embertárs szubjektív értelem-összefüggéseibe rendeződnek. Az, ami nekem történelem, múltbeli jelen, számára emlék, a jelenben reprodukálható és értelmezhető múlt, jelenlegi múlt. Az, ami számomra egy lezárult, tárgyiasult múltbeli valóság, számára a jelen alkotóelemeként továbbélő szellemi valóság, a jelen múltdimenziója. Ugyanezt apámról is elmondhatom, mert ő is hasonló mi-kapcsolatban állt az ő apjával, és így tovább, mígnem eljutunk egy az emlékezet és a mi-kapcsolatok szféráján már végképp kívül eső, anonim, a kortársi világ tapasztalati tartalmaival, tipizálásaival meg nem ragadható „társadalmi múlthoz" (vö. SCHÜTZ 1984/b, 305–309).

E nemzedékek közötti viszonyrendszer az idődimenziók sajátos felcserélődését eredményezi. Sokminden, ami az én élettörténeti helyzetemben még előttem áll, tehát még jövő, a velem azonos időszakban és helyzetben élő idősebb ember számára már a múlté. Az, ami az én tényleges tapasztalásomban előlegezés, várakozás, az ő számára már beteljesült bizonyosság és emlékezet. Ő már *volt* „az én helyzetemben", és már *tudja,* hogy mi ennek a kimenetele. Az ő „élettapasztalata" az én helyzetem értelmezési keretéül szolgál – *számára.* Az én jövőm már az ő múltja, illetve az ő múltja – látszólag – az én jövőm. És fel nem foghatja, hogy ezt az élettapasztalatot miért nem tudja nekem átadni (vö. SCHÜTZ 1984/b, 309).

Itt érhető tetten az egymást követő nemzedékek közötti viszonyok egyik alapvető problémája. Az idősebb nemzedék egy felhalmozott élettapasztalattal, egy sok szempontból igen értékes gyakorlati tudással rendelkezik, amelyről úgy véli, hogy elsajátítása az utána jövőket mentesíthetné a tapasztalás számos nehézségétől. Ehelyett az történik, hogy az újabb nemzedékek bizonyos értelemben elölről kezdik, s a maguk kísérletező módján igyekeznek megszerezni a saját tapasztalataikat, amelyek lehet hogy jórészt hasonlóak lesznek azokhoz, amelyeket készen kaphattak volna az elődöktől. Innen adódik a sok feszültséget, konfliktust szülő értetlenség az idősek részéről: miért nem fogadják el a fiata-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

lok az egyszerűbb utat, miért választják a próbálkozás kiszámíthatatlan és kockázatos útjait? Az idősebbek joggal érzik úgy, hogy mindaz, amit életük folyamán felhalmoztak, most hiábavalóvá, értelmetlenné válik. Ezzel szemben a fiatalok úgy érzik, hogy az idősebbek azáltal, hogy saját tapasztalataikat akarják rájuk erőszakolni, mindenképpen egy olyan világ részesévé akarják tenni őket, amely már nem az ő világuk, amely számukra már egy letűnt, elmúlt világ, és amellyel szemben szeretnék a saját világukat kiépíteni. Ebben korlátozva érzik magukat az idősebb nemzedék paternalizmusa által. Ugyanis számukra – Mannheim szavaival – „az önálló kísérletező élet" kibontakoztatása a saját világteremtés útját jelenti (vö. MANNHEIM 1969, 64). Az új nemzedék nem egy múltbeli jelenben él, hanem a saját jelenét teremti meg, egy jelenlegi jelent, s e jelen problematikájába belenőve válik kortársává önmagának, azaz ezáltal lesz történelmileg „jelenvaló".

A probléma magyarázata a tapasztalat természetében rejlik. Hogyha a tapasztalat csupán felhalmozott tudás lenne, akkor érthetővé válna az idősebbek neheztelése, és értelmetlen ellenszegülésnek minősülne a fiatalok próbálkozása. A fenomenológiai szociológia azonban – akárcsak a hermeneutika más összefüggésben – arra hívja fel a figyelmet, hogy az életvilág tapasztalata lényegében egy értelemösszefüggés, egy értelmezési rendszer, amelyben a tudáselemek a rendszer vonatkozásában nyerik el a maguk értelmét és érvényességét. Az idősebbek élettapasztalatuk alapján egy olyan értelmezési rendszerrel közelítenek a kortárs világhoz, amelyet egy elővilág termelt ki számukra, és amelyben az elővilág és a kortárs világ közös tudáselemei más értelemre és jelentőségre tesznek szert mint a kortárs világ értelmezési rendszerében. Tehát elődeink tapasztalatai, még akkor is, ha a mieinkkel közösek, más értelemösszefüggésbe ágyazódtak mint a mieink, s ennélfogva az „ugyanannak" látszó tapasztalat mégsem lesz ugyanaz. Ez a különbözőség a két nemzedék között az adott nemzedéki helyzeten belülről nem látható be világosan egyik nemzedék számára sem, mivel a tapasztalat két alapvető komponense a nemzedéki oppozícióban polarizálódik: az idősebbek tudásközpontú tapasztalatkoncepciójával a fiatalok értelmezésközpontú tapasztalatkoncepciója szegül szembe. A nemzedékváltás lényege itt éppen abban áll – a

[Erdélyi Magyar Adatbank]

hagyomány tágabb problémakörére is kiterjesztve – hogy az idősebb nemzedéknek a felhalmozott tartalmakra összpontosuló hagyománykoncepciójával szemben a fiatal nemzedék előtérbe helyezi az értelmezés szükségletét. Az, ami az idősebbek számára a tudásnak, az értékeknek és a normáknak készen álló korpusza, a fiatalabbak számára partnerré válik egy értelmezési folyamat dialogizáló játékterében. Ez a váltás ontológiai alapokon nyugszik. Az idősebbeknek a múltat a jelenbe hozó szemlélete azonosságot tételez a saját életviláguk és a kortárs világ között, a fiatalok viszont a saját életvilágukhoz képest az elővilágot, az idősebbek életvilágát egy elmúlt, letűnt világnak tekintik. A nemzedékváltásban két életvilág váltja fel egymást oly módon, hogy szellemi-tudati síkon, az értelmezések szférájában igen szövevényesen egymásba is épülnek. Minden nemzedékváltás új létteremtés is egyben.

Két nemzedék egyidejűsége tehát sohasem jelent tényleges, valóságos egybeesést, vagy egymás melletti létezést. Az időbeli egymásutániságban formálódó egyidejűségben az egyik nemzedék tényleges valóságához a másik nemzedék valósága szellemi dimenzióként tartozik hozzá, s a kultúra adott rendszerében a nemzedéki létezés valóságos és szellemi-szimbolikus-nyelvi szintje egy egységes, de nemzedéki tartalmaiban differenciált egészet alkot.

5.2.3.Időszemlélet és létértelmezés

Ez a probléma még mélyebben megvilágítható a heideggeri nemzedék-felfogás alapján. A nemzedéki létezés a jelenvalólét oly módon való történését jelenti, amelynek során megmutatkozik mély, lényegi időbelisége, de egyszersmind bizonyos fokig ki is vonja magát az időből. Az idő egyszerre lesz a nemzedéki létezés autentikus történeti tartalma és a nemzedékek történelmi egymásutánjának külsődleges kerete. Mindenik nemzedék egyrészt a saját órájával méri és rögzíti a maga számára az időt, másrészt a külső megfigyelés számára mindenik az idő egy-egy tárgyiasulásaként, megtestesüléseként jelenik meg az időnkívüliségben. E kettősség a nemzedékek egymáshoz való viszonyát és egymástól való különbözőségét is alapvetően meghatározza. Egy nemzedék minél inkább autentikus történetiségként éli meg a maga időiségét, vagyis minél inkább önmaga lehetőségeként éli meg önnön létezését, s

ennélfogva minél nyitottabb a jövőre oly módon, hogy a múltat is a jövőbeni lehetőségei forrásaként kezeli, annál hitelesebben jeleníti meg az emberi létezés lényegi időiségét és történetiségét, annál közelebb áll magához az autentikus emberi létezéshez. És fordítva, egy nemzedék minél inkább történelmi megvalósultságként éli meg önmagát, és egyre kevésbé tekint magára úgy mint lehetőségre, s egyre bezárultabbá válik a jövő felé, miközben a múltat lefutott történések sokaságaként kezeli, annál inkább kivonja magát az emberi létezés lényegi időiségéből, annál történelmietlenebbé válik, és annál inkább eltávolodik az autentikus emberi létezéstől.

A két vázolt nemzedéki létmódban a nemzedékek különböző történelmi sorsa fejeződik ki. Ez a sors a nemzedéket alkotó egyének többségének illetve magának a nemzedéknek az életkorával is összefügg. Ebből a szempontból tekintve úgy tűnik, hogy a fiatalabb nemzedékben határozottabban munkál az a késztetés – és életkori sajátosságai is erre ösztönzik – hogy autentikusabban élje meg létezése időiségét. Ezzel szemben az idős nemzedékben – a létlehetőségeknek az előrehaladott életkorral járó leszűkülése következtében is – egyre erőteljesebben működésbe lépnek az elmúlás megfékezésére irányuló reflexek és a nemzedéki önmegvalósításoknak időfeletti perspektívába helyezésére irányuló törekvések.

Így a nemzedékek történelmi sorsa nemcsak a külső létkörülményekből fakadó ráhatásokban különbözik, hanem belsőleg is, abban a módban, ahogyan egy nemzedék időszemlélete és létértelmezése élete folyamán átalakul. Elsősorban a múlthoz és a jövőhöz való viszony fokozatos átrendeződéséről van szó. Abban a folyamatban, amelyben a jövőbeli lehetőségek köre szűkülni kezd, a múlt is egyre befejezettebbé, a jelentől egyre elzártabbá és mindinkább visszavonhatatlanul elmúlttá válik. Ez nemcsak a létezés valós tényeiben mutatkozik meg, hanem a hozzájuk kapcsolódó létértelmezésben is, amely a nemzedéki sorsnak szintén szerves velejárója. A fiatal, illetve az idős nemzedék történelmi sorsának különbözősége abban is megmutatkozik, ahogyan különbözőképpen értelmezik létezésük időbeliségét, a múlthoz és a jövőhöz való viszonyukat. A fiatalabb nemzedék számára a jövő nemcsak önmagában kínálkozik egzisztenciális lehetőségként,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

hanem olyan jövőkép formájában is, amely ilyennek mutatja számára a jövőt, s e jövőkép döntően belejátszik a fiatal nemzedék történelmi sorsába. Hasonlóképpen, az idős nemzedék számára nemcsak egzisztenciális befejezettségként jelentkezik a múlt, hanem a saját múltértelmezésében is kész faktumok tárházaként mutatkozik meg, amelyek legfennebb példákként statuálhatók a jelen történései számára. Ez a múltértelmezés szintén hangsúlyozottan belejátszik az idős nemzedék történelmi sorsába.

A nemzedékváltás ily módon időszemlélet- és létértelmezésváltás is egyben, mivel akkor következik be, amikor egy történelmileg és kulturálisan aktív nemzedék történelmi sorsa belülről átalakul azáltal, hogy átvált az aktív jövőszemléletről egy passzív múltszemléletre. A fiatal nemzedék egy olyan időszemléletet és létértelmezést hoz magával, amelytől az idős nemzedék éppen megválni készül, s a nemzedékváltás e kétfajta időszemlélet és létértelmezés kulturális és társadalmi egyensúlyát hivatott biztosítani. Ahol nem következik be idejében és természetes módon a nemzedékváltás, ott valamely szemlélet dominánssá és előbb-utóbb szélsőségessé válik, ami a kultúra rendszerének torzulásához vezet. Ennek a problémának két olyan aspektusát fontos kiemelnünk, amelyek egyike az idősebb, másika a fiatalabb nemzedék viszonyulásával áll összefüggésben.

Az idősebb nemzedék – természetesen az életkori adottságok függvényében – a beszűkülő jövőbeni lehetőségeit fokozott intenzitással éli meg, és beavatottan aknázza ki. Ehhez kellő szakszerűséggel, megalapozottsággal, bejáratott formákkal és eszközökkel rendelkezik. Mindezt arra igyekszik felhasználni, hogy „maradandót" alkosson, s ezáltal mintegy kilopja magát az időből, illetve a maga felvett időietlenségében helyezze magát az időbe. Ezzel együtt jár a megkonstruálás kényszere, a befejezés reménye és a félbenmaradás folytonos félelme. Az idős nemzedék a világ és az élet rendjére vonatkozó jól kialakult, megszilárdult képzetei, meggyőződései és hitei szerint szeretné végérvényesen berendezni a valóságot. Ott, ahol a valós létlehetőségek már kimerültek, illúziókat gyárt, képzeletbeli lehetőségeket teremt. Így számára a valós jövő helyét egyre inkább egy illuzórikus jövő veszi át, amelyhez éppúgy előrefut mint azelőtt a valós jövőhöz. A probléma csak

[Erdélyi Magyar Adatbank]

fokozódik azáltal, hogy ezzel egyidőben az idős nemzedék múltja is átváltozik és egyre illuzórikusabbá válik. A „múltja a jövője" heideggeri formula itteni értelme szerint ez a múlt már nem más mint az egyre jobban felhalmozódó elmúlt és elvalótlanult illúziók gyűjteménye, amelyek közül némelyik ideig-óráig feltámasztódik, aztán visszahull a feledésbe.

Ennek a problémakörnek egy másik aspektusa abban áll, hogy bármely időszemlélet és létértelmezés a nemzedéki létezésnek mint időbeli történésnek szerves részét alkotja. Ennélfogva egy nemzedék létébe beletartoznak a más nemzedékek létértelmezései is, amelyekbe beleszületett és felnőtt, s ezek a maguk természetes módján, valamint azáltal hogy beleépülnek az új nemzedék saját létértelmezésébe, behatárolják annak lehetőségeit. A fiatal nemzedék tehát fellépésekor már készen kap egy meghatározott időszemléletet és létértelmezést, s a sajátját csak ennek ellenében, és ugyanakkor bizonyos fokig ennek hatása alatt kénytelen kialakítani. Ez a hatás viszont fordított irányban is érvényesül. Az idősebb nemzedék a maga időszemléletében és létértelmezésében nem maradhat közömbös a fiatal nemzedék által életrehívott új időszemlélettel ás létértelmezéssel szemben. Egyrészt azért nem, mert az saját létértelmezésének is számos kritikailag feldolgozott elemét tartalmazza, másrészt azért, mert saját létértelmezésének határaira irányítja a figyelmét, s egyúttal a rendelkezésére álló létlehetőségekkel szembesíti azt. Ennélfogva már nem élhet úgy a továbbiakban mintha a fiatal nemzedék nem létezne. Ennek tudatosítása további életének minden fontos mozzanatába beépül.

Mindez arra utal, hogy a fiatalabb és idősebb nemzedék nemcsak korábban vagy később létezik egymáshoz viszonyítva, hanem egymásba is épülnek, oly módon, hogy időszemléletüket és létértelmezésüket kölcsönösen beépítik saját létezésükbe. A nemzedékek egymásbaépülése ezáltal nem pusztán fizikai egymásrahatásként valósul meg, hanem *ontikus szervesülésként,* mivel valamely nemzedék nemzedéki létezésének szerves részét alkotja egy másik nemzedék nemzedéki létezése. Általánosítva, azt lehetne mondani, hogy nincs tiszta, másfajta nemzedéki behatásoktól mentes nemzedéki létezés.

Továbbá még egy fontos következtetés adódik mindebből. A feltörekvő fiatal nemzedékben természetes módon beindul, és alapvető léttörténéssé válik az előtte járó nemzedékektől átöröklött és részben a saját létezésébe beépített időszemlélet és létértelmezés, valamint az általa kialakított időszemlélet és létértelmezés közötti küzdelem. Ez egy olyan történéssorozatként valósul meg, amely elsődlegesen ideig-óráig destruktív jellegűnek bizonyul. Ez a felkínálkozó, eleve kijelölt létlehetőségek kikerülésében és lebontásában nyilvánul meg, annak érdekében hogy utat nyisson az újfajta lehetőségek feltárásához. Ha túlságosan hosszúra nyúlik és bizonyos fokig eredménytelennek bizonyul ez a keresés, a konstruktív törekvések felülkerekedésének szükséglete a fiatal nemzedék esetében is illúzióépítésbe csaphat át, olyan ellenillúziók kitermelésébe, amelyek az idősebb nemzedékek illúzióépítő stratégiáit semlegesíteni, ezeknek ellenállni hivatottak. Ezek az ellenillúziók a későbbiekben majd jó talajt képeznek a régi illúziók feltámasztásához és adaptálásához. Illuzórikus szinten a nemzedékek egymásbaépülése még akkor is tovább tart, amikor már úgy tűnik, hogy fizikailag jól elhatárolódtak egymástól.

Az illúzióépítés jelenségei azonban nem kötődnek feltétlenül az életkori sajátosságokhoz. Valahányszor olyan történelmi helyzet alakul ki, hogy a nemzedékek egész sora előtt sorra bezárulnak a jövőbeni lehetőségek, az illúzióteremtés folyamata már a fiatal nemzedékekben is beindul. Bizonyos illúziók olyannyira erősen meggyökerezhetnek, hogy a valóságosság léterejére tesznek szert, sőt a valóság helyébe kerülnek. Ilyenkor már nehezen lehet világosan megvonni a határt a valóság és az illúzió között, és a nemzedékek között is elmosódnak – az életkori sajátosságokat leszámítva – azok a lényeges különbségek, amelyek a nemzedékváltást észlelhetővé teszik.

5.2.4. Az idő relativitása és gyorsulása

A nemzedékeknek az egymáshoz való viszonyát az *idő relativitása* is befolyásolja. A részlegesen egyidejűleg létező nemzedékek – eltérő életkoruk ellenére – együtt haladnak a történelmi időben. A valóság számukra egyszerre mozdul el, s eközben mindenik nemzedék megőrzi a maga sajátos szemléletét. Ha feltételez-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

zük, hogy a történelmi idő ritmusa nem változik, akkor a két különböző életkorú nemzedék között mindvégig megmarad ugyanaz az időtáv. Például a huszonéves fiatalok és az ötvenéves idősek közötti harminc évnyi korkülönbség akkor is érvényes lesz, amikor a fiatalok harminc évesek és az idősek hatvan évesek lesznek. Miközben a külső szemlélő úgy észleli, hogy egyik is és másik is öregszik, ők egymás vonatkozásában ezt nem észlelik. Az egymásról kialakított képük az idő előrehaladtával lényegileg nem változik. A hatvan éves idős éppen olyannak látja és úgy kezeli a harminc éves fiatalt, mint tíz évvel azelőtt, amikor ötven évesként a húsz évessel állt szemben. A kölcsönös szemlélet szintjén ugyanaz marad a viszonyuk. Közben azonban fokozatosan megváltozik a társadalmi-kulturális pozíciójuk. Ugyanis az időbeli haladásuk iránya különböző. A fiatal befele halad a szociokulturális idő struktúráiba, az idős kifele halad belőlük. Ennek következtében előbb-utóbb szociokulturális funkcióváltásra kerül sor, s a fiatalok átveszik az idősek helyét és szerepét a különböző intézményi pozíciókban.

Amennyiben mindkét nemzedék szinkronban van saját jelenével – s ez egyformán lehetséges, ha a történelmi idő ritmusa nem változik – annyiban mindig ugyanabban, de a két nemzedék esetében két különböző jelenben élnek, amelyek a kronológiai-történelmi időben egyszerre léteznek. Ez azt jelenti, hogy az egyes nemzedékek külön-külön kortársai saját jelenüknek, s a külső történelmi-kronológiai idő vonatkozásában kortársai egymásnak is, de a saját belső idejük tekintetében mégsem kortársak, mivel mindenik a maga különálló szubjektív időzónájában él. Ennek következtében a világról és önmagukról különböző tartalmú képeket alkotnak. Ezt jól érzékelteti a Mannheim által használt „élményrétegződés", vagy „tudati rétegződés" kifejezés. A történelmi-kronológiai idő egyazon pontján keletkező élmény különbözőképpen, más-más helyre épül be a fiatal és az idős nemzedék tudatába. Ugyanaz az élmény az egyik számára első benyomásként keletkező, természetes világkép elemeként rögzülő, fiatalkori élmény, a másiknak viszont egy kései élmény, amelynek már jól kijelölt helye van a felhalmozott tapasztalatok preformatív rendszerében (vö. MANNHEIM 1969, 60–61). Bár e tartalmi különbsé-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

gek lényegesek, az idő relativitása következtében viszonylag változatlanok, s ennélfogva majdhogynem észlelhetetlenek maradnak az érintettek számára.

A nemzedékeknek nemcsak az egymásról alkotott képük, hanem az önmagukról alkotott képük sem változik egymás vonatkozásában, mivel az egymáshoz való viszonyukban és a saját jelenükhöz való viszonyukban nem következik be számottevő változás, bár az idő telik. Miközben azonban a szemléletük és önszemléletük viszonylag változatlan marad, ők maguk a körülményekkel együtt változnak. Ily módon előáll az a helyzet, amely szükségképpen következik az idő relativitásából: az egyes nemzedékek, bár egymáshoz és önmagukhoz képest nem öregednek, s így mindvégig megőrzik azt a szemléleti képet önmagukról és a másikról, amelyet valaha kialakítottak, a történelmi-kronológiai idő külsődleges vonatkoztatási rendszeréhez képest egyszerre és folyamatosan öregednek, és ezáltal mindenikük szemlélete egyre fokozottabban eltér a változó valóságtól. A szemlélet és valóság közötti távolság növekedése csupán a külső szemlélő nézőpontjából észlelhető. Miközben a nemzedékek egymásnak és saját jelenüknek a kortársaiként élnek, számukra észrevétlenül – de egy külső megfigyelő számára igen látványosan – fokozatosan ellentmondásba kerülnek egymással, önmagukkal, a környezetükkel. Ebben a folyamatban, bár különböző tartalommal és előjellel, mindenik nemzedék szemléletében a tényleges valóságtapasztalatok helyét az illúzióépítés veszi át. Az idő relativitása tehát nem annyira felmutatja, mint inkább elrejti az érintettek elől a nemzedéki különbözőségeket, s így az illúziók forrásává válik, nem annyira szubjektíve, mint inkább az objektív szükségszerűség értelmében.

Az életkori tényezőkből fakadó nemzedéki különbözőségekhez azok a különbözőségek is hozzáadódnak, amelyek az egyes nemzedékek életritmusának a történelmi idő ritmusához viszonyított eltolódásaiból származnak. Különösképpen a történelmi idő ritmusának *felgyorsulása* eredményez számottevő eltéréseket az egymás mellett élő idősebb és fiatalabb nemzedékek saját életritmusában, s ez közvetlenül kihat a nemzedékek egymáshoz való viszonyára is.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A jelenkori társadalomban és kultúrában már megszokott tapasztalattá vált, hogy a változások egyre gyorsulnak, egy-egy meghatározott időszakba egyre több tevékenység sűrítődik, illetve bizonyos tevékenységek elvégzésére fordított idő lényegesen lerövidül, a folyamatok beláthatóbbakká, áttekinthetőbbekké és uralhatóbbakká válnak, s az idővel való gazdálkodás mindinkább kényszerítő körülményként jelentkezik. Ez a tapasztalat különbözőképpen hat ki az egyes nemzedékek életére, mivel életkori sajátosságaiktól függően eltérő módon viszonyulnak az idő gyorsuló ritmusához.

Az idősebb nemzedékek nehezebben alkalmazkodnak az idő gyorsulásához, mivel saját megszokott és az öregedés folyamán egyre lassuló életritmusuk mind jobban lemarad a történelmi idő ritmusától. Az idősebbek így egyre lassabban telőként élik meg az időt, s az idő ritmusa az időélményeikben egyre elmosódottabbá válik. A fiatalság dinamikusabb életritmusa következtében gyorsabban telőként éli meg az időt, mozgékonyabban él az időben, rövidebb idő alatt végez el bizonyos tevékenységeket, ezért az idősebb korosztályoknál sokkal inkább képes lépést tartani a történelmi idő gyorsuló ritmusával. A fiatalság számára az idő „rohan", s ez a benyomás lesz időélményének fő meghatározó eleme.

Az idő átélésében megmutatkozó életkori különbségeknek van egy másik vonatkozása is. Az idő átélése mindig a jelenben történik, és összefügg a jelen kiterjedtségével, tágasságával, illetve a múltnak és a jövőnek a jelenhez való viszonyával. A fiatal nemzedékhez tartozó egyének életében egy meghatározott időszak megélése sokkal intenzívebb lehet, mint az idősebbeknél. Sokkal több esemény, történés, tevékenység sűrítődik egy ilyen időszakba, s ennek következtében tartama kitágul, továbbhatása pedig erőteljesebbé és hosszantartóbbá válik. Ezzel szemben az idősebbek tevékenységbeni intenzitásának csökkenésével a fizikai időszak tartama összezsugorodik, s továbbhatása is rövidebb távú lesz.

Mindez a múltnak a jelenhez való viszonyára is kihat. A fiatal nemzedék számára kitáguló jelen fokozottabb mértékben képes kivonni magát a múlt hatásai alul, kevésbé áll a múlt befolyása alatt. A fiatalok számára a jelen a múlthoz képest sokkal kiterjedtebb, önálló és domináns életszféra lesz, a saját alkotások megvaló-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

sításának időbeli terepe. Ezzel szemben az idősebb korosztályok jelene beszűkül, egyre fokozottabb mértékben a múlt befolyása alá kerül, s a életvitelükben a múlt dominanciája válik mérvadóvá. A jelenbeli tényleges alkotótevékenységük mindinkább lecsökken, miközben egyre kifejezettebben a múltbeli alkotások emléke, jelenléte és jelentősége válik vonatkoztatási rendszerré a jelen számára. Ez nyilván azzal is magyarázható, hogy addig, míg a fiatal nemzedék életritmusa inkább képes lépést tartani az idő gyorsulásával, az idősebb nemzedék megmarad a korábbi életritmusnál, ami már önmagában is lemaradást jelent a történelmi idő menetéhez képest. Erre még rátevődik az öregedéssel járó természetes lelassulásból származó lemaradás is. Ily módon az idősebb nemzedék szociokulturális létezése észrevétlenül átcsúszik a múltba, s a felgyorsult történelmi időritmus közepette már akkor önnön jelenének múltjává válik, amikor jelenbeli tevékenységét a maga életkori határai között még képes kielégítő módon ellátni.

Hasonlóképpen, a jövőhöz való viszony is nemzedékenként különböző lesz. A fiatal korosztály nyitott a jövő irányában, a tervezésben előre fut a jövőhöz, ami reális életdimenziót jelent a számára. Sőt az időritmus gyorsulásával egyre növekszik a jövő részaránya a jelenében. Ezzel szemben az idősebb nemzedék esetében a létezés jövődimenziója egyre jobban elsorvad, beszűkül. A lehetséges jövője már múlttá vált, vagyis mindaz, ami a jövőben megtörténhetne, számára már megtörtént, s egyre csekélyebb mértékben tartogat számára újabb lehetőségeket a jövő. Ezek megvalósítása érdekében pedig a tervezésben már többnyire nem a jövőhöz nyúl előre, hanem inkább a múlthoz nyúl vissza. Minél inkább kitágul az idősebb nemzedék számára a múlt, annál inkább magába szippantja a jövőt, sőt egyre nagyobb mértékben a jelent is.

A történelmi idő ritmusának felgyorsulása az idő relativitásával összefüggésben is kihat a nemzedékek közötti viszonyokra. A gyorsuló időhöz való viszony kapcsolatban áll mindkét nemzedék időszemléletével. A fiatal nemzedékhez tartozó egyének saját időbeli helyzetükre a gyorsuló idő perspektívájából reflektálnak, s így számukra a szűkülő múlt és a táguló jövő horizontja bontakozik ki. Az idős nemzedék tagjai a lassuló idő perspektívájából reflektál-

nak az időbeli létezésükre, s számukra a táguló múlt és a szűkülő jövő horizontja rajzolódik ki.

Az eltérő időperspektívák és időhorizontok mindkét nemzedék esetében egyazon gyorsuló történelmi időben keletkeznek, melyben mindkettő egyaránt benne él, de az idő ritmusváltozásával kapcsolatos élményeiket különbözőképpen élik meg. Ennek következtében megszűnik az egymáshoz, valamint a saját jelenükhöz való időbeli viszonyukra jellemző állandóság, mivel az idő gyorsulása következtében a valóság a két nemzedék esetében különbözőképpen mozdul el, és eközben az önmagukról és egymásról kialakított szemléletük sem marad változatlan. Egyrészt a fiatalabb nemzedék szemlélete kevésbé marad le a valóság változásától, mint az idősebbeké. Ugyanakkor a fiatalabb nemzedék kevésbé észleli saját szemléletének a lemaradását, de a valóságosnál fokozottabb lemaradást észlel az idősebb nemzedék esetében. Az idősebb nemzedék kevésbé észleli saját szemléletbeli lemaradását a valósághoz képest, mint ahogy az ténylegesen lemarad, de a fiatalokról kialakított szemlélete fokozottabb mértékben eltér a valóságtól, mint az önmagáról kialakított szemlélete. Ennek következtében az idő gyorsulása következtében növekszik a két nemzedék közötti időbeli és szemléletbeli távolság is, ami csökkenti a nemzedéki konszenzus és együttműködés esélyeit. Ezen mindkét fél esetében segíthet az idő relativitásának tudatosítása, annak tudomásulvétele, hogy nem statikus, hanem különböző ritmusban elmozduló megfigyelőkként alakítják ki kölcsönösen az önmagukra és a másikra vonatkozó szemléletüket.

A történelmi ritmusgyorsulás hatása abban is kifejeződik, hogy egy embernek élete folyamán mindig új és új szituációkkal kell számot vetnie, hogy az emberek élete egyetlen generáción belül gyakran többször is átalakul. Az életét tehát az embernek többszörösen át kell rendeznie, nemcsak tartalmilag, hanem azáltal is, hogy az élettempóján változtat (vö. HELLER 312). A változó élethelyzet hatványozottan megköveteli a jövőre orientáltságot és az önidentitás többszöri újradefiniálását az élet során.

Ebből a nézőpontból a generációk két típusa, s ennek megfelelően kétféle generációs magatartás különíthető el. Az egyik esetben egy generáció a fellépésével változtat a történelem menetén, de

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ezzel egy életre szólóan meg is alapozza a szociokulturális berendezkedést. A másik esetben a gyorsuló élettempóban élő generációnak fel kell készülnie arra, hogy élete folyamán még többször fog új helyzetbe kerülni és kénytelen lesz generációs identitásán változtatni.

A két generációtípus kétféle módon alkalmazkodik az újhoz.

Az első megteremti, magával hozza az újat, amely aztán vele együtt meggyökerezik, stabilizálódik, konzerválódik a történelemben. Elfoglalja a pozíciókat, átveszi a javak és értékek előállításának irányítását, intézményesíti a maga világ- és életszemléletét, egyszóval a rá jellemző életforma és életstílus jegyeit magán viselő realitással tölti ki a rendelkezésére álló társadalmi teret és történelmi időt. Kiöregedésével mindaz, ami eredetileg új volt, fokozatosan elévül és megújításra szorul. Ő maga újat hoz, de nem kell berendezkednie az új folytonos vagy ismétlődő befogadására, csupán az általa hozott új megőrzésére, kifejlesztésére, stabilizálására. Ezt is többnyire már egy későbbi generáció végzi el. Így kialakulhat a generációváltásnak egy generációkénti üteme, amely az apák és fiúk ismétlődő, társadalmilag intézményesült konfliktusában ölt testet. Ezek a konfliktusok a generációváltás, az új generáció fellépése és önelfogadtatása pillanatában felparázslanak, majd később fokozatosan megszelidülnek és elsimulnak, mivel az új generáció is az előtte járóhoz hasonló pályát jár be, még ha tartalmilag különbözik is az életvitele, s a kivívott új megőrzésében, megtartásában hasonló élettappasztalatokra tesz szert, illetve az idősebbektől tanult élettapasztalatokat jól tudja kamatoztatni saját élethelyzeteiben.

Ezzel szemben a másik generációtípusnak az új ismétlődő befogadására kell berendezkednie. Esetében nem bizonyul elégségesnek a nemzedékváltással kialakult helyzet stabilizálása, a pozíciók elfoglalása, hanem az is szükségessé válik, hogy e pozíciókban mindig új követelményeknek, új kihívásoknak tudjon megfelelni. Egy ilyen generáció a nemzedékváltást követően többszörös *nemzedéki válságon* eshet át, mivel ismétlődően meg kell élnie azt, hogy az újonnan szerzett tapasztalatai konfliktusba kerülnek az előzetes tapasztalataival. E nemzedéki válságokat több tényező is elmélyítheti. Egyrészt ilyen az öregedéssel járó lassuló biológiai

időritmus és a gyorsuló szociális időritmus közötti fokozódó különbség, ami miatt elhatalmasodhat rajta a pszichózis, hogy egyre kevésbé tud eleget tenni a vállalt és rá háruló kötelezettségeknek. Az elértéktelenedő élettapasztalat, a sikertelenség, a csőd érzése lesz úrrá rajta. Másrészt folytonosan fenyegeti egy újabb nemzedékváltás veszélye, mivel a felgyorsuló időritmus egy nemzedék életidejének tartamát is lényegesen lecsökkenti, s így a nemzedékváltásokra egyre rövidebb időközönként kerül sor. A fellépő új nemzedékek mindig jobban meg tudnak felelni az új követelményeknek, mert az ezekhez igazodó újszerű, friss tudás birtokosai. E körülmények között a felgyülemlett élettapasztalat már nem képez megbecsülendő értéket az új tudással szemben, mert egy közben elévülő tudással társul, s így az élettapasztalat is hamarabb elévül, mint a generáció életkora.

Ezzel kapcsolatban Mannheim is kitér arra a gondolatra, hogy a fiatalok és idősebbek között megmutatkozó tapasztalatbeni különbségek mindkét fél számára bizonyos értelemben előnyt, de ugyanakkor hátrányt is jelentenek. Adott helyzetben, az újjal való szembesülésben, a fiatalabb számára az a tény, hogy kevésbé tapasztalt előnyt jelenthet, könnyebbséget az újhoz való alkalmazkodás és a továbbélés szempontjából. Ebben az esetben az idősebbeknek az a megszokott előnye, hogy tapasztaltabbak, most teherként jelentkezik, mert akadályokat gördít az új befogadásának az útjába. Öregnek lenni – jegyzi meg Mannheim – azt jelenti, hogy az ember egy olyan preformáló tapasztalati összefüggésben él, amelyben minden lehetséges tapasztalatnak bizonyos mértékig ki van jelölve az alakja és a helye, tehát a meglévő tapasztalatok rendszere igen erős szelekciós tényezőként működik az új tapasztalatok befogadásakor és az újhoz való alkalmazkodási stratégiák kialakításakor (vö. MANNHEIM 1969, 59).

A generációs időnek egy generáció életidejénél rövidebbre való lecsökkenése voltaképpen azt eredményezi, hogy egy generáció az élete folyamán több generáció egymásutánjává válik. A történelmi időnek egy ilyen mértékű felgyorsulása, amelynek következtében a történelem mintegy átlép a generációk feje fölött, számos negatív következménnyel jár a nemzedékek életében. Egy ilyen helyzetbe kerülő nemzedék számára mindennapos problémává válik az

[Erdélyi Magyar Adatbank]

újonnan megszerzett tudás és a felhalmozódott élettapasztalat belső konfliktusa, ami az idősebb és fiatalabb nemzedék konfliktusába is kivetítődik. Mindaz, ami számára élete folyamán tapasztalatként halmozódik fel, egyrészt még az életideje lejárta előtt értéktelenedik és érvényét veszti, másrészt nem képes annak a teoretikus tudásnak forrásává válni, amellyel nap mint nap új tudásként szembesül. Ennélfogva a fiatalabbak az idősebbeknek folytonosan a szükséges tudás hiányosságait róják fel, és joggal, miközben az idősebbek egy olyan tapasztalati korpusz birtoklását hiányolják a fiataloknál, amelyen azok élete történelmileg már egyszerűen túllépett és szükségtelenné vált számukra az elsajátítása. Ily módon az életkor előrehaladtával bármely nemzedéknek meglehet minden reménye arra, hogy a szociokulturális pozíciókból még tényleges megöregedése előtt kiszoruljon, egyre inkább marginalizálódjék és idős korára elfelejtődjék.

Mindez azért is lehetséges, mert az idő ilyen mértékű felgyorsulásával megszűnik a hagyomány kontinuitásteremtő és -fenntartó ereje. Azáltal, hogy a külső idő ritmusa gyorsabbá válik, mint a történelmi emlékezet időritmusa, a hagyományképző és -fenntartó emlékezet összezsugorodik és eljelentéktelenedik, szubjektív, egyéni és alkalmi emlékezetaktusokra esik szét. Ennek következtében a múlthoz való viszony merőben művivé és szimbolikussá válik. Ilyenkor a valós múltértelmezés helyén tátongó űrt a romantikus múltidézés pótcselekvése igyekszik kitölteni, amely, a hagyománnyal folytatott párbeszéd tényleges értékétől és értelmétől messze esve, kizárólagosan egy illuzórikus identitásépítés funkciójának rendelődik alá.

Szerencsére az előbbiekben felvázolt komor kép inkább csak teoretikus jelentőségű. A valóságban az idősebb és a fiatalabb nemzedékek egyaránt kialakítják az idő gyorsulásához való alkalmazkodás stratégiáit. Az evolúciós tempó gyorsulása közepette, amikor a változások teljes egészükben már egyetlen generáció számára sem válnak áttekinthetőekké, és amikor a hagyományok „természetes” érvényessége szembetűnően lecsökken, ellenhatásként felerősödik a múlt iránti érdeklődés. Az önnön identitásukat kereső, és kialakítani igyekvő generációk a történelmet megtörtént eseményeknek az emlékezetben lazán összeszövődő sorozatából

jól körülhatárolható és az illető nemzedék jelenébe beépíthető struktúraösszefüggéssé próbálják alakítani. Az események csakis ebben az összefüggésben nyerik el értelmüket és jelentőségüket. Az egymást követő nemzedékekben rendre tudatosul, hogy a szociális és kulturális nemzedéki identitás megtalálása és fenntartása egy nemzedék számára nagymértékben attól függ, hogy mennyire sikerül az idegenné vált múltat saját múlttá tenni, s ennek függvényében meghatároznia önmagát. A múlt idegenségének a csökkentése hozzájárulhat a jövő ismeretlenségének a legyőzéséhez is (vö. KARÁCSONY 163). A saját útjait a jövő nyitott, tág horizontjában kereső nemzedék azáltal kezd igazán kortársává válni önmagának, hogy időhorizontját a múlt irányában is kiterjeszti, s az ily módon számottevően kitáguló jelenébe igyekszik arányosan bevonni mind a jövőt, mind pedig a múltat.

Az idős nemzedékek esetében egy olyan alkalmazkodási stratégia is érvényesül, amelyet úgy nevezhetnénk, hogy *intézményes ellenszegülés* az idő ritmusának. Az idősebb nemzedék szociokulturális pozíciói sokkal intézményesültebbek mint a fiatalokéi. Ez azt jelenti, hogy a társadalmi és kulturális szerepeik, az ezek betöltéséhez fűződő szabályok jól kialakult formák szerint rendeződnek el, és az idő múlásával, és mindenféle változással szemben bizonyos fokú állandóságot képviselnek. Ennek alapján az idősebb nemzedéknek az is módjában áll, hogy az intézményi ritmust a saját életritmusához igazítva ellenszegüljön a történelmi idő gyorsuló ritmusának. Ez a törekvés a betöltött státuszok és szerepek megőrzésében, s az elmúló jelen általuk való rögzítésében fejeződik ki, aminek eredményeként megvalósul a jelennek és a múltnak egyfajta egymásba csúsztatása. Más szóval, az intézményes keretek fenntartása következtében az idősebb nemzedéknek sikerül jelenvalóként, és a jelenben érvényes módon fennállóként feltüntetnie és elfogadtatnia másokkal is azokat az értékeket, normákat, gondolkodási és cselekvési formákat, amelyek a gyorsuló idő következtében már meghaladottakká, a múltba süllyedtekké váltak.

Az idősebb nemzedék léttartalmainak intézményes meghosszabbítása a jelenben komoly nemzedéki konfliktusok forrásává válhat. Ugyanis a meglévő intézményi keretekhez való merev ragaszkodás a gyorsuló idő körülményei közepette annak kockáza-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

távval jár, hogy az adott intézményi formákban rögzített teljes szociokulturális valóság fokozatosan kiszorul a saját jelenéből, egyre kevésbé lesz kortársa önmagának, egyre fokozottabb mértékben *elvalótlanul.* Valóságosságának illúzióját már csak az adott intézményi keretekben érvényesülő, s azokon túl egyre korszerűtlenebbé váló érvényességi- és értelemkritériumok jegyében képes még ideig-óráig fenntartani. Az elvalótlanulás folyamatát méginkább fokozza az a tény, hogy a fiatalabb nemzedékek a szükséges szociokulturális pozíciók hiányában társadalmilag és kulturálisan marginalizálódnak.

A fiatalabb nemzedékek az idősebbek intézményes stabilitására egyrészt a fennálló intézmények megreformálására való törekvéssel, másrészt új intézmények létrehozásával reagálnak. A nemzedéki konfliktus lényege ilyenkor abban áll, hogy a fiatalok a jövő jelenbe hozására irányuló fokozott erőfeszítéssel próbálják ellensúlyozni az idősebbeknek a jelennek múlttá való átváltoztatására irányuló törekvését, hogy ezáltal érjék el a valóság visszanyerését. Ennélfogva a jelen a nemzedékek életében a múlt és a jövő között kibontakozó konfliktus terepévé válik. Ilyenkor a szó szoros értelmében a létért folyik a küzdelem: az autentikus emberi létezésért.

5.3. A nemzedékváltás menete a kultúrában

A kultúra történelmi mozgása szerves kapcsolatban áll a nemzedékváltásokkal. A nemzedékváltások problémája a kultúrában két irányból közelíthető meg. Az egyik esetben az egymást követő nemzedékekre mint vitális és társadalmi egységekre tevődik a hangsúly, s a kulturális váltás modelljéül az életkori váltás szolgál. A másik esetben azoknak a szellemi folyamatoknak a vizsgálata helyeződik előtérbe, amelyek az újabb és újabb vitális és szociális egységek – „kultúrahordozók" – fellépése következtében végbemennek. Ebben a vonatkozásban a kultúrában megvalósuló nemzedékváltások szemléletváltások, értékrendváltások, életformaváltások, nyelvi és értelemváltások formáját öltik. Ugyanakkor a nemzedékváltások magukba építik a kultúra önreflexív dimenzió-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ját is, mivel általuk észlelhetővé válnak az egyes nemzedékek kultúraszemléletében megnyilvánuló különbözőségek, valamint a kultúrához való viszony változásai.

5.3.1. Pedagógiai szerepváltás

A kulturális nemzedékek kettős vonatkozásban állnak az idővel: lehatárolhatók mind a fizikai illetve társadalmi idő külsődleges vonatkoztatási rendszerében, mind pedig az emberi létezés belsődleges időstruktúrájában.

A hagyományos szociológiai és antropológiai megközelítések a kulturális nemzedéket a családi nemzedék kulturális megfelelőjeként határozzák meg. A kulturális értékek megőrzésében, alkotásában és továbbításában szerepet játszó társadalmi csoportok egymáshoz való viszonyát az életkori szakaszok mentén vertikálisan egymást követő családi nemzedékek modellje szerint gondolják el. E szemléletmód hívei a kultúra reprodukcióját az élet biológiai reprodukciójára alapozzák, s ennek megfelelően határozzák meg azokat a sajátos szerepeket is, amelyeket az egymást követő nemzedékek betöltenek. Az elődök és utódok, a tanítók és tanítványok szerepköréről van szó (vö. IAKOCZI 112).

A kulturális nemzedékek esetében a genealógiai viszony helyébe a *pedagógiai viszony* kerül, amely lényegében ott munkál már a családi nemzedékek társadalmi viszonyaiban is. A különbség annyi, hogy a kultúra vonatkozásában olyan különböző életkorú egyének kerülnek egyfajta szellemi „rokonságba" egymással, akik különben nincsenek tényleges biológiai rokonságban. De a viszony alapját a valamikori, sőt bizonyos konkrét esetekben most is ténylegesen fennálló biológiai rokonság alkotja.[20]

Ebben a kontextusban a lineáris időben zajló kulturális nemzedékváltás a családi nemzedékek esetében végbemenő genealógiai nemzedékváltás kulturális megfelelőjeként gondolható el. Úgy ahogy a családokon belül az apák nemzedékét felváltja a fiúk nemzedéke, a kultúrán belül a tanítók nemzedékét felváltja a ta-

[20] Elég ha olyan értelmiségi családok példáira gondolunk, amelyekben az értelmiségi hivatás több nemzedéken át apáról fiúra száll. Itt a szülő–gyermek biológiai és a tanító–tanítvány szellemi rokonsági kapcsolat ténylegesen egymásra épül.

nítványok nemzedéke, s ezáltal biztosítódik a kulturális értékek átörökítésének és újratermelésének történelmi folytonossága. Ebben az egyirányú képletben mindenik nemzedék az előre adott sorrendben halad végig a kétféle szerepkörön: először a tanítvány, majd a tanító szerepét tölti be. Az egyén a „nemzedékváltást" szerepváltásként éli meg azon a ponton, amikor tanítványból tanítóvá válik, és átveszi tanítójának a helyét (vö. IAKOCZI 113). A szerepcsere többnyire életkori váltással társul, mert akkor következik be, amikor az egyén egy új életszakaszba lép.

A tanítói és tanítványi szerepkör más-más életszakasznak feleltetődik meg, s ez alapvetően megszabja a nemzedékek közötti pedagógiai viszony természetét. Ez a viszony minél erőteljesebben támaszkodik az életkori különbségekre, s minél jobban beépíti magába ezt a biológiai meghatározottságot, annál inkább az alá-fölérendelődési paternalisztikus viszony formáját ölti magára, amely a tanítótól a tanítvány, a múlttól a jelen, illetve a jelentől a jövő felé tartó egyirányú, lineáris kommunikáció menetét hivatott biztosítani.

Ebben a megközelítésben válik érthetővé, hogy a modernitás időszakában miért következik be a pedagógiai reformok sorozatos csődje. A nemzedéki kontextusban mutatkozik meg ugyanis a tanító–tanítvány kapcsolatra épülő pedagógiai viszony igazi természete, amely lényege szerint egy vertikálisan építkező, a lineáris és progresszíven haladó egysíkú történelmi idő modelljének megfelelő kommunikációs kapcsolat. Ez egy olyan tekintélyelvű rendszerbe ágyazódik, amelyben a tanítónak a tanítvány felett egyoldalúan gyakorolt, tudásra alapozott szellemi dominanciája a múltnak a jelen, s a jelennek a jövő feletti szellemi dominanciáját testesíti meg. Minden olyan reformtörekvés, amely valamiféle kommunikatív együttműködés és demokratikus szellemiség jegyében kívánja megreformálni ezt a maga nemében hatékonyan működő, és az őt létrehívó ember- és kultúraszemléletnek teljes mértékben megfelelő modellt, természetszerűleg kudarcra van ítélve. Ezt a pedagógiai modellt nem lehet megreformálni, csak meghaladni lehet, egy olyan történelmi és társadalmi kontextusban, amelyben az őt kitermelő és fenntartó ember- és kultúraszemlélet is meghaladhatóvá válik.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A kulturális nemzedékek pedagógiai viszonyában egy bizonyos típusú kultúrának – a modernitás európai kultúrájának – az önszemlélete is tudatosul és kifejezésre jut. Ez a modell egy olyan kultúrfilozófiai és értelmiségi kultúraszemlélet hordozója, amely a kultúrában látja az emberi létezés letéteményesét. A pedagógiai viszony perspektívájából beláthatóvá válik ennek a kultúraszemléletnek az emberi létezés vonatkozásában megnyilvánuló paradox jellege. Ez abban áll, hogy egyrészt a kultúrát az emberi létezés lényegének tekinti, másrészt viszont a kultúrának az emberi létezésben betöltött szerepét nem egy olyan időkoncepció vonatkoztatási rendszerében gondolja el, amely az emberi létezés immanens időiségéből indul ki, hanem a külsődleges, fizikai fogantatású időiségre alapozza. Ennek következtében a kulturális nemzedék elemzett fogalmában a hagyományos kultúr- és értékfilozófiai kultúraszemlélet egy olyan szociológiai fogantatású nemzedékfogalommal társul, amelyet szándékai ellenére akaratlanul magában hord.

Ez a tény kellő megvilágításba helyezi a kulturális nemzedékek közötti viszony valódi természetét. Nem véletlenül szokás az európai kultúrában a nemzedékek közötti „harcról" beszélni. A tanító–tanítvány fentebb elemzett egyoldalú pedagógiai viszonya ugyanis ténylegesen magában hordozza a nemzedéki konfliktusok forrását, mivel az természete szerint konfliktustermelő viszony. Ennek a viszonynak azonban két arca van. Mannheim felhívja a figyelmet arra, hogy a tanító–tanítvány viszonyban nem általában a tudat egyik reprezentánsa szól a másikhoz, hanem „az életorientáció egyik lehetséges centruma az utána következőhöz". Ugyanis a tanító és a tanítvány másképpen élnek ugyanabban az időben. A fiatalság közelebb van a jelenlegi problematikához – ezt jelenti a „jelenidejűsége" – és egy új orientáció képviselőjeként harcban kötelezi el magát mindannak a meghaladásához, ami a jelen számára korszerűtlenné vált. Az idősebb nemzedék viszont ragaszkodik ahhoz, ami annak idején az ő számára jelentette az új orientációt. A kettő közötti feszültség mégis feloldhatóvá válik, mivel „nemcsak a tanító neveli a tanítványt, hanem a tanítvány is a tanítót" (vö. MANNHEIM 1969, 64–65).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A nemzedékek ugyanis állandó kölcsönhatásban állnak egymással, s e viszony alakulása összefügg a társadalom dinamikájával. Statikus viszonyok között a fiatalokban nagyobb a késztetés arra, hogy az öregekhez idomuljanak, és külsőleg is idősebbnek látsszanak, ugyanakkor érzelmi síkon megszületik az öregek iránti kegyelet érzése. A társadalom fokozódó dinamikájának körülményei között viszont a fiatalok problematikája visszasugárzik az idősebbekére, s mihelyt ez tudatossá válik, arra készteti az idősebb nemzedéket, hogy nyílt legyen a fiatalokkal. Mannheim itt különbséget tesz a két pólus – az egészen fiatal és az idős nemzedék – valamint a „közbülső nemzedékek" között. Az utóbbiak azok, amelyek egymást közvetlenül befolyásolják, ugyanakkor egymás vonatkozásában ezek mutatkoznak merevebbeknek, mivel az eredeti életbeállítottságukat még nem képesek feladni. Az idősebbek viszont az élettapasztalattal szerzett rugalmasság birtokában átállásképesebbeknek mutatkoznak mint a középnemzedékek (vö. MANNHEIM 66). Ezért a tanító–tanítvány problematikát a kultúrában mindig differenciáltan és az adott helyzet konkrét összefüggéseiben kell elemezni.

5.3.2. Nemzedéki paradigmaváltás

Az egyes nemzedékek új szemléletmódok hordozóiként jelennek meg a kultúrában. Ember- és világszemléletük, önszemléletük és kultúraszemléletük észlelhető módon különbözik egymástól. Minden nemzedék – Mannheim szavaival – egy „új módon való megközelítés" hordozója, ami azt jelenti, hogy új szempontokat vezet be a világ értelmezésébe, új szellemi és cselekvési horizontokat nyit meg, újfajta distanciát teremt a tárggyal szemben, új kiindulópontokat érvényesít a meglévő elsajátításához. Ebben a vonatkozásban a nemzedékváltás *szemléletváltást* jelent, a megközelítések, nézőpontok, horizontok, distanciák és kiindulások felcserélődését. Azoknál a nemzedékeknél, amelyek erőteljes hatást gyakorolnak a kultúra menetére, mindezek az elemek egységes rendszerré, *paradigmává* szerveződnek, meghatározó és általános modellként érvényesülnek, mindaddig, amíg az illető nemzedék vezérszerepet játszik a kultúra alakításában. Sőt, ez fordítva is érvényes, az illető nemzedék mindaddig domináns szerepet játszik,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

amíg szemléletmódja paradigmaként érvényesül az adott kultúrában.

Egy adott korszak kultúrájában a részlegesen egyidejűleg létező nemzedékek eltérő szemléleti és képzési paradigmák képviselőiként szembesülnek egymással. Közülük az adott időszak kultúrájában a domináns paradigma hordozója játszik meghatározó szerepet. A domináns paradigma jelöli ki az adott kultúra fő erővonalait, a hagyományhoz és az újításhoz való viszonyulás fő szempontjait. Ebben bontakozik ki az adott kultúrára jellemző uralkodó élet- és világszemlélet, valamint a képzésnek az a hatékony formája, amely révén beépülhet az emberi viselkedés- és cselekvési módokba. Ugyancsak ebben a paradigmában határozódik meg a meglévő tapasztalatok kulturális jelentése, és itt jelölődik ki az új tapasztalatok helye a meglévő kulturális készletben. A nemzedékváltás a kultúrában elsősorban a domináns paradigma felcserélődését jelenti egy másik domináns paradigmával. Ez első lépésként szemléletváltást jelent, majd szorosan ehhez kapcsolódva a képzés egy új módjának a bevezetését és meghonosodását.

A váltási folyamat több tényezőtől függ. Mindenekelőtt attól, hogy mennyire erős a domináns paradigma hatása a fellépő új korosztályokra. Hogyha túlzottan erős ez a hatás, akkor elnyomja az egyének új csoportosulásainak az új paradigma kialakítására irányuló törekvéseit, s ezek a „nemzedékek" szinte észrevétlenül múlnak el a kultúrában. Ha túl gyenge a paradigmatikus hatás, akkor meg éppen hogy nem alakítja ki kellőképpen az új korosztályokban a paradigmateremtés igényét és készségeit. A jól működő domináns paradigma ilyen értelemben mindig követendő példát és szinte öntudatlanul is ható kulturális mintát jelent az új csoportosulások számára.

A domináns paradigma akkor teremti meg az újításnak, önmaga meghaladásának a legalkalmasabb feltételeit amikor éppen optimálisan működik, vagyis amikor már kellőképen kiérlelődött és önállósult szemléletmóddá vált az előtte járó domináns paradigmához képest, és amikor még vélt vagy valós fenyegetettségérzésből adódó önvédelmi reflexből nem nyomja el túlzottan az újító törekvéseket. Ebben az optimális állapotban válik a legteljesebbé a domináns paradigmán belüli szemléleti és cselekvési sza-

badság is, amivel szükségképpen együtt jár a belső reflexió és kritikai szemlélet felerősödése. A belső újító reformtörekvések alkalomadtán az újonnan fellépő korosztályok kívülről megfogalmazódó kritikájával találkozhatnak, s a kettő együttesen a domináns paradigma bomlasztása irányában hathat. A két törekvés azonban céljaiban alapvetően különbözik, s így természetszerűen nem találhatnak egymásra teljesen. A belső kritika soha nem lép tovább a reformtörekvéseknél, mert képviselői a kulturális létük jogosultságát és értelmét az adott paradigmán belül élik meg. A paradigma belső kritikai felbomlasztása számukra a teljes értelemvesztéssel és kulturális önmegsemmisítéssel lenne egyenértékű. Ilyen jelenségek inkább olyankor következhetnek be, amikor egy domináns kulturális paradigma nem nemzedékváltási, hanem külső – pl. rendszerváltási – okoknál fogva mesterségesen bomlasztódik fel. A nemzedékváltás keretében a domináns paradigma mint paradigma sohasem szűnik meg végérvényesen, csak dominanciáját veszti el, s bizonyos mértékben háttérbe szorul. De mindaddig él és hat, amíg vannak hívei, akik számára továbbra is fenntartja kulturális megnyilvánulásaik valós vagy illuzórikus érvényességét.

A váltási folyamatnak egy további tényezőjét a domináns paradigmával való szembefordulásnak az újonnan fellépő korosztályokban kialakuló belső késztetettsége alkotja. A domináns paradigma tapasztalat-szelektáló és -rendező működése következtében az új embercsoportokban a kiiktatott másfajta 'tapasztalatszerzési lehetőségeknek és tapasztalatoknak egyre jelentősebb *hiánya* halmozódik fel, ami fokozatosan kiérleli a változtatás szükségességének gondolatát, a domináns paradigmától való elfordulás és az újfajta tapasztalatszerzési lehetőségek keresésének a motivációját. Ez akkor működik igazán hatékonyan, ha az új korosztályoknak sikerül a paradigmán kívül olyan releváns élettapasztalatokra szert tenniük, amelyek az addigi szemléleti kereteket szétfeszítik, vagy látványosan megcáfolják. Ezért az olyan társadalmi-történelmi helyzetekben (vagy ezeket közvetlenül követően), amelyek a tapasztalatszerzés váratlan módozatait kínálják fel – pl. társadalmi forradalmak, vagy háborúk – a kulturális nemzedékváltás is sokkal erőteljesebben, robbanásszerűbben következhet be, mint azok-

ban a helyzetekben, amelyek az előző nemzedékek életformájához képest nem nyújtanak semmi újat.

E külső környezeti feltételeken túlmenően természetesen a belső szubjektív motiváció, a változtatás igénye is kellőképpen erős kell legyen az új korosztályokban ahhoz, hogy ténylegesen szembe is forduljanak a domináns paradigmával. Ez nagymértékben függ a tudatosság fokától, attól, hogy sikerül-e világos programként is megfogalmazni a törekvéseket, s fellépnek-e olyan kiváló képességű, kreatív beállítódású nemzedéki vezérek, akik személyes jellemzőikkel is képesek mind a nemzedéktársaikra, mind pedig a domináns paradigma híveire kellőképpen hatni.

Végül a váltásnak egy harmadik és döntő tényezője abban áll, hogy az új korosztályok ténylegesen rendelkeznek-e egy új paradigma kidolgozásának és életbe léptetésének a képességével. Más szóval, a domináns paradigma destruktív kritikáján túlmenően képesek-e valós kulturális alkotásra, olyan új kulturális tartalmak létrehozására, amelyek egy ténylegesen új szemlélet hordozói, valamint olyan új képzési és alkotási szabályoknak az érvényesítésére, amelyek hosszabb ideig mérvadók lehetnek a kulturális tevékenységek számára.

E tényezők számbavétele alapján azt lehet mondani, hogy a nemzedékváltások körvonalazódó lehetőségei, és a ténylegesen bekövetkező nemzedékváltások között számottevő különbség van. A legtöbb korosztály körülményeitől és képességeitől vezérelve fellép bizonyos kritikai igényekkel és újító törekvésekkel, de nem mindeniknek sikerül mozgósítania azokat a lényegi alkotóerőket, amelyek a kultúra egy új állapotának a megteremtését eredményeznék. Fellépésük erőteljesebb vagy halványabb nyomokat hagy a kultúra arculatán, de úgy múlnak el, hogy a domináns paradigma továbbra is érvényben marad. Ez a magyarázata annak, hogy a kulturális nemzedékváltások nem követik sem a biológiai és szociális nemzedékek váltakozásának külső időritmusát, sem az emberi létezés időiségének belső ritmusát. Inkább egy sajátosan működő kulturális időritmus megjelenítőiként következnek be.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

5.3.3. Kulturális érték- és normaváltás

A kultúrában megvalósuló nemzedékváltás során a szemléletváltás rendszerint *értékrendváltással* is társul. Minden nemzedéki paradigma az értékeknek egy új érvényes rendjét honosítja meg a kultúrában. Az új nemzedék a saját értékrendje kialakításakor már készen kapja az értékeknek is egy kialakult rendjét, valamint az értékelési és értékalkotási tapasztalatoknak egy kikristályosodott rendszerét. Mindez megszabja az új értékalkotás körülményeit, behatárolja a lehetőségeit. A létrejövő új értékrend az újonnan alkotott értékeken túlmenően a meglévő értékeket is magába építi, átrendezve az értékelés és a hierarchizálás szempontjait. A meglévő értékek nem változtatják meg a természetüket, de megváltozik az új nemzedék számára való jelentésük és értelmük, mivel az új nemzedék új értelemösszefüggésbe helyezi őket (vö. SURDU 97).

Az értékrendváltás tehát magában foglalja az értékeknek egy többnyire részleges cseréjét, valamint az értékelési tapasztalatok és nézőpontok megváltozását, ami a szemléletváltással, vagy tágabban a paradigmaváltással is szervesen összefügg. Ennek függvényében megváltozik az értékek elrendeződése, hierarchiája is.

Ezen túlmenően a nemzedékváltások folyamán az egyes nemzedékek az értékekkel szembeni eltérő kulturális magatartások hordozóiként is szembesülnek egymással. Ilyenkor a két alapmagatartás, az értékapriorizmus, illetve az értékempirizmus ellentétes nemzedéki beállítódásokként jelentkeznek. Az idősebb nemzedék már egy jól kialakult és megszilárdult értékrend birtokában hajlamos az értékapriorizmus nézőpontjával azonosulni, s álláspontját ennek terminológiájában megfogalmazni. Ennek jegyében hitet tesz az értékeknek egy megrendíthetetlen, időtlen és univerzális világa, egy eleve adott érvényes rendje mellett. Ezzel szemben a fiatal nemzedék egy még kialakulóban levő, képlékeny új értékrend képviselőjeként az értékek változandósága mellett foglal állást, amely az értékelési tapasztalatok változandóságával és a kultúrák sokaságával függ össze.

Ezek a beállítódások mélyen benne gyökereznek a kultúra különböző szerveződési formáiban és számos belső konfliktus forrásául szolgálnak. A nemzedékváltások kritikus időszakaiban a konzervativizmus, illetve az újító szellem jegyeit magukra öltő nem-

zedéki magatartások formájában csapódnak ki, de a kultúra mélyebb rétegeiben ennél jóval szövevényesebben kapcsolódnak összsze.

A kortárs kultúrfilozófiai és szociológiai megközelítések manapság már számot vetnek azzal a ténnyel, hogy egy meghatározott történelmi korszak vagy emberi közösség kultúrájára az értékek heterogenitása és pluralitása jellemző, ami együtt jár az értékrendek közötti konfliktusokkal, s a különböző értékrendek közötti egyéni választások nehézségeivel. Az egyes társadalmak és kultúrák azonban zártságuk vagy nyitottságuk foka tekintetében különbözhetnek egymástól. A tradicionális társadalmak általában *zárt* értékrenddel rendelkeznek, amelyben az érték mindenki számára egyértelműen belátható evidenciaként és nem problémaként jelenik meg. Ebben az összefüggésben az értékapriorizmus olyan álláspontként is felfogható, „amely – a tapasztalható valóság ellenében – kitart a zárt értékrend eszményének érvényessége mellett". A lehetetlent kísérli meg, amikor egységbe akarja foglalni „az eszményt és a valóságot, a régi és az új értékszemléletet, a hajdan volt és a ténylegesen megélt értéktapasztalatot" (vö. VERES 243).

A modern társadalmakra jellemző *nyitottság* és *értékpluralitás* körülményei között elkerülhetetlenné válik az egymással versengő értékfelfogások együttélése, s ezáltal az *értékprobléma* megjelenése. A társadalom egyénei és egyes embercsoportjai gyakran a különböző értékrendek közötti választás kényszerhelyzetébe kerülnek, ami mind a köztudatban, mind pedig a tudományos megismerés számára felveti az értékek érvényességére és érvényesítésére vonatkozó elméleti kérdéseket (vö. VÁRINÉ 43). A társadalom nyitottsága éppen azon mérhető le, hogy mennyire képes intézményesen kezelni-feloldani a különböző értékrendszerek közötti konfliktusokat. Hasonlóképpen, a társadalom nyitottsága abban is megmutatkozik, hogy mennyire képes integrálni a jelentkező új értékeket, a fiatalabb nemzedékek által szorgalmazott újfajta értékrendeket.

A történelmi átalakulás általában *értékváltást* is maga után von, az értékrend fokozatos és részleges vagy teljes átalakulását. A nemzedékváltások is voltaképpen ebbe a folyamatba illeszkednek bele. Az átalakulás nemcsak egyik értékrendről a másikra való

[Erdélyi Magyar Adatbank]

áttérésként valósul meg, hanem az egyes értékrendeken belül is folyamatosan történik, azáltal, hogy bizonyos értékek folytonosan leépülnek és újakkal cserélődnek fel. Ezek a folyamatok a történelemben és az emberi közösségek életében többnyire nem mennek végbe zökkenők és zavarok nélkül. Az értékváltás sokszor *értékválság*gal jár együtt, amennyiben az alapértékek kétségessé válnak, vagy az új értékek követése ellenszegül a többség által elfogadott normáknak, s kikényszeríti az értékhierarchia gyökeres átrendeződését. Az értékválság olyankor is felüti a fejét, amikor a leépülő értékek helyébe nem lépnek újak, s ily módon *értékhiány,* értékvesztés keletkezik. Ilyen értékhiány állhat elő olyankor is, amikor egy új nemzedék kritikai tevékenysége a meglévő értékrendek lebontásában merül ki, de nem képes a helyükbe az értékeknek egy új és szilárd rendjét létrehozni.

Ugyancsak gyakori jelenség – főleg a nyitott társadalmak és kultúrák esetében – az értékrendszerek keveredése. Egyes egyének vagy embercsoportok élettevékenységei egyszerre több kultúrához, vagy kultúrszférához kapcsolódhatnak, s az élet különböző síkjain más-más értékrendek érvényesülhetnek. Így gyakran megtörténhet, hogy egyes egyéni- vagy csoportmagatartásokban „két vagy több értékrendszer ötvözete érvényesül", s az is, hogy „az egyén az élet egyes területein az egyik, más területein a másik értékrendszert használja" (vö. KAPITÁNY 215). Ilyen értelemben az egyes nemzedékekhez tartozó egyének számára a nemzedéki értékrendek csak életük nemzedéki dimenziójához kapcsolódnak, de ezen kívül életmegnyilvánulásaik más dimenzióiban más értékrendekkel is kapcsolatban állnak, amelyek felerősíthetik, vagy tompíthatják a nemzedéki értékek szerepét az életükben.

Ez a szociológiai megközelítési mód az értékapriorizmus és értékempirizmus korábbi ellentétét egy *„mérsékelt értékempirizmusban"* oldja fel, amely számot vet az értékjelenség *„paradox* jellegével*"*. Ez egyrészt abban nyilvánul meg, hogy a számunkra érvényes értékeket egyik vonatkozásukban túlságosan törékenyeknek tapasztaljuk meg, és úgy tűnik, hogy egyedül rajtunk múlik, hogy holnap is érvényesek lesznek-e, egy másik vonatkozásukban viszont túlságosan stabilaknak látszanak, olyanoknak, amelyek túlélhetnek történelmi helyzeteket, kultúrákat, s az ítéle-

teinkben, értékeléseinkben akarva-akaratlanul a foglyaik vagyunk. Másrészt a paradox jelleg abban is megnyilvánul, hogy „az értékjelenség értelmezése maga is értékjelenség” (vö. VERES 243), ami azt jelenti, hogy egy kultúra értéktartalmához való értelmező viszonyulás szükségképpen a kultúrán belül marad, az illető kultúra önértelmezésének kifejezőjévé válik.

Az értékek világával szembeni kétféle – az értékapriorizmusban, illetve az értékempirizmusban gyökerező – beállítódás a kulturális mezőnek az egymást váltó nemzedékek általi eltérő berendezésében is megnyilvánul. Az idősebb nemzedék a maga szilárd értékrendje alapján valóságos „kulturális kozmológiát” alakít ki, a kultúra elemeinek egy értékcentrum köré szerveződő szigorú, zárt és világosan áttekinthető rendjét, amelyben az újonnan fellépő fiatal nemzedékek új értékrendjei a periférián jöhetnek létre, illetve kaphatnak helyet. Ezzel szemben a fiatal nemzedékek egy olyan „demokratikus” kultúraszemlélet kialakítására törekednek, amely az értékpluralizmus elvén alapul, s amely egy egymás mellé rendelődő, különböző értéktartományokra szabdalt kulturális mezőt igyekszik kialakítani.

A nemzedékváltás legmélyebb konfliktusrétege a kultúrában a szemléletváltások és értékrendváltások közötti disszonanciából adódik. A szemléletmódok általában mozgékonyabban, dinamikusabban alakulnak át mint az értékrendek. Főleg a felgyorsuló időritmus körülményei közepette egy nemzedék kulturális szerepvállalásai folyamán a hozzá tartozó egyének sokaságának szemléletmódja számottevően változhat, vagyis szemléleti erőfeszítéseket tehet arra, hogy lépést tartson a változó körülményekkel. Ezzel szemben egy már jól kialakult értékrend egy nemzedék élete folyamán lényegileg nem változik meg, és szilárdan beépül a jellegzetes magatartásformákba, cselekvési módokba. Ennélfogva a szemléletmód és értékrend fokozatos eltávolodása egymástól egy nemzedék életében számos belső konfliktus forrásává válhat. Ugyanakkor a nemzedékek közötti konfliktusok sokasága is ezen a felületen bontakozik ki. Szemléletmód és értékrend legerőteljesebb konfliktusa akkor áll elő, amikor a feltörekvő fiatal nemzedék új szemlélete az idős nemzedék szilárd és változásra képtelen értékrendjével szembesül. Az egyik oldalon az új szemléletmódhoz

[Erdélyi Magyar Adatbank]

nem társul még egy jól kialakult értékrend, a másik oldalon viszont a változásra képtelen értékrend a szemléletmód korszerűsítését is akadályozza. Ilyenkor a nemzedékeken belüli konfliktusok kivetítődnek a nemzedékek közötti viszonyokba és elmélyítik az amúgy is kibontakozó nemzedéki konfliktusokat.

A kultúra *antropológiai* megközelítésében a nemzedékváltás problémaköre a mintaváltás, normaváltás, életmódváltás terminusaiban merül fel, és összefüggésben áll a társadalmi integrációs és dezintegrációs folyamatokkal. A lehetséges emberi viselkedések óriási skáláját teljes egészében egyetlen konkrét kultúra sem tudja átfogni. Az egyes kultúrákra jellemző viselkedési formák a történelmi szelekció folyamatában alakulnak ki. Bármely viselkedési aktusnak a társadalmi elfogadtatás tűfokán kell átjutnia ahhoz, hogy integrálódjék egy kultúrába.

A maga mintáival és normáival mindenik nemzedéki kultúra megteremti az emberi-társadalmi interakciónak egy sajátos keretét. A konkrét társadalmi helyzetekben a kulturális értelemben meghatározott szerepek az egyének számára meghatározott viselkedésmódokat írnak elő, és lehetővé teszik a partner reakcióinak bizonyos fokú előrelátását. Úgyszintén, a kulturális értelemben meghatározott pozíciók tájékozódást nyújtanak az egyénnek arról a helyről, amelyet maga és mások elfoglalnak. Az elismert értékek és normák közös voltának tudata biztonság- és stabilitásérzetet kölcsönöz.

A nemzedékváltás meghatározott kulturális modellek átadását és átvételét jelenti, ami társadalmilag elismert céloknak és normáknak van alárendelve. Ezek hatására a társadalmak történelmi tapasztalatában folytonosan kiküszöbölődnek bizonyos viselkedéstípusok, s egyszersmind új minták szilárdulnak meg. Így a kulturális integráció folyamataival dezintegrációs folyamatok és tendenciák is együttjárnak, amelyek időszakosan megbonthatják vagy felboríthatják a társadalmi viszonyok rendezett struktúráját. A dezintegrációs folyamatok általában a kulturális normák és minták zűrzavarában fejeződnek ki. Ilyenkor a meglévő modellek hitelüket vesztik, a normák bizonytalanokká válnak, a minták elmosódnak, a cselekvések értelme megkérdőjeleződik, a biztonságérzet meginog, s a társadalmi csoportokon belül, vagy között

konfliktusok támadnak. A nemzedékváltások részben ilyen dezintegrációs folyamatokként mennek végbe, részben pedig egy újfajta társadalmi integráció feltételeit alakítják ki. Az ilyenfajta dezintegráció megnyithatja az utat az új kulturális minták és modellek kialakulása előtt. Ugyanis a kultúra létformája – Kloskowska szavaival – nem a mozdulatlanság, hanem a változó ütemű, általában gyorsuló fejlődési folyamat. Ennek következtében a kultúra integrációja is az egyes minták és normák dinamikus átalakulási folyamatának és állandóan megújuló kölcsönös alkalmazkodásának az eredménye (vö. KLOSKOWSKA 100).

5.3.4. Nyelv- és értelemváltás

A kulturális nemzedékváltás *szemiotikai-hermeneutikai* megközelítésben a nyelv és a szöveg közegében végbemenő folyamat. Minden nemzedéki kultúra nyelvileg megformált világ, vagyis egy kollektív – nemzedékileg releváns – élettapasztalat nyelvi kifejeződése. A nyelv nemzedékhez kötöttsége több síkon közelíthető meg: úgy mint a sajátos nemzedéki jelentéseket hordozó és kifejező szemantikai rendszer, úgy mint a beszélés sajátos nemzedéki módját hordozó nyelvhasználat, valamint úgy mint egy sajátos nemzedéki létformát megjelenítő szövegek működése.

Minden nemzedéki kultúra egy sajátos új nyelv, egy új szemantikai tartalom megjelenése. A nemzedékváltás a tapasztalat tartalmában és szerkezetében bekövetkező változásként valósul meg, amelynek egész drámája a nyelvben játszódik le. Ez a felszínen a nyelv és a tapasztalat észlelhető eltávolodásában mutatkozik meg, konkrétan abban, hogy az idős nemzedék számára releváns jelentéstartalmakat hordozó nyelv és az ehhez kapcsolódó megszokott nyelvhasználat alkalmatlannak mutatkozik a fiatal nemzedék által szerzett új tapasztalatok kifejezésére. Ezek a nyelv alatti, nyelvileg még artikulálatlan tapasztalatok keresni kezdik az adekvát nyelvi formákat a megszólaláshoz.

A nyelvi nemzedékváltás a nyelvben végbemenő elkülönülés-elkülönböződés folyamataként érhető tetten, két vonatkozásban is: az új nemzedék egyrészt új szemantikai és nyelvhasználati szabályokat alkot, másrészt e szabályok segítségével a nyelvi jelentések meglévő tárházából, valamint a saját tapasztalati tartalmainak

[Erdélyi Magyar Adatbank]

nyelvi kodifikációja révén a jelentéseknek egy új rendszerét hozza létre, amelyhez egy újfajta nyelvhasználati gyakorlatot is társít.

Az új nyelvi formák és tartalmak megjelenése az idősebb és fiatalabb nemzedék között idegenségérzetet és érthetetlenségi konfliktust támaszthat, ami elsősorban a közös kód, a közösen kiépített és működtetett szemantikai és pragmatikai szabályrendszer hiányából adódik. Ilyenkor a fiatalság azzal vádolja az idősebbeket, hogy kisajátították a nyelvet, hogy kulturális intézményeikben kizárólag saját jelentéstartalmaik és nyelvhasználati szokásaik forgalmazására monopolizálják azt. Ezt a gyakorlatot a fiatalság erőteljes kritika tárgyává teszi. Az idősebbek viszont azt tapasztalják, hogy a fiatalság egy számukra érthetetlen „metanyelven" szólal meg, és elmarasztalóan állapítják meg, hogy többet beszél magáról a nyelvről, mint a nyelven megszólaló dologról. Ez voltaképpen így is van rendjén, mivel a fiatalság számára az új tapasztalati tartalmakhoz nem illeszkedő nyelv válik problematikussá, s ennek következtében merészen kiragadja az idősebbek instrumentális használatának problémátlanságából a nyelvet és programszerűen a reflexió tárgyává teszi. Az új nyelv először a *nyelvről* szóló nyelvként szólal meg, hogy aztán a nyelvben megszólaló valósághoz is eljusson.

Hasonló folyamatok mennek végbe a szövegek világában is. Az egyes nemzedéki kultúrák egymás mellé tevődő és egymásba épülő szövegek rendszereként szerveződnek meg. Az egyes nemzedékek a szövegek tekintetében azáltal különböznek egymástól, hogy mindenik nemzedék kidolgozza a szövegalkotás új kánonját, valamint azokat az alapszövegeket, amelyek a további szövegalkotás paradigmájaként szolgálnak. Minden nemzedéki kultúra a hagyományos szövegek aktualizálása terén, a más kultúrákból származó szövegek befogadása terén, illetve a saját szövegalkotási gyakorlatában érvényesíti a kialakított szövegalkotási szabályokat. Lotman történelmi különbségtétele a „szövegek kultúrája" és a „szabályok kultúrája" között a nemzedékváltás menetében is érvényesül. Az idősebb nemzedék kultúrája – mivel már hosszas szövegalkotási múltra tekint vissza, s e tevékenység szabályai mélyen beépültek a szövegek sokaságába, és már régen megszülettek azok a példaszövegek, amelyek e szabályok paradigmatikus

[Erdélyi Magyar Adatbank]

érvényesítését szolgálják – a „szövegek kultúrájaként" viselkedik. Az új nemzedék fellépését nem csupán új tartalmú szövegek megjelenése jelzi, hanem a meglévő szövegalkotási szabályok megváltoztatásának igénye is. Az új nemzedék a szövegek kultúrájával szemben a „szabályok kultúráját'[7] teremti meg, s a hierarchikusan egymásraépülő szövegek zárt rendje helyébe egy sokszínű, változatos szabályok szerint építkező szövegvilágot helyez.

A szöveg problémája a szemiotikai megközelítésből átvezet a *hermeneutikai* megközelítésbe. Hermeneutikai tekintetben az egyes nemzedékek olyan értelem-közösségekként határozhatók meg, amelyek a maguk sajátos módján bontakoztatják ki a világ és a hagyomány értelmét. Ebben a kontextusban egy nemzedék nem statikus entitásként határolható körül, hanem olyan történésként – a létmegértés és a hagyomány megértésének történéseként – amely vonatkozásában maga a megértendő lét és a hagyomány a megértés folyamatában történik. Ennélfogva mindenik nemzedék valóságállapota egy hatástörténeti folyamat, amelyben megértő és megértett egymást kölcsönösen alakítva együttesen történik.

Az egyes nemzedékek a megértés-történési folyamat konkrét artikulációiként foghatók fel a kultúrában, s a hermeneutikai szituáció egy-egy sajátos formáját képviselik. Ugyanis minden megértés-történési folyamat egy kulturálisan jól behatárolható létállapotként valósul meg. Mindenik nemzedék egy rá jellemző nézőpontból és sajátos hermeneutikai horizontban értelmezi önmaga számára a létet, a saját kérdéseit teszi fel a világnak és önmagának, egy olyan dialogikus viszonyt alakít ki a világgal és önmagával, amelyben a világ és a hagyomány egy számára való értelem-összefüggésként tárul fel.

A nemzedékváltás olyan történésként fogható fel, amelynek során átalakul a hermeneutikai szituáció. A fellépő fiatal nemzedék új nézőpontot és horizontot, a kérdezés új formáját hozza magával, s az általa kibontakoztatott dialógusban átrendeződnek a létezés értelem-összefüggései, mivel újszerű módon vonja be a létet és a hagyományt a megértés-történésbe. A nemzedékváltások során a megértési folyamat síkjai a szembesülő nemzedéki beállítódások mentén polarizálódnak. Mindkét oldalon játékba jönnek az előítéletek, de más-más előjellel. Ilyenkor a szembesülő nemzedékek

[Erdélyi Magyar Adatbank]

egymás vonatkozásában az ítéleteket előítéletekként kezelik. Az időseknek a fiatalokról alkotott ítéleteit a fiatalok előítéleteknek minősítik, és fordítva – joggal –, mert mindkét nemzedék önnön léttörténését viszi bele a másik értelmezésébe. Ez az önmagukkal és a világgal szembeni értelmező beállítódásuk eltéréseiben is megnyilvánul. Addig míg a fiatalok önmaguktól a világ felé fordulnak, az önmagukkal szemben táplált előítéletek és elfogultságok felől a dologról alkotott ítéletek felé, az idősebbeknél ez éppen fordítva történik, a világtól egyre jobban önmaguk felé, a dologról alkotott ítéletektől az önmagukkal szemben táplált előítéletek és elfogultságok felé fordulnak. Ez a különbözőség táplálja a kölcsönös elfogultságot és előítéletességet egymás iránt, még akkor is, amikor a dologról magáról alkotott ítéleteik egészen közel kerülnek egymáshoz és a kölcsönös egyetértéshez tárgyilagos alapot biztosítanak. A dolog minél távolabb esik a nemzedéki létezés horizontjától, annál teljesebb lehet a vele kapcsolatos egyetértés; s minél inkább bevonódik a nemzedéki létezés horizontjába, annál számottevőbbekké válnak az értelmezési eltérések.[21]

Mindazonáltal a két nemzedék, a két hermeneutikai szituáció, a két történés egymással hatásösszefüggésben áll, és konkrét helyzetekben reális igényekként jelenik meg az egymás megértésére irányuló dialógusszükséglet. Ennek viszont többnyire határt szab az a tény, hogy ilyenkor a tényleges hatástörténésként kibontakozó dialógus helyett a megértés szélsőséges és egyoldalú változatai – a szubjektív belehelyezkedés, illetve az objektivitásra törekvő tárgygyá tevés – a különböző nemzedéki törekvésekben polárisan szembesülnek egymással. Az idősebb nemzedék akkor, amikor a fiatalok megértésére törekszik, hajlamos arra, hogy önmagát belevetítse a másikba, ezzel szemben az idősebbek megértésére törekvő fiatalok arra hajlanak, hogy az idősebbek létformáját, megvalósításait objektív és univerzális mércének vessék alá, s megnyilvánulásaikat inkább teoretikus magyarázatok összefüggéseiben értelmezzék. Ilyenkor a dialógus mindkét részről egyoldalú mono-

[21] Pl. egy idős és egy fiatal tudósgenerációhoz tartozó egyének maradéktalanul egyetérthetnek egy bizonyos ismeret tudományos elfogadhatóságában, de rögtön megjelennek a nemzedéki értelmezési különbségek, mihelyt ennek valamilyen kulturális vagy társadalmi felhasználásáról van szó.

lóg formáját ölti magára. Egyik fél sem engedi ténylegesen megszólalni a másikat, és mereven ellenáll a másik irányából feléje sugárzó hatásnak. Más szóval, nem sikerül tényleges partneri viszonyt kialakítaniuk egymással, ami számos feszültséget és konfliktust eredményez.

Ricoeur szövegelmélete ehhez még annyit enged hozzátenni, hogy a nemzedéki szembenállás nem annyira közvetlenül a nyelv szintjén, mint inkább a *szöveg* szintjén valósul meg, mind módszertani, mind pedig tartalmi értelemben. A szövegalkotás módszertani szempontjából nézve a nemzedéki újítás a rögzített elbeszélési séma, a bejáratott elbeszélési gyakorlat új elbeszélési sémával való felváltásaként jelenik meg. Ez tartalmi változást is maga után von. A fiatal nemzedék nemcsak új szabályok szerint, hanem újfajta megközelítésben és értelmezésben beszéli el szövegeiben az élet eseményeit. Az egyes nemzedékek történeteiben különböző távolságokba kerül egymástól az élet és a szöveg, különböző mértékben keverednek el egymással a valóság és a fikció elemei. Ezek a történetek a valóságnak, az emberi tapasztalatnak más-más zónáit hozzák szövegközelbe, azaz értelmi közelségbe. A világ és az élet eseményei mindenik nemzedék számára egy sajátos történetté formálódnak a szövegek szintjén. Mindenik nemzedék a maga történetét beszéli el a világról és az életről. Ennélfogva a nemzedékek egymáshoz való viszonya különböző történetek konfrontációja, illetve dialógusa formájában mutatkozik meg.

5.4. A továbbhaladás útjai

5.4.1.A kritika irányai

A nemzedékek közötti különbségek és szembenállások nemcsak a kultúrán belül jelentkeznek, hanem az egyes nemzedékeknek a kultúrához való viszonyában is. A kultúra kultúrfilozófiai, szociológiai és hermeneutikai megközelítései a nemzedékek szintjén eltérő szellemi beállítódások és kultúrakoncepciók formáját öltik magukra, amelyek a nemzedéki viszonyokban szembesülnek egymással. A szembenálló nemzedéki kultúraszemléletek egyúttal

[Erdélyi Magyar Adatbank]

különböző értelmiségi önszemléletek hordozói is, amelyek eltérő módon értelmezik az értelmiség szerepvállalását a kultúrában.

A kultúra terminus hagyományos szemantikai kettőssége a kultúrához való különböző nemzedéki viszonyulásokban él tovább. A fiatal, feltörekvő nemzedék számára a kultúra a művelés–nevelés–képzés formájában kibontakozó önmegvalósítási folyamat, amely a folytonos alakulás, változás állapotában van. Ezzel szemben az idősebb nemzedék számára a kultúra többnyire eredmény, az önmegvalósulás emberi létállapota, szilárd, megformált léttartalmak hordozója.

Az eltérő nemzedéki kultúraszemléletekben tovább élnek – egymással konfrontálódva – a hagyományos kultúraterminus *értékelő-normatív és tudományos-objektív* jelentésrétegei. Az idősebbek számára a kultúra az emberi létminőség – a humanitás – szubsztanciális hordozójaként és kifejezőjeként értelmeződik. A kultúra az, ami az embert emberré teszi, az emberi létezés nembeli, ontológiai meghatározottsága. Ennélfogva a kultúra az ember számára a legfőbb érték, és a hozzá való pozitív viszonyulás feltétlen normatív követelmény. Ezért az idősebbek általában nagy hangsúlyt fektetnek a fiatalok nevelésére, képzésére, a kulturális értékalkotási technikák elsajátíttatására, és mindenekfölött a kultúrára alapozó érték- és normarendszer átadására. Ezzel szemben a fiatalok számára a kultúra, pontosabban egyes elsajátítható elemei, különböző konkrét életcélok megvalósításának szolgálatába állíthatók és az érvényesülés eszközeiként működnek.

E kettősség a *képzés* kétfajta értelmezésében is megnyilvánul. Az idősek felfogása szerint a képzés öncélú, a kultúrában és a kultúra révén végbemenő önrealizálási folyamat, míg a fiatalok számára a kultúrának a különböző társadalmi célok érdekében való felhasználását lehetővé tevő folyamat. A kultúrán kívüli világhoz való viszony tekintetében az első esetben a képzés a környezettel szembeni kulturális fölényteremtés és dominancia eszköze, a második esetben viszont a környezetben való hatékony benneélés és problémamegoldás adaptációs eszköze.

Mindezek a problémák a *normativitás* és a *tényszerűség* ellentétében csapódnak le. Az idősebb nemzedékekre általában normatív kultúraszemlélet jellemző. Számukra a kultúra a természeti

[Erdélyi Magyar Adatbank]

létállapot meghaladásának formája, az emberi felemelkedés, haladás, tökéletesedés tényezője, s ezért a kultúra megszerzésére és művelésére törekedni „kell". Ebben a felfogásban egy olyan hierarchikus létkoncepció fejeződik ki, amely az emberi létezésben mindenképpen a természeti fölé helyezi, és magasabbrendűnek tekinti a kultúrát, amelynek elemei egy normatív egyetemesség elvei szerint szerveződnek értékrendbe. Az idősebb nemzedéknél tehát a kultúrának egy totalizáló és axiologizáló szemlélete működik. Ezzel a szemlélettel a fiatalok a kultúrának a valóságos élet tényeivel való összefüggését, egyáltalán a tényszerűségét és a differenciáltságát, az egymás mellé tevődő és egymásra ható kultúrák pluralitását állítják szembe. E kétféle kultúraszemlélet hordozójaként a nemzedéki konfrontációkban két alapvető emberi beállítódás szembesül egymással: a *humanista* és a *professzionalista* beállítódás. Ezek az önérték/eszközérték, értékracionalitás/célracionalitás kettősségén alapuló nézőpontbeli különbségeket is magukba építik.

A kultúrához való viszony nemzedéki különbözőségei egy alapvető szembenállásban összegeződnek: a fiatalok instrumentalista, professzionalista kultúraszemléletének szembeállítódásában az idősebbek mitizáló kultúraszemléletével, *kultúramítoszával*. Ez általában a fiatalok által kezdeményezett kultúrkritikai program formájában valósul meg, amely során kritikai reflexió tárgyává teszik a kultúramítosz alaptételeit és bontogatni kezdik az építményét. E program keretében a fiatalok felkarolják a szociológiai és antropológiai kultúrakoncepciókat, amelyek – belátásuk szerint – értékmentes, objektivista nézőpontból igyekeznek vizsgálat tárgyává tenni a kultúra különböző jelenségeit, a kultúramítosz jelenségét is beleértve. Ily módon az a helyzet alakul ki, hogy az idősebbek és a fiatalok két különböző nyelven kezdenek beszélni a kultúráról – az idősebbek a hagyományos kultúrfilozófia nyelvén, a fiatalabbak a kultúrszociológia és a kulturális antropológia nyelvén – s így kölcsönös kritikájuk a másik félnél nem talál kellő megértésre és befogadásra. Párbeszéd helyett kölcsönösen elbeszélnek egymás mellett. Verbális érintkezésük többnyire a kölcsönös vádaskodásban merül ki. Miközben az idősebbek instrumentalizmussal és egyoldalú professzionalizmussal vádolják a

[Erdélyi Magyar Adatbank]

fiatalokat, a fiatalok az idősebbek mitizáló kultúrakoncepciójában a szellemi dominanciára és a kulturális értékalkotások monopolizálására irányuló törekvéseket mutatják ki. E kifogások megfogalmazásába mindkét oldalon belejátszik a felvállalt terminológia sajátos szemantikai töltete is.

A *kultúra* és *civilizáció* 20. századi ellentéte – amely voltaképpen a kultúrán belüli ellentétként, a kultúra önmeghasonlásaként, a „szellemi" és az „anyagi" oldal szembeállítódásaként bontakozik ki – szintén kivetítődik a nemzedéki ellentétekbe. Az egyik oldalon – a szellemi kultúra fogalmában – az tematizálódik és konceptualizálódik, ami a kultúra lényege szerint, a felvilágosodáskori eszmények jegyében kellene hogy legyen: az embert nemesítő, ápoló-gondozó, az emberi alkotóerőket és teremtő képességeket kibontakoztató, s ezek érvényesítésével maradandó, időtálló értékeket létrehozó, a létezés autentikus emberi lényegét a legmagasabb fokon megvalósító, az emberi személyiség egészét átfogó és átható tevékenység. A másik oldalon – a civilizáció fogalmában – tematizálódik és konceptualizálódik mindaz amivé az egyéni és közösségi síkon zajló, célokat kitűző és megvalósító, szabályokat alkalmazó, társadalmi intézményeket és szervezeteket kiépítő emberi élet viszonyaiba és az idő történelmi múlásába szervesen integrálódó kultúra válik.

Ebben az esetben is voltaképpen az történik hogy a kultúrának a modern európai kultúrafogalomba sűrítődő kettős és belsőleg ellentmondásos önszemlélete külsődleges szemléleti és konceptuális ellentétekbe vetítődik ki. A kétféle szemléletmódban az eredeti kultúra terminus egy-egy alapvető jelentésrétege őrződik meg és állítódik szembe egymással. A szellemi kultúra fogalmában továbbél a modern kultúra terminus egyéni-pedagógiai, formálóképző, autentikus szellemi értékalkotó értelme. Az ellenkező oldalon viszont a civilizáció kifejezés jelentéstartalmába sűrítődnek fogalmilag mindazok a jelentéselemek, amelyek a szellemi képzés és értékalkotás eredményeinek a társadalmi közegben való felhasználásával, alkalmazásával, emberi szükségleteket kielégítő javakban és emberi célok megvalósítására alkalmas eszközökben való objektiválódásával kapcsolatosak.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A szembenálló kultúrakoncepciók kapcsán kibontakozó nemzedéki konfrontációk leginkább az idősebbek által kultivált jellegzetes *értelmiségi önszemlélet,* illetve ennek a fiatalok által megvalósított kritikája szembesüléseként mutatkoznak meg. Ez az értelmiségi önszemlélet az értelmiségi identitást a kultúrára alapozva definiálja, és ellenérzéseket táplál a kulturális értékeket fogyasztó és romboló civilizációval szemben. Ugyanakkor az értelmiségi identitást megalapozó kultúrát az emberi létezésnek az életen túlnyúló dimenziójaként értelmezi, olyan értékteremtésként, amellyel együttjár a mindennapokból való kiemelkedés, az egzisztenciális problémákon való fölülemelkedés. E szemlélet hívei a kulturális értékalkotásra leselkedő legnagyobb veszélyt az élet lehúzó erejében látják, abban hogy az élet a mindennapi létproblémák sokaságával és a civilizáció által teremtett kényelmi állapotok vonzásával elvonja az embert az értékalkotó erőfeszítésektől. Ennek az értelmiségi önszemléletnek a jegyében minél erőteljesebben érvényesül az élet visszahúzó ereje és kényelmi csábítása, annál inkább tudatosan vállalt erőfeszítéssé és morális követelménnyé válik az értékteremtő beállítódás.

Ebben az értelmiségi önszemléletben az a felvilágosodáskori hagyomány él tovább, miszerint az emberi létezés alapvető emberi tartalmainak hordozója a kultúra, s a kultúrából kirekedt, kultúraalatti létezés elveszíti emberi tartalmait és attribútumait. Akár egy egyén, akár egy közösség csakis a kultúrában és a kultúra által teljesítheti ki emberi valóját. Ezzel az előfeltevéssel egy olyan értelmiségi attitűd társul, amely az egyéni és közösségi feladatvállalás és felelősségérzet formáját ölti, s amellyel egy magasfokú értelmiségi hivatástudat, valamint az értékteremtésben és a hagyományápolásban való közvetlen részvételből származó felsőbbrendűségi érzés jár együtt.

Ez az értelmiségi önszemlélet és a velejáró jellegzetes értelmiségi attitűd a nemzedékváltások időszakában az értelmiség kritikájává terebélyesedő heves nemzedéki viták tárgyává válik.

5.4.2.A megértés esélyei

A nemzedéki viszonyok vizsgálatában sokáig inkább a nemzedéki konfrontációk tartalmaira és formáira tevődött a hangsúly. De

[Erdélyi Magyar Adatbank]

minden nemzedék arra törekszik, hogy az adott kulturális kontextusban megteremtse az érthetőség feltételeit és az emberi egyetértés és együttműködés érvényes módozatait. Ezzel kapcsolatban a különböző filozófiai felfogások terminológiailag eltérő, de előfeltevéseikben közelálló elgondolásokat dolgoztak ki. A fenomenológiai szociológia a nemzedékek közötti megértést és egyetértést a sajátos nemzedéki jelentések általános típusosságokba való bevonása útján látja megvalósíthatónak; Habermas kommunikatív cselekvéselmélete a kommunikáció normáiban való nemzedéki egyetértés lehetőségeit tárja fel; a gadameri hermeneutika a nemzedéki tapasztalatok dialógusba hozása, az értelmezés játékába való bevonása által véli megtalálni a közös értelemben való részesülés lehetőségét.

A *fenomenológiai szociológia* a kortársak nemzedéki összetartozását és az egyéni tapasztalatok nemzedéki relevanciáját a mindennapi tudatban és nyelvhasználatban működő típusosságok és idealizációk meglététől teszi függővé. Egy nemzedék tagjai között minél anonimabbak a kommunikatív kapcsolatok, minél távolabb esnek a közvetlen személyes kapcsolatok szférájától, a kölcsönös megértés megteremtése annál inkább a tipizáló konstrukciókon alapul.

A. Schütz különbséget tesz a személyi típusosság és a cselekvésstratégiai típusosság között (vö. 1984/a, 194–201). A személyi típusosság az én–másik kapcsolatban arra szolgál, hogy segítségével a másik személyiségbeli megnyilvánulásait érthetővé tegyem a magam számára és fordítva. Mivel én is és a másik is személyiségünknek csak egy részével veszünk részt az interakcióban, nem áll módunkban a részletes tapasztalatszerzés egymásról, s a tapasztalatainkat megfogalmazó nyelv is típusos sémákat kínál a tapasztalati elemek elrendezésére. Így a másikat típusos funkciók és szerepek megvalósítójaként alkotom meg a magam részleges énjében, s miközben ezt teszem, önmagamat is hasonlóképpen tipizálom. A másik is ugyanezt teszi velem kapcsolatban. Mivel ugyanabba az életösszefüggésbe tartozunk, és egy bizonyos fokú élményközösség részesei vagyunk, kölcsönös tipizálásainkban a nézőpontok kölcsönössége érvényesül. Más szóval az egyéni tipizálási aktusaink ugyanabba az általános értelemösszefüggésbe

illeszkednek, s így a másikra vonatkozó típusos tapasztalataimat összevetve a magamra vonatkozó személyes, de hasonlóképpen tipizálható tapasztalataimmal, az adott kortársi-nemzedéki kontextusban lehetővé válik számomra a másik megértése.

Hasonlóképpen történik ez a cselekvésstratégiai típusosság esetében is, amikor a másik cselekvésének indítékait, szándékait akarom megérteni. A nézőpontok kölcsönösségének általános tétele kiterjesztésével feltételezhetem, hogy a kortársam nemcsak hozzám hasonló módon gondolkodik, hanem hasonlóképpen cselekszik is, szándékainak, motívumainak az én cselekvéseimmel közös relevanciái vannak. Alapvető nézőpontbeli különbség csak abban mutatkozik, hogy míg ő a saját cselekvésének tényleges végrehajtója, én csak megfigyelője vagyok, és fordítva, ő az én cselekvésemnek a megfigyelője, én pedig a végrehajtója vagyok. Tehát ketten, egymás cselekvései irányában, kölcsönösen kétféle nézőpontot képviselünk: az objektíve distanciáló megfigyelő és a szubjektíve résztvevő cselekvő nézőpontját. A kettő kombinációja teszi lehetővé a cselekvés teljes megértését. A megértés találkozik az önmegértéssel, mivel a másik cselekvéséhez való szemlélődő viszonyom ugyanaz lesz mint a saját cselekvésemhez való kívülhelyezkedő, szemlélődő viszonyom. A saját cselekvésemet is csak akkor értem meg ténylegesen, ha nemcsak szubjektív végrehajtójaként élem át, hanem, kívül helyezkedve önmagamon, a „más szemével" is megnézem azt. Ilyenkor ugyanazokat a típusosságokat alkalmazom rá, mint a másik cselekedetének a megfigyelésekor, illetve amelyeket a másik alkalmazna az én cselekvésem megfigyelésekor.

Cselekedeteink a nemzedéki interszubjektivitás mezőjében működő közös típusosságoknak az alapján nyernek kölcsönösen értelmet és relevanciát. Ugyanis a nemzedéki életvilág kulturálisan meghatározott jeletésösszefüggésekben artikulálódik, s így viszonylag pontosan körülírja az intencionalitásnak azt a játékterét – a cselekvéstervek és a ténylegesen motiváló értelmezési sémák játékterét is beleértve – amelyen belül a társadalmi cselekvés végbemehet. Az egyes nemzedékek egymás cselekvő megnyilvánulásainak kölcsönös megfigyelői, akik ugyanazokat a típusosságokat alkalmazzák a másik cselekvéseinek a megértésénél, mint a saját-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

jaiknál. A nézőpontok kölcsönösségének általános tétele alapján a saját cselekedetek megértése a másik cselekedeteinek a megértéséhez vezet, és fordítva: a saját cselekedetek is csak a másik cselekedeteinek a megértése révén válnak igazán érthetőkké. E tétel alapján a kortársak megérthetik egymást, amennyiben nem közvetlen kapcsolatban álló hús-vér egyénekként, hanem névtelen ideáltípusok megjelenítőiként léteznek egymás számára. Ebben a vonatkozásban a kortársi viszony közvetítő struktúraként működik az egyéni sors privát ideje és a történelem nyilvános ideje között (vö. RICOEUR 1985, 167).

A nemzedékváltás Schütz felfogásában a kortársak, az elődök és az utódok világainak a kapcsolatteremtését feltételezi. Schütz úgy véli, hogy a nézőpontok kölcsönösségének tétele a múltra és a jövőre – az elődök és az utódok világára – is kiterjeszthető, mivel ezek a nemzedékek révén összekapcsolódnak. Egy adott nemzedéknek az előtte járó nemzedékkel kapcsolatban két vonatkozásra kell tekintettel lenni. Egyrészt természetes beállítódása számára nyilvánvaló, hogy azok az értelemösszefüggések, amelyekbe az elődök tapasztalatai ágyazódtak, döntő pontokon eltérnek a mai értelemösszefüggésektől, mivel a különböző időszakokban élő nemzedékek világaszemlélete is különböző. Másrészt egy mai nemzedék tagjai az idősebbekkel – az apákkal – mi-kapcsolatban állnak, s a saját élethelyzetre vonatkozó típusosságokkal közelítenek az elődök élethelyzeteihez. Ez a lehetőség a kölcsönös megértésnek egy fontos sávját nyitja meg, amely működőképessé is válik, ha mindkét nemzedék azt is belátja, hogy a típusosan közeli relevancia-rendszerek valójában az élettörténeti helyzet függvényei, és nem helyezhetők egymás helyébe (vö. SCHÜTZ 1984/b, 308–310). Az adott életkori határok figyelembevételével tehát éppúgy megvalósulhat a típusosságok útján közvetített megértés két egymást követő nemzedék között mint a kortársak között.

Habermasnak a *megértésre irányuló kommunikációról* alkotott felfogása a nemzedékek közötti kommunikatív viszonyokra is kiterjeszthető. Habermas felfogása szerint a „világ” nem egyszerűen külső és belső, vagy objektív és szubjektív világként jön számításba a kommunikációban, mivel a kommunikációs tartalmak a személyközi viszonyok közvetítésével realizálódnak. Ezért

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Habermas a kommunikációban egyeztetésre kerülő világkoncepciók három dimenzióját választja külön: a) az objektív világot, mint azon entitások összességét, amelyekről propozicionális kijelentések lehetségesek; b) a társadalmi világot, mint a legitim módon szabályozott személyközi viszonyok összességét, amellyel kapcsolatban normatív kijelentéseink lehetnek; c) a szubjektív világot, mint a kommunikáló felek privilegizált módon hozzáférhető élményeinek összességét, amely expresszív kifejezésekben szólal meg. Az egymással kapcsolatban álló nemzedékek esetében ez a három világ a következőképpen gondolható el: az objektív világ mindkét nemzedék számára életkori sajátosságoktól függetlenül adott közös létalap; a társadalmi világ az a létszféra, amelyben a sajátos nemzedéki létformák külsődlegesen elhatárolódnak és a másság vonatkozásában állnak egymással, s ily módon lehetségessé válnak az eltérő nemzedéki tapasztalatok; a szubjektív világ a belső nemzedéki tudatban lecsapódó szubjektív élményvilág, amely csak közvetve, a nyelvi-kulturális kivetítődésekben hozzáférhető. E világokhoz kapcsolódó kijelentéstípusok más-más érvényességigényeket támasztanak: a propozicionális *igazság,* a normatív *helyesség,* illetve az expresszív *hitelesség* igényét. A világot csak olyan mértékben lehet megközelíteni a közös értelmezési erőfeszítések közegében amilyen mértékben differenciálódik a három „világ" formális vonatkoztatási rendszere. A három világ koordinátarendszerében úgy rendezhetők el a helyzetösszefüggések, hogy egyetértés szülessék arról amit a résztvevők tényként, érvényes normaként, vagy hiteles élményként kezelhetnek.

A kölcsönös megértés minden folyamata a kulturálisan begyakorolt előzetes megértés háttere előtt megy végbe. A *háttértudás* egésze sohasem problematizálódik. Az egymással kommunikáló nemzedékek számára létezik a hagyománynak egy olyan közös korpusza, amely egyikük esetében sem problematizálódik, s amely éppen ezért a kapcsolatteremtés közös fundamentumául szolgálhat. Ez mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy a két nemzedék – bármennyire is konfliktusos legyen a viszonyuk – ugyanahhoz a kultúrához tartozik, és annak vonatkoztatási rendszerében definiálja nemzedéki identitását. Az interakciókban résztvevő nemzedékek e hagyománykészletnek mindig csak azt a részét problémati-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

zálják, amelyet értelmezéseik számára tematizálnak és felhasználnak. Ez a hagyománykészlet a *nemzedéki életvilág*ban formálódik és halmozódik fel, egyfajta „elmélet előtti" tudásként, amelynek viszont azok az elemei, amelyek a kommunikatív szituáció részévé válnak, tényként, normaként, élményként tudatosulnak. Az életvilág tárolja az előző generációk értelmezői munkájának eredményeit is (vö. HABERMAS é.n., 36, 59).

Habermas felfogásában az életvilág nem úgy épül be a kommunikatív cselekvés koordinátarendszerébe mint az előbbi három mellett egy negyedik világ, hanem mint horizont. Legalábbis a résztvevők perspektívájából tekintve úgy jelenik meg, mint a megegyezési folyamatok kontextusa által alkotott horizont, amely nem tematizálódik a kommunikatív szituáción belül. A kommunikatív módon cselekvők saját életvilágukhoz horizontján belül mozognak, amikor egyeztetési aktusokba bocsátkoznak. Az életvilág szimbolikus struktúrái az érvényes tudás kulturális reprodukciójában, a kommunikatív cselekvéseket fenntartó társadalmi integrációban és a résztvevők szocializációjában mutatkoznak meg (vö. PAPP 130–135.).

A nézetegyeztetés minden aktusa interperszonálisán elismert helyzetmeghatározásokra irányuló közös értelmezési folyamat egy részletét képezi. Az együttműködő értelmezési folyamatokban a résztvevő nemzedékek mindenike a másikétól eltérő helyzetmeghatározással rendelkezik, ugyanakkor egyiküknek sincs értelmezési monopóliuma. Az értelmezési feladat mindkét fél számára abban áll, hogy a helyzetnek a másik fél számára való jelentését oly módon értse meg és vonja be saját helyzetértelmezésébe, hogy ezáltal az eltérő helyzetmeghatározások egy viszonylag közössé lett világ tartozékaiként lefedjék egymást.[22] Egy olyan kommunikatív tapasztalat részeseiként és létrehozóiként teszik ezt, amelyben a cselekvési helyzetben érvényesülő külső megfigyelői és bel-

[22] „Az értelmezési feladat mindkét fél számára az – írja Habermas –, hogy a helyzetnek a másik fél számára való jelentését oly módon vonja be saját helyzetértelmezésébe, hogy a revideált változatban az »ő« külvilágát és az »én« külvilágomat a »mi életvilágunk« hátterének segítségével a »világ«-gá viszonylagosíthassuk, s így elérjük, hogy egymástól eltérő helyzetmeghatározások kellőképpen lefedjék egymást" (HABERMAS é.n., 59).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ső résztvevői nézőpontok a „résztvevő megfigyelés” szituációjában találkoznak, és a partnerek egymásra irányuló értelmezéseiben szervesen összekapcsolódnak és kiegészítik egymást. Ezáltal a kommunikatív szituációban résztvevő felek „reflektált partnerszerepre” tesznek szert (vö. HABERMAS 1994, 138–139). Ennek köszönhetően alakulhat ki az értékekkel és normákkal kapcsolatos, a kulturális hagyomány[23] és szocializáció által beszabályozott, társadalmilag integráló egyetértés a nemzedékek között.

A kommunikatív cselekvés racionális cselekvési beállítódást képvisel, mivel eredménye kommunikatív úton, interszubjektíve legitimált. A megegyezésre orientált kommunikatív cselekvés nem merül ki a megértés aktusában, hanem tovább folytatódik a célokat követő sikerorientált cselekvésekben.

Hermeneutikai megközelítésben az egymást követő nemzedékek viszonyában a konfliktusok megelőzésének vagy meghaladásának irányában tett első lépést a *szóértés* feltételeinek tisztázása jelenti. Szót érteni egymással még nem jelenti azt, hogy egyet is értenek a felek. De azt már jelenti, hogy a felek egyezkedésre hajlamosak, egymás véleményére odafigyelnek, és bizonyos játékszabályokat a viszonyulásukban be tudnak tartani. A szóértés megvalósulása akár tényleges együttműködéshez, akár jó értelemben vett rivalizáláshoz is vezethet.

Ahhoz, hogy a szóértés megvalósulhasson a nemzedékek közötti kommunikáció valamelyest zavartalan működésére van szükség. Ehhez adott egy közös alap, amelyből mindkét nemzedék részesül. Dilthey-i kifejezéssel szólva, két egymást felváltó nemzedék ugyanannak az életnek a mozzanatai, közös életalappal rendelkeznek. Tágabb értelemben ez azt jelenti, hogy egyazon kultúrához tartoznak és ugyanannak a hagyománynak a talaján állnak, még akkor is ha értelmezéseikben eltérő módon szólal meg számukra ez a hagyomány. A hagyománynak ezt a közös korpuszát a nyelv hordozza, amely mindkét nemzedék számára a kultúra közös nyelve, s amelyen belül differenciálódnak a nemzedéki nyelvi

[23] Habermas az életvilágban racionális cselekvési orientációkat lehetővé tevő kulturális hagyomány tulajdonságai közül többek között azt emeli ki, hogy formális koncepciókat kell a három világ rendelkezésére bocsájtania, és lehetővé kell tennie az önmagához való reflexív viszonyulást.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

specifikumok. Ezért ennek a két közegnek a természete nagymértékben meghatározza a nemzedékek közötti viszony alakulását.

Egy olyan kultúrában, amelynek a belső nyelvi-intézményi szerkezetére és működési elveire a szigorú zártság, hierarchizáltság, kizárólagosság és dominancia jellemző – s ennek megfelelően nyelvileg a hagyomány totalitárius, paternalisztikus elemei aktivizálódnak és reprodukálódnak benne –, nem teremtődnek kedvező feltételek a nemzedéki konszenzus kialakulásához. A kultúra szerkezeti és működési elveibe kódolt nemzedéki dominancia és alárendeltség viszonyainak – amelyek viszonylag csekély befektetés árán a pozíciókat betöltő idősebb nemzedékek abszolút kontrollját biztosítják a kultúra egésze felett – a fiatalok vagy behódolnak, vagy ellenszegülnek, s ilyenkor a lázadásig menő nemzedéki konfliktusok robbannak ki. Ha a kultúra strukturális-intézményi ellenállása eléggé erős, a nemzedéki lázadásokat a hagyományos struktúrák reprodukciója váltja fel. Az ilyen kultúrákon belül a nemzedékek közötti kommunikáció köre beszűkül, a kommunikatív űrök és differenciák észrevétlenek maradnak, vagy elfojtódnak a strukturális és funkcionális egységesítő törekvések által, s a nemzedékek többnyire mechanikusan váltják egymást, anélkül, hogy valamiféle partneri viszony kialakulna közöttük.

A szóértés feltételei csak az olyan kultúrákban alakulhatnak ki, amelyekben a kulturális demokratizmus és pluralizmus, az egymásmelletiség és a másság elvei valamennyire érvényesülnek, és amelyekben éppen ezért a nemzedékek közötti viszonyok egy állandóan táguló és egyre nyitottabbá váló kommunikációra épülnek. Ilyen körülmények között az egyes nemzedékek a hagyomány korpuszával is sokkal szélesebb felületen érintkezhetnek, s a hagyomány különböző szférái eltérő módon aktivizálódhatnak számukra. A kommunikációs kapcsolatok mezőjében a különböző létszférákhoz való reflexív, értelmező viszonyulás válik számukra jellemzővé. Ennélfogva ugyanaz a létállapot a különböző megélők és értelmezők számára egyúttal más-más létállapotként is megjelenik, mintegy *interpretatíve* megsokszorozódik.

Egy nyitott és dinamikus szerkezetű kultúrában mindenik nemzedék sajátos léttörténésként definiálható, amelybe a létmegértés története is beletartozik. Így az egyidejűleg létező nemzedé-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

kek nem a jelenben, hanem a jelenekben élnek, számukra nem a múlt, hanem a múltak, nem a történelem, hanem a történelmek tárulnak fel. Ugyanaz az objektív történés eltérő relevancia- és értelemösszefüggések hordozójaként épül be a létfolyamatukba, különböző szövegek és történetek formájában kel életre. Ezen túlmenően, egy nemzedék értelmező létmegértésébe a másik nemzedék létmegértésének a megértése is beletartozik. A lét ugyanis nemcsak közvetlen tapasztalatok formájában tárul fel, hanem a más nemzedékeknek a hagyomány és a kultúra által közvetített létértelmezéseiben is. Ugyanis valamely nemzedék számára a *másik* sohasem egy abszolút másik, hanem egy olyan másik, amely az éppen aktuálisan létezőnek az elődje vagy az utódja, vagyis egy olyan másik, amely másságában – önnön létének másléteként – szervesen hozzátartozik.

Egy nemzedék aktuális létazonossága – a létezés lényegi történetiségéből kifolyólag – egyszerre jelent önmagához való közeliséget és távoliságot. Az önmagához való közelítés mindig egyfajta távolítással is együtt jár, s ez a distanciateremtés feltétlenül szükségesnek bizonyul a kiteljesített létmegértéshez. Ugyanis egy nemzedék önnön létezésének és kulturális szerepvállalásainak a megértéséhez a másikon, a más nemzedékeken keresztül vezet az út. Szükségképpen el kell jutnia a másikhoz, ahhoz, hogy eljuthasson tényleges önmagához. Ez az önmegértési folyamat csakis a nyitott, dinamikusan működő és táguló perspektívájú kommunikáció körülményei között lehetséges.

A különbségek és a távolságok a kommunikációra épülő kultúrában mutatkoznak meg ténylegesen. Ezek a kommunikáció folyamatában a kommunikáló felek között fellépő *kommunikatív differencia* formáját öltik. A nemzedékek közötti kommunikatív differencia az életkori sajátosságokból adódó távolságként, időbeli távolságként, nyelvi és kulturális pozícióbeli távolságként jelentkezik.

Az életkori távolság objektíve adott és rögzített, de önmagában nem akadályozza a megértést, csupán behatárolja a lehetőségeit. A nemzedékek közötti távolság nem esik egybe az életkori távolsággal. Köztudott, hogy olykor egészen fiatal és egészen idős korosztályokhoz tartozó egyének jobban megérthetik egymást, mint a

[Erdélyi Magyar Adatbank]

korban egymáshoz közelebb álló fiatalabb és idősebb felnőtt korosztályok.

Az életkori távolság nem azonos az időbeli távolsággal sem. Az idő csak a zárt kultúrák nemzedékei számára jelent szakadékot, bár ezekben is számos szimbolikus gesztus születik az idő áthidalására. Hermeneutikai megközelítésben az idő a történés hordozó alapja, s az időbeli távolságot a szokás és a tradíció kontinuitása tölti ki. Az időbeli távolság állandóan mozog, és változó kiterjedésben van (vö. GADAMER 1984, 211). Ez a dialógus tényleges tere, amely nem engedi a partnereket sem egy egybeeső közelségben egymásbaveszni, sem a beláthatatlan távoliság homályába veszni. Az időbeli távolság a történés mindig belátható tere, s mint ilyen a megértés forrása. Ennek horizontjában aktivizálódnak a megértést biztosító igazi előítéletek, s ebben tárul fel a dolog maga. Az időbeli távolság távolodás és közeledés folytonos játéka, amelyben a horizontok találkoznak, s az énre és a másikra, a belsőre és a külsőre, a szubjektívre és az objektívre irányuló nézőpontok szerencsésen kiegészítik egymást.

A kommunikatív differencia akkor lép fel súlyosabban, amikor a nemzedékek közötti életkorbeli és időbeli távolságot a nyelv és a kultúra tartalmai megkötik és rögzítik. A nyelvi jelentéstartalmak és a nyelvhasználat szemantikai és pragmatikai különbségei a nemzedékek között a megértés komoly akadályává válhatnak, amennyiben nem sikerül kialakítani egy közös kódot, amely a közlemények lefordítását lehetővé tegye. Hasonlóképpen, amennyiben egy kultúra nemzedékileg elkülönülő és önmaga újratermelésére hajlamos intézményrendszert fejleszt ki, ez az intézményrendszer is rögzítheti pozicionálisan a nemzedékek közötti távolságot. Ez az intézményesített távolság csak egy rugalmas, megújulásra képes, az intézményi pozíciókba és szerepekbe a fiatalokat folyamatosan befogadó intézményi struktúrában oldható fel.

5.4.3. A dialógus lehetőségei

Ahol túl nagy a kommunikatív differencia, ott nincs mód a tényleges megértésre. Hogyan lehet tehát csökkenteni a kommunikatív differenciát – a nemzedékek közötti megértésnek is ez a

[Erdélyi Magyar Adatbank]

kulcskérdése. A nemzedékek közötti kommunikatív differencia egyúttal a múlt és a jelen, a hagyomány és az újítás, az én és a másik között fellépő kommunikációs szakadékokat is felöleli. Ezek leküzdésére, áthidalására, tehát a szóértés, majd a megértő együttműködés feltételeinek a kialakítására a hermeneutikának pozitív programja van: a *dialógus* lehetősége. Ebben az esetben a dialógus nem egyszerűen egy beszélési módot jelent, hanem egy létállapotot, a létezésnek egy másfajta módozatát, mint amelyen a hierarchikus struktúrák, az időbeli szakadékok és a monologikus beszédmódok alapulnak.

Miben állnak a nemzedéki dialógus hermeneutikai lehetőségei? A dialógus a kommunikációnak egy olyan módozata, amely *partnerek* között zajlik. A kommunikáló nemzedékek csak akkor léphetnek egymással dialógusba, ha egyenrangú kommunikációs félként kezelik egymást. Ez azt jelenti, hogy horizontális kommunikációs kapcsolatokat igyekeznek kialakítani, kölcsönösen odafigyelnek egymásra, nyitottá, befogadóvá válnak a másik iránt, és engedik magukat megérinteni, megszólítani a másik által. Csakis ebben a nyitottságban és befogadói beállítódásban mutatkozik meg a másik, mint önmaga. A partneri viszony mindkét fél számára résztvevői, aktivizáló viszony.

Ebben az összefüggésben a *másik* fogalomköre nemcsak a másik nemzedékre terjed ki, hanem mindarra, ami a nemzedéki kommunikáció tárgyává válhat, s ezen belül is mindenekelőtt a hagyományra. Két egymást követő, de részlegesen egy időben élő nemzedék ugyanazt a valóságot nemcsak másképpen látja és érti, hanem ugyanaz a valóság eltérő módon is mutatkozik meg nekik. A hagyomány korpusza nemzedékenként más-más értelmet nyer. Mivel különböző elváráshorizontokkal közelítenek hozzá, más-más értelemösszefüggések hordozójaként tárul fel számukra. A kommunikációra épülő kultúrában a tapasztalat tárgya is kommunikatíve aktivizálódik. Megérint, magához ragadja a figyelmed, megszólít, rádkérdez. Provokatív kapcsolatkezdeményezése elől nem lehet kitérni. Így a tárggyal való kommunikatív kapcsolatteremtés sem egyoldalú kognitív viszonyulásként, hanem szintén partnerkapcsolatként valósul meg.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A dialógus létmódja a kommunikációban abban mutatkozik meg leginkább, hogy a másikról, vagy a tárgyról való egyirányú beszélés – monológ – helyét a vele való *beszélgetés* veszi át. A beszélés és a beszélgetés ilyen értelemben két különböző emberi létállapotot jelent. A beszélés mindig a valamiről-valóságnak az egyirányúságát hordozza magában, anélkül, hogy azt a valamit ténylegesen bevonná a kommunikációba. Róla, de nem vele kommunikál. A dialógus hiánya erről ismerhető fel a nemzedéki kommunikációban is: a nemzedékek egymásról, de nem egymással kommunikálnak, még akkor sem, ha látszólag beszélgetést folytatnak egymással. A tényleges dialógusban a megszólító és a megszólított, érintő és érintett, kérdező és kérdezett szerepei folytonosan cserélődnek. Ugyanakkor a partnerek arra irányuló törekvése, hogy a másik felet engedjék érvényesülni, a dolgot magát engedjék szóhoz jutni, kölcsönös. Erre szolgál az önmagam viszonylagos visszafogottságával járó distanciateremtés. Visszafogom magam, amikor a másikra kell odafigyelnem, s akkor nyilvánítom ki magam, amikor a másik rám figyel. Így a távolodás és a közeledés folytonos játékában állunk egymással egy folytonos együttörténésben, amelyben egyszersmind megőrizzük önmagunk identitását.

A nemzedéki dialógus a részleges egyidejűségi viszonyban álló nemzedékeknek ilyen együttörténéseként gondolható el, amelyet mindenik a maga történéseként él meg, de úgy, hogy annak a másik is résztvevője legyen. A dialógusnak ebben a létállapotában válik lehetővé a horizontoknak és a nézőpontoknak egy olyanszerű közelítése egymáshoz, hogy az értelemnek és a relevanciáknak egy közös tartományában találkozzanak. Nemzedéki szóértésről, mi több megértő együttműködésről csak akkor lehet beszélni, ha a nemzedéki kommunikációban a két nemzedék számára a létezésnek egy kölcsönösen elfogadható közös értelme, és a létezőknek egy kölcsönösen belátható relevanciája tárul fel, vagyis ha képesek osztozni egymás valóságában és illúzióiban. Ehhez gyakorta szükségessé válik a különböző nemzedéki nyelveken megfogalmazódó jelentéstartalmak lefordítása egymásra. Előfordulhat, hogy a két nemzedék tagjai voltaképpen ugyanarról beszélnek, de másképp, más nyelven. A dialógus a nemzedékek között akkor válik tényle-

gessé, ha sikerül szert tenniük egy *közös nyelvre*, amelynek közvetítésével a jelentések és az értelmek fordítása megvalósulhat. Ez nyilván előfeltételezi a kultúra egy közös sávjának, az érthetőség egy közös tartományának a meglétét a két nemzedék számára. A dialógusban ezt kell aktivizálni, játékba hozni, mint a problematizálatlan kulturális készletek közös tárházát, amelyek közös létalapot nyújthatnak a nemzedékeknek az egyetértéshez és együttműködéshez.

A nemzedékek közötti távolságok áthidalására szolgáló közös létalapot a *hagyomány* képezi. A nemzedéki létezés történeti létezés, amelyet egyrészt a tradícióhoz való hozzátartozás, másrészt a jövőbeli lehetőségek szerinti felvázoltság, a jövőbeli lehetőségekbe való kivetítés jellemez. Minden nemzedék mint történés véges, de befejezetlen létezés. A nemzedékek kölcsönösen határt szabnak egymásnak, de mindenik tovább él a hagyományban, s a jelenbe beépülő hagyományként – megváltozó értelemmel – az újabb nemzedékek alkotójává válik. A hagyomány az a közvetítő, amely kapcsolatot teremt a nemzedékek között az időben, amelynek köszönhetően a nemzedékek nemcsak egymás mellé tevődnek, hanem egymásba is épülnek. Minden nemzedéki nyelv és kultúra lefordítódik a hagyomány nyelvére, és a hagyomány is újból és újból lefordítódik mindenik nemzedék nyelvére. Minden nemzedék egyrészt benne áll a hagyományban, másrészt kiemelkedik belőle kulturálisan, azáltal, hogy a tanulás során a hagyománynak egy bizonyos állagát reflektálttá és problematizálttá teszi. Azáltal, hogy lefordítja a hagyományt saját nemzedéki nyelvére egyúttal újra is alkotja, újraértelmezi, aktualizálja. Az aktualizálás történésébe azonban az illető nemzedék önmagát is bevonja, önmagát is lefordítja a hagyomány nyelvére. Amikor önmagát saját történetéből érti meg, egyúttal önmagát a másikból érti meg.

A hagyomány igazi hermészi szerepet tölt be a nemzedékek közötti viszonyban, mivel az egyik nemzedék értelemkonstitúcióját lefordítja a másik nemzedék nyelvére. Ezáltal az új nemzedék nemcsak a hagyományból részesül, hanem mindaz, amit újként alkot a hagyomány részévé válik. Nemcsak egy elmúlt nemzedéki létezés válik ezáltal jelenvalóvá, hanem a jelenbeli nemzedéki létezés is múlttá válik. Amikor egyik nemzedék a másikkal dialogizál,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

egyúttal a hagyománnyal dialogizál. És fordítva, a hagyománnyal való minden dialógus egy másik nemzedékkel folytatott dialógus. Ebben a dialógusban a hagyomány aktív partner, amely megszólít, s ezáltal szóra bír és nyitottá tesz a befogadására.

A hagyomány kontinuitása alapján kommunikáló nemzedékek között lebomlanak a megértésbeni akadályok, mihelyt felismerik, hogy nincsenek végső, maradandó és egymástól szilárdan elhatárolható értelmek. Hanem ami most nem érthető, majd érthetővé válik, s azt ami most érthető, később másképp fogják érteni. Minden konkrét értelemtörténés, ami a hagyomány kontinuumából emelkedik ki, nyitott meghatározatlanságként hull vissza újból ebbe a kontinuumba.

A sajátos nemzedéki értelemkonstitúciók a hagyomány kontinuumában előbb-utóbb egymásra találnak. A történeti létezés feszültsége éppen abban rejlik, hogy az egyes létezők a saját horizontjukat folytonosan elkülönítik a hagyomány horizontjától, majd a szétváló horizontok újból egyesülnek a hagyománnyal való találkozáskor. Mert a hagyomány kontinuumából egyetlen nemzedéki létezés sem vonhatja ki végérvényesen magát, mivel abban már azelőtt benne van, mielőtt még önmagaként ténylegesen megszületne. Ezért mindenféle nemzedéki konfliktus egy eredendő nemzedéki konszenzus talaján bontakozik ki. Idősebbek és fiatalok között, mihelyt megtanulják egymás másságát tiszteletben tartani, s a másikat mint önmaguk elődjét vagy utódját magukhoz tartozóként érteni, elhárulnak a kommunikációs akadályok, és mindjárt szót tudnak érteni egymással. Amennyiben ez sikerül, az egyetértés és az együttműködés perspektívái is feltárulnak előttük.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Befejezés helyett

A kultúra és a nemzedékek viszonyával kapcsolatban elkezdett elemző-értelmező vizsgálódást nem lehet befejezni, csupán abbahagyni. Ez a gesztus azonban még két feladat hozzávetőleges teljesítését: a *továbbgondolás* és az *alkalmazás* lehetőségeinek felmutatását követeli meg.

A továbbgondolás lehetőségei elkerülhetetlenül a modern–posztmodern szövevényes, nehezen áttekinthető kérdésköréhez vezetnek. Az egész eddigi vizsgálódásunk mind tartalmi, mind pedig módszertani vonatkozásban a *modernitás* kontextusában mozgott. Ugyanis a kultúrában megjelenő nemzedéki probléma a modernitás kultúra-koncepciójával függ össze.

A kultúra fogalmának a modernitásban[1] általánossá vált értelme a felvilágosodás késői szakaszában alakult ki egy sajátos, történelmileg behatárolható emberi önszemlélet[2] kifejeződéseként. A *kultúra* terminus történeti szemantikai elemzése során kiderült, hogy a modernitás kultúra fogalma korántsem egyértelmű fogalom, mivel különböző, történelmileg lerakódó jelentésrétegeket épít magába, és köre a legkülönbözőbb valóságterületekre terjed ki. Erőterében ellentétes tendenciák feszülnek, s a megközelítési nézőpontoktól függően más-más vonatkozásai mutatkoznak meg. Ez a kultúrafogalom egy több évszázadra visszanyúló szellemi erőfeszítés terméke, amely annak az *egységes* fogalmi megragadására vállalkozott, ami szellemileg és materiálisan az emberi létezés ontikus tartalmaként, emberi specifikumaként realizálódik az európai ember számára. Mégis a modern kultúrafogalom egységes fogalom helyett inkább *szintézis* fogalomnak bizonyul, a modernitás fő tendenciái szintézisének, fogalmi lecsapódásának. Ott ahol ez a kultúrafogalom „a kultúra” gondolatát ülteti el az európai tudatban, valójában meghatározott, konkrét kultúrák színes sokasága és sokfélesége létezik, amelyek a történelmi időben

[1] A modernitás „egy »kultúrának« tudja önmagát” – írja Márkus György (vö. MÁRKUS 38).

[2] Ugyancsak Márkus hivatkozik arra, hogy az emberek csak a modernitás feltételei között tekintik élettevékenységük és világfelfogásuk módját egy meghatározott „kultúrának” (vö. MÁRKUS 68).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

egymás mellé tevődnek, vagy egymásba épülnek, és folytonos mozgásban-változásban levésük során egymást kölcsönösen alakítják. Az ezzel kapcsolatos tapasztalat lépésről-lépésre ismételten ellentmondásba kerül a modernitás önszemléletének vezérgondolatával: az emberi létezésnek a létegység, fogalmi egység és az emberi egyetemesség terminusaiban való megragadásával és leírásával.

A minduntalan felbukkanó belső ellentmondások, és az általuk életrehívott kritikai tevékenység, önmaga ismételt felülvizsgálatára késztetik az európai ember önszemléletét és kultúraszemléletét. Ennek köszönhetően egyre jobban hajlik arra, hogy egyfajta szemléleti differenciáltságot tegyen magáévá, s a belső és külső nézőpontokból kirajzolódó eltérő perspektívák kritikai összevetése eredményeként saját egyetemességigénye határainak a megvonására vállalkozzék.

Ennek a törekvésnek – többek között – két olyan fontos mozzanata mutatkozik meg a jelenkori európai filozófiában és kultúrában, amelyek a nemzedéki problémát is közvetlenül érintik. Az egyik az idő és a történetiség problémájának kényszerű és ismételt újragondolásaként és továbbgondolásaként nyilvánul meg, amelynek folyamatában a külsődleges időtapasztalatokon alapuló egysíkú, lineáris időkoncepciót és a hozzá fűzött haladás-illúziókat az emberi és kulturális időélmény és időtudat körültekintőbb, differenciáltabb elemzése váltja fel. Ennek során feltárul az emberi létezés időstruktúráinak sokrétűsége és eredendő, lényegi történetisége. A másik mozzanat arra irányul, hogy feltárja az európai racionalitásnak a célracionalitás, instrumentalizmus és konkurenciaszellem által elfedett „másik" arcát: az érték, a jelentés és az értelem terminusaiban leírható, a saját autonóm önkifejeződési formáit kereső kommunikatív racionalitást, amely a kölcsönös megértést és megegyezést eredményező partneri viszonyokat, konszenzusépítő stratégiákat részesíti előnyben. Az európai emberi létezésnek ezek az alapvető problémái a jelenkori gondolkodásunkat meghatározó nagy filozófiai rendszerek és irányzatok – fenomenológia, életfilozófia, fundamentálontológia, hermeneutika – központi kérdéseiként jelentkeznek.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A nemzedéki probléma – az általunk vizsgált megnyilvánulási formáiban – a modernitás ember- és kultúraszemléletének kontextusába illeszkedik, lényegi vonatkozásaiban összefügg vele. A kultúra a történelmi idő lineáris struktúráiban kibontakozó értékalkotás és jelentésképződés folyamataként, az egzisztenciális tapasztalatok értelmét megadó univerzális interpretációs keretként a nemzedékformálás és a nemzedékváltás terepéül szolgál. A kultúrában egymást követő nemzedékek fellépése, öndefiníciója, egymáshoz való viszonya, a nemzedékváltás egész problémaköre a modernitás idő- és történelemszemléletének, a hozzákapcsolódó haladás- és fejlődéskoncepcióknak, illetve az interperszonális és szociális emberi kapcsolatok hierarchikus és konfliktuális természetét kiemelő kultúraszemléletnek a terméke. A későbbi koncepciók ennek az indításnak az elemeit vizsgálják felül és gondolják tovább az emberi létezés történetisége, differenciált belső és külső időstruktúrái, valamint a kommunikáció mezőjében egymás mellé kerülő sajátos nemzedéki kultúrák párbeszéd-lehetőségei jegyében. Ily módon a nemzedéki probléma és a nemzedékváltás fogalomkörének összes elgondolási lehetőségei, a külsődleges mechanicista-historista megközelítésektől a fenomenológiai és hermeneutikai értelmezésekig, a modernitás paradigmáján belül maradnak, s annak alapvető előfeltevéseivel függnek össze. Természetesen minél messzibbre távolodik ez a törekvés eredményeiben az eredeti előfeltevésektől, annál világosabban beláthatóvá teszi az egész modernitás-koncepció határait. E határokkal tudatosan számotvető és a továbbhaladás új lehetőségeit kereső kortárs szellemi kísérletek gyűjtőfogalma a *posztmodern* lett.

Nem célom itt a posztmodernnel kapcsolatban folyó vitákba és az álláspontok sokaságának a mérlegelésébe belebocsátkozni, csupán jelezni szeretném, hogy a nemzedéki probléma idáig eljutott vizsgálata itt szükségképpen fordulatot vesz. A posztmodern szemléletmód és magatartásforma képviselői – a vélemények sokfélesége ellenére – közös nevezőre jutnak néhány olyan alapelv hangoztatásában, amelyek a nemzedéki probléma további tárgyalási módját *lényegileg* érintik. Ilyen közös gondolat a felvilágosodásban gyökerező észkultusz, az egysíkú célracionalitás és instrumentalizmus korlátainak felmutatása, valamint az emberi

[Erdélyi Magyar Adatbank]

létezés tartalmi gazdagsága és változatossága irányában történő meghaladása. Ennélfogva a modernitás olyan paradigmatikus jellemzőit, mint a totalizáló egységszemlélet, az egyetlen vagy domináns nézőpont érvényesítése, az objektum–szubjektum viszony kettősségére épülő dichotomikus és kontradiktorikus modellekben történő problémakezelés, felváltják a pluralizmus és demokratizmus, a sokszempontú megközelítések párhuzamos érvényességének, és a folytonos elmozdulásban levő, egymás mellett létező és változatos kapcsolatokat kiépítő valóságszférák kialakításának elvei. Megszűnik az idő és a történelem linearitásának, egyirányúságának és az ehhez fűződő felfele ívelő emberi haladásnak a mítosza. A mindent homogenizáló nagy történet helyébe a különböző kis történetek kerülnek.[3] Főszereplőjének, az elvont és egyetemes szubjektum képzetének helyébe a különböző megismerő, értékelő, cselekvő, egymással kommunikációs kapcsolatokat kiépítő autonóm szubjektumok lépnek, amelyek felett nem gyakorol hatalmat egy magasabbrendű szubjektum.

Ebben a megközelítésben vizsgálva a nemzedéki problémát, első lépésként egy olyan kérdés merül fel, amelyben hallgatólagosan már a válasz is benne fogalaltatik. Vajon a nagy történet megszűnésével milyen sors vár az egész kultúrára kiterjedő nemzedéki diskurzusokra? A jelzett kulturális átrendeződés körülményei között felvállalhatja-e egy-egy nemzedék egy bizonyos időszakra a kultúra egészének átalakítási programját, s jogot formálhat-e e téren valamilyen vezérszerep betöltésére. Egyáltalán el lehet-e gondolni, s ha igen, hogyan, a nemzedéki problémát a posztmodern paradigmában? Lesz-e további relevanciája azoknak a kérdéseknek, amelyek e tanulmány gondolatmenetében felvetődnek?

E kérdésekkel kapcsolatos válaszkeresések egy újabb könyv témáját alkothatják.

A másik problémakör, amelyre ki kell térnem: az *alkalmazás* kérdése. A jelen munka – elsődlegesen *filozófiai* jellegű lévén – a kultúrában jelentkező nemzedéki probléma és nemzedékváltások kapcsán felmerülő kérdések elméleti tisztázását tűzte ki célul. Ezért problémafelvetéseiben, elemzéseiben, következtetései levo-

[3] F. Lyotard a „posztmodernt" leegyszerűsítve „a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságként" határozza meg (vö. LYOTARD 8).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

násában mindvégig elméleti síkon marad, és a filozófiai elgondolás elemző-értelmező módján igyekszik elérni a célját. Nem tekinti azonnali feladatának egy terjedelmesebb tényanyag vizsgálatát és az elméleti tételek és eljárások ezen való verifikációját. Ugyanakkor viszont nem is tekinthet el ennek elengedhetetlen szükségességétől. E feladat megvalósítása azonban már egy másfajta vállalkozás körébe tartozik, amelynek szükségképpen követnie kell a jelenlegit. E jövendőbeli vállalkozás kivitelezési módozata azonban a mostanitól radikálisan különböző lesz, mivel csakis egy konkrét eszmetörténeti, szociológiai, antropológiai, irodalomtörténeti tényanyag feldolgozásában és vizsgálatában haladhat előre.

Könyvem gondolatmenete egy olyan elméleti vázlathoz, belsőleg összefüggő hipotézisrendszerhez juttatott el, amelynek a végiggondolt filozófiai, szociológiai, antropológiai előfeltevéseken alapuló szemléleti újszerűsége csak azáltal érvényesülhet kellőképpen, és a tartalmi gazdagsága csak akkor bontakoztatható ki ténylegesen, ha sikerül alkalmazási lehetőségeket találni egy konkrét kultúra nemzedéki jelenségeire és nemzedékváltásaira. Abban a szerencsés helyzetben vagyok, hogy ez a lehetőség számomra közvetlenül adott. Az a közelebbi kulturális közeg – a romániai magyar kisebbségi kultúra – amelyhez magam is tartozom, az eddigi története folyamán számos olyan nemzedékváltást ismert, amelyek észlelhetően alakították ennek a kultúrának az arculatát és önismeretét. Ezek közül két nemzedékváltási időszak különösen jelentős: az egyik a harmincas évek elején az *Erdélyi Fiatalok* nemzedékének fellépése, a másik a hetvenes évek második felében az ún. harmadik *Forrás* nemzedék jelentkezése. Mindkettő valami alapvetően újat hozott a kisebbségi magyar kultúrába, s egyaránt érvényes rájuk az a megállapítás, amelyet Gáll Ernő – a problémakör kiemelkedő jelentőségű kutatója – egy késői visszatekintésében tesz az első kapcsán: „Jobban tudatosult bennünk, hogy a régebbi nemzedéki jelentkezésekben, programaikban komoly társadalmi-művelődésbeli újító velleitások rejlettek, eredményeik pedig nem mellőzhető értéket képviselnek” (GÁLL 177).

E nemzedékváltások történetének az átfogó, szisztematikus feldolgozása a kisebbségi kultúránkban régóta várat magára, többek között azért is, mert hiányzik egy olyan körültekintő elméleti

[Erdélyi Magyar Adatbank]

alapvetés, amely ennek a problémakörnek a jelenkori kultúrfilozófiai, antropológiai, szociológiai, hermeneutikai kérdésfeltevések vonatkoztatási rendszerében való tárgyalását lehetővé tenné. Könyvem voltaképpen e hiány pótlására vállalkozik.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Irodalom

ALMÁSI Miklós
1971 A látszat valósága. Magvető Könyvkiadó, Budapest.
ANDOR Csaba
1980 Jel – kultúra – kommunikáció. Gondolat Kiadó, Budapest.
APEL, Karl Otto
1990 A „hermeneutika" filozófiai radikalizálódása Heideggernél és a nyelv „értelemkritériumának" kérdése. In: Filozófiai hermeneutika. A Filozófiai Figyelő Kiskönyvtára. 4. kötet, Budapest.
ARISTOTEL
1995 Fizica. Editura Moldova, Iaşi.
AUBRY, Jean-Marie – Saint-Arnaud Yves
/1965/ Dynamique des groupes. Édition C.P.J.C. Montréal, Édition Universitaires, Paris.
AUGUSTINUS, Aurelius
1987 Vallomások. Gondolat Kiadó, Budapest.
BACON, Francis
1995 Novum Organum I. Aforizmák a természet magyarázatáról és az ember uralmáról. Nippon Kiadó, Budapest.
1605 De Dignitate et Augmentes Scientiarum.
BADIOU, A.
1970 Le concept de modèle. Introduction a une épistémologie matérialiste des mathématiques. François Maspero, Paris.
BASTIDE, Georges
1965 Mirages et certitudes de la civilisation. In: Civilisation contemporaine. Aspects et problèmes. Hatier, Paris.
BÂTLAN, Ion
1993 Introducere în istoria şi filosofia culturii. Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.

BENEDICT, Ruth
1989 A kultúra mintái. In: Forrásmunkák a kultúra elméletéből. I. Szerk. Maróti Andor. Tankönyvkiadó, Budapest.
BENVENISTE, Émile
1966 Problèmes de linguistique générale. Gallimard, Paris.
BERGMANN, Werner
1990 Az idő a szociológiában. Szakirodalmi áttekintés az „időszociológiai" elmélet és kutatás helyzetéről. In: Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok. Válogatta Gelléríné Lázár Márta. Akadémiai Kiadó, Budapest.
BERGSON, Henri
1923 Tartam és egyidejűség. Hozzászólás Einstein elméletéhez. Budapest.
/1987/ Teremtő fejlődés. A Magyar Tudományos Akadémia kiadása, Budapest, 1930. Reprint.
1990 Idő és szabadság. Franklin Társulat kiadása, Budapest. Reprint.
1993 Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei. Editura Dacia, Cluj-Napoca.
BIRIŞ, Ioan
1996 Istorie şi cultură. Editura Dacia, Cluj-Napoca.
BOAS, F.
1930 Anthropology. In: Seligman E. R.: Encyclopedia of the social sciences. The Macmillan Co., New York.
BOBOC, Alexandru
1980 Filosofia contemporană. Orientări şi tendinţe în filosofia nemarxistă din secolul XX. Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
BONDREA, Aurelian
1993 Sociologia culturii. Editura Fundaţiei „România de mâine". Bucureşti.
BOURCEANU, Gheorghc
1985 Autoritate şi prestigiu. Eseu de antropologie psihosocială. Editura Junimea, Iaşi.

CARAMELEA, Vasilc V.
1968 Ralph Linton şi antropologia modernă. In: Ralph Linton: Fundamentul cultural al personalităţii. Studiu introductiv.
CASSIRER, Ernst
1994 Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane. Humanitas, Bucureşti.
CHISHOLM, Lynne
1992 Élesebb lencse vagy új kamera? Ifjúságkutatás, ifjúság és társadalmi változás Nagy-Britanniában. In: Civilizációs korszakváltás és ifjúság. A kelet- és nyugat-európai ifjúság kulturális mintái. Szerk. Gábor Kálmán. Szeged.
CHOMBART de LAUWE, Paul-Henry
1972 Pentru o sociologie a aspiraţiilor. Editura Dacia, Cluj.
CICERO
Tusculanae Disputationes. II. könyv.
CIOBANU-BĂCANU, Maria
1988 Inovaţie şi tradiţie în dezvoltarea culturii. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
CIUREA, Rodica
1969 Conflict între generaţii? Editura Enciclopedică Română, Bucureşti.
CODOBAN, Aurel
1984 Structura semiologică a structuralismului. Editura Dacia, Cluj-Napoca.
CRUCERU, Dan
1984 Diacronismul culturii. Eseu despre evoluţia sistemului cultural. Editura Meridiane, Bucureşti.
1989 Cultură, ideologie, valoare. Elemente pentru o interpretare axiologică a culturii spirituale. Editura Meridiane, Bucureşti.
DESCOLA, Philippe – Lenclud, Gérard – Severi, Carlo – Taylor, Anne Christine
1993 A kulturális antropológia eszméi. Századvég Kiadó, Budapest.
– Descola, Philippe: Az oksági magyarázat.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

– Lenclud, Gérard: A funkcionalista perspektíva
– Severi, Carlo: Struktúra és ősforma.
– Taylor, Anne-Christine: A történelem megértési modelljei.

DOLLOT, Louis
1974 Culture individuelle et culture de masse. Presses Universitaires de France, Paris.

D1LTHEY, Wilhelm
1974/a Bevezetés a szellemtudományokba. Kísérlet a társadalom és a történelem tanulmányozásának alapvetésére. In: A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. Gondolat Kiadó, Budapest.
1974/b A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. In: A történelmi világ felépítése...
1974/c A hermeneutika keletkezése. In: A történelmi világ felépítése...
1990 Vázlatok a történelmi ész kritikájához. In: Filozófiai hermeneutika. A Filozófiai Figyelő Kiskönyvtára. 4. köt., Budapest.

ECO, Umberto
1982 Tratat de semiotică generală. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

EINSTEIN, Albert
1973 A speciális és általános relativitás elmélete. Gondolat Kiadó, Budapest.

ELIAS, Norbert
1987 A civilizáció folyamata. Gondolat Kiadó, Budapest.
1990 Az időről. In: Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok. Válogatta Gelléríné Lázár Márta. Akadémiai Kiadó, Budapest.

ELKIN, Fred
1960 The Child and Society. New York.

ENCYCLOPAEDIA Universalis
1989 Vol. 6. Paris.

FRICZ Tamás
1990 Generációk és politikai értékek. In: Valóság. 4. sz.

FROBENIUS, Leo
1985 Paideuma. Schiţă a unei filosofii a culturii. Editura Meridiane, Bucureşti.
GADAMER, Hans-Georg
1984 Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata. Gondolat Kiadó, Budapest.
1990 Hermeneutika. In: A Filozófiai Figyelő Kiskönyvtára, 4. köt., Budapest.
GÁLL Ernő
1995 Kísérletek nemzedéki párbeszédre. In: Számvetés. Komp-press. Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár.
GAZSÓ Ferenc
1984 Az ifjúság társadalmunk szerkezetében. In: A magyar ifjúság a nyolcvanas években. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
GEERTZ, Clifford
1988 Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: Misszionáriusok a csónakban. Akadémiai Kiadó, Budapest.
1994 Az ideológia mint kulturális rendszer. In: Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. Századvég Kiadó, Budapest.
GIDDENS, Anthony
1995 Szociológia. Osiris Kiadó, Budapest.
GRAND Larousse Encyclopédique
I960 Tome III. Paris.
GULIAN, C. I.
1980 Structura şi sensul culturii. (Contribuţii la istoria ideilor contemporane). Editura Politică, Bucureşti.
GUREVICS, A. J.
1974 Időképzetek a középkori Európában. In: Történelem és filozófia. Válogatta Huszár Tibor. Gondolat Kiadó, Budapest.
HABERMAS, Jürgen
1981 A hermeneutika univerzalitás igénye. In: Helikon. Világirodalmi Figyelő. 2-3. sz.
1983/a Technica şi ştiinţa ca „ideologie". In: Cunoaştere şi comunicare. Editura Politică, Bucureşti.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

1983/b Preliminarii la o teorie a competenţei comunicative. In: Cunoaştere şi comunicare.
1994 A társadalomtudományok logikája. Atlantisz, Budapest.
é.n. A kommunikatív cselekvés elmélete (I–II). A Filozófiai Figyelő és a Szociológiai Figyelő különkiadványa. ELTE, Budapest.

HANÁK Péter
1987 Elias és a civilizáció. In: Norbert Elias: A civilizáció folyamata.

HARTMANN, Nicolai
1972 Lételméleti vizsgálódások. Gondolat Kiadó, Budapest.
1977 Esztétika. Magyar Helikon, Budapest.

HEGEDŰS T. András – Forray R. Katalin
/1989/ Az újjáépítés gyermekei – a konszolidáció gyermekei. Magvető Kiadó, Budapest.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich
1971 A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és az államtudomány vázlata. Akadémiai Kiadó, Budapest.
1973 Előadások a világtörténet filozófiájáról. Akadémiai Kiadó, Budapest.
1979 A szellem fenomenológiája. Akadémiai Kiadó, Budapest.

HEIDEGGER, Martin
1989 Lét és idő. Gondolat Kiadó, Budapest.
1992 Az idő fogalma. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.

HELLER Ágnes
1970 A mindennapi élet. Akadémiai Kiadó, Budapest.

HERDER, Johann Gottfried
1978/a Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról. In: Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások. Gondplat Kiadó, Budapest.
1978/b Levelek a humanitás előmozdítására. In: Eszmék...

HERSKOVITS, Melville J.
1989 Kulturális antropológia. In: Forrásmunkák a kultúra elméletéből. I. Szerk. Maróti Andor, Tankönyvkiadó, Budapest.
HJELMSLEV, L.
1975 A jel glosszematikus megközelítése. In: A jel tudománya. Vál. Horányi Özséb és Szépe György, Gondolat Kiadó, Budapest.
HOBBES, Thomas
1970 Leviatán. Akadémiai Kiadó, Budapest.
HOLLÓS Marida
1993 Bevezetés a kulturális antropológiába. ELTE-BTK Kulturális Antropológia, Budapest.
HUFNAGEL, Erwin
1981 Introducere în hermeneutică. Editura Univers, Bucureşti.
HUIZINGA, Johan
1990 Homo ludens. Kísérlet a kultúra játékelemeinek a meghatározására. Universum Kiadó, Szeged.
HUSSERL, Edmund
1966 Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1983–1917). In: Husserliana X., La Haye, Nijhoff.
1984/a Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia. In: Fenomenológia a társadalomtudományban. Válogatta Hernádi Miklós. Gondolat Kiadó, Budapest.
1984/b A tiszta fenomenológia és a fenomenológiai filozófia eszméi. In: Fenomenológia a társadalomtudományban.
1984/c Tapasztalat és ítélet. In: Fenomenológia a társadalomtudományban.
1994 Meditaţii carteziene. Humanitas, Bucureşti.
IAKOCZI, Tiberiu
1971 Despre conceptul de generaţie. In: Forum (Revista învăţământului superior). Ştiinţe sociale. Anul III. Nr. 3.

ILLÉS Iván
1991 Nemzedékek, elitek, ciklusok. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
JÁGER Ida
1992 Kultúrák összehasonlító elemzése. In: A kultúra jelene és jövője. Szerk. Beszteri Béla. Tudományos konferencia. 1992. okt. 27. Veszprém.
KANT, Immanuel
1980 Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In: A vallás a puszta ész határain belül és más írások. Gondolat Kiadó, Budapest.
1881 Prolegoménák. Akadémiai Kiadó, Budapest.
KAPITÁNY Ágnes – Kapitány Gábor
1983 Értékrendszereink. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
KARÁCSONY András
1995 Bevezetés a tudásszociológiába. Osiris-Századvég, Budapest.
KLOSKOWSKA, Antonine
1981 A kultúra értelmezése. (Részlet a szerző Tömegkultúra c. művéből. Budapest, 1971.). In: Forrásmunkák a kultúra elméletéből. II. (Lengyel kultúraelméleti tanulmányok). Szerk. Bujdosó Dezső. Tankönyvkiadó, Budapest.
KOHLI, Martin
1990 Társadalmi idő és egyéni idő. Az életút a modern társadalom szerkezetváltozásában. In: Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok. Válogatta Gelléríné Lázár Márta. Akadémiai Kiadó, Budapest.
KOSELLECK, Reinhart
1979 Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Suhrkamp, Frankfort.
KOTARBINSK1, Tadeus
1970 Meditaţii despre viaţa demnă. Editura Ştiinţifică, Bucureşti.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

KRAUS, Wolfgang
1993 Kultúra és hatalom. A vágyak átváltozása. Európa Könyvkiadó, Budapest.
KRISTEVA, Julia
1979 A szöveg és tudománya. In: Irodalomszemiotikai tanulmányok. Vál. Murvai Olga. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest.
1980 Problemele structurării textului. In: Pentru o teorie a textului. Vál. Adriana Babeţi és Delia Sepeţean-Vasiliu. Editura Univers, Bucureşti.
KROEBER, A. L.
1948 Anthropology. New York.
1952 Kroeber, A. L. and Kluckhohn, C.: Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Harvard University, Cambridge.
KUHN, Thomas S.
1984 A tudományos forradalmak szerkezete. Gondolat Kiadó, Budapest.
LÉVI-STRAUSS, Claude
1949 Les structures élémentaires de la parenté. Paris.
1978 Antropologia structurală. Editura Politică, Bucureşti.
é.n. A mítoszok struktúrája. In: Strukturalizmus. Első kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest.
LIICEANU, Gabriel
1981 Încercare în politropia omului şi a culturii. Editura Cartea Românească. Bucureşti.
LINTON, Ralph
1968 Fundamentul cultural al personalităţii. Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
LOTMAN, Jurij M.
1973/a A szöveg fogalma. In: Szöveg, modell, típus. Gondolat Kiadó, Budapest.
1973/b Kultúra és információ. In: Szöveg, modell, típus.
1973/c Jel és jelrendszer; A XI–XIX. századi orosz kultúra tipológiája. In: Szöveg, modell, típus.
1973/d A „kultúra elsajátítás” mint tipológiai jellemző. In: Szöveg, modell, típus.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

1977 Lotman, J. – Uszpenszkij, B.: A kultúra szemiotikai mechanizmusa. In: Jel – kommunikáció – kultúra. Szovjet tanulmányok a tömegkommunikációról és a szemiotikáról. Szerk. Hoppál Mihály és Vándor Ágnes, Budapest.

1983 Játékperiszkóp. In: Játékperiszkóp. Kultúrafordítási-kísérletek. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest.

1989 A kultúrák kölcsönhatásának elmélete. Szemiotikai megközelítés. In: Kultúra és közösség, Budapest, 6. sz.

1994/a A kommunikáció kétféle modellje a kultúra rendszerében. In: Kultúra, szöveg, narráció. Orosz elméletírók tanulmányai. Szerk. Kovács Árpád, V. Gilbert Edit. Janus Pannonius Egyetemi Kiadó, Pécs.

1994/b Kultúra és szöveg: a gondolkodás generátorai. In: Kultúra, szöveg, narráció.

1994/c Szöveg a szövegben. In: Kultúra, szöveg, narráció.

LUHMANN, Niklas

1975 Soziologische Aufklärung. Bd. 2. Opladen.

1976 The Future Cannot Begin. In: Social Research, 43.

LYOTARD, Jean-Francois

1993 A posztmodern állapot. In: A posztmodern állapot. Szerk. Bujalos István. Századvég Kiadó, Budapest.

MAGYAR Nyelv Értelmező Szótára

1961 Akadémiai Kiadó, Budapest.

MAHLER, Fred

1983 Introducere în juventologie. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

1986 Tinereţea în timp şi în spaţiu. Editura Albatros, Bucureşti.

1988 Generaţia anului 2000. Scenarii de juventologie prospectivă. Editura Politică, Bucureşti.

MALINOWSKI, Bronislaw

1935 Culture. In: The Enyclopaedia of the Social Sciences. New York.

MANNHEIM Károly (Karl)
1969 A nemzedéki probléma. In: Ifjúságszociológia. Szerk. Huszár Tibor és Sükösd Mihály. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
1996 Ideológia és utópia. Atlantisz, Budapest.
MARCUS, Solomon
1985 Timpul. Editura Albatros, Bucureşti.
MARGA, Andrei
1994 Explorări în actualitate. Biblioteca Apostrof, Cluj.
MÁRKUS György
1992 Kultúra és modernitás. Hermeneutikai kísérletek. T-Twins Kiadó. Lukács Archívum. / Budapest/.
MARX, Karl – Engels, Friedrich
1960 A német ideológia. In: Karl Marx és Friedrich Engels Művei. 3. köt., Budapest.
MENDELSSOHN, Moses
1989 Über die Frage: Was heisst aufklären (1784). In: Schriften über Religion und Aufklärung. Union Verlag, Berlin.
MENDRAS, Henri
1988 La seconde révolution française. 1965-1984. Avec la collaboration de Laurance Duboys Fresney. Édition Gallimard, Paris.
MENTRÉ, Francois
1920 Les générations sociales. Édition Bossard, Paris.
MERTON, Robert K.
1980 Társadalomelmélet és társadalmi struktúra. Gondolat Kiadó, Budapest.
MIHAI, Gheorghe
1987 Psiho-logica argumentării dialogate. Editura Academiei, Bucureşti.
MOLES, Abraham A.
1974 Sociodinamica culturii. Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
MONTESQUIEU
1987 A törvények szelleméről. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest.

MOORE, Wilbert E.
1963 Man, Time and Society. New York – London.
MORIN, Michel – Bertrand, Claude
/1979/ Le territoire imaginaire de la culture. Éd. Hurtubise HMH, Québec.
NIEDERMANN, Joseph
1984 Kultúra. A fogalom és a helyettesítő fogalmak létrejötte, változásai Cicerótól Herderig. In: Forrásmunkák a kultúra elméletéből. III/2. (Német kultúraelméleti tanulmányok 2). Szerk. Bujdosó Dezső. Tankönyvkiadó, Budapest.
NYÍRI Kristóf
1994 A hagyomány filozófiája. T-Twins Kiadó. Lukács Archívum, Budapest.
ORTEGA Y GASSET, José
1944 Korunk feladata. ABC Könyvkiadó Részvénytársaság. Budapest.
PAEPCKE, Fritz
1989 A sikeres fordítás hermeneutikai útja. In: Magyar Filozófiai Szemle. 4. sz.
PALMER, Richard
1987/a A hermeneutika hat modern meghatározása. In: A hermeneutika elmélete. I. rész. Ikonológia és műértelmezés. 3. Szeged.
1987/b „Hcrmeneuin – hermenéia" – ókori szavak használatának mai jelentősége. In: A hermeneutika elmélete.
PAPP Zsolt
1987 A racionalitástól a kommunikatív racionalitásig. Jürgen Habermas társadalomelméleti szintéziséről. In: Csepeli György – Papp Zsolt – Pokol Béla: Modern polgári társadalomelméletek. Gondolat Kiadó, Budapest.
PARSONS, Talcott
1951 The Social System. The Free Press. Glencoe, Illinois.
1955 Éléments pour une sociologie de l'action. Plon, Paris.

PATAKI Ferenc
1982 Az én és a társadalmi azonosságtudat. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
PEIRCE, Charles Sanders
1975 A jelek felosztása. In: A jel tudománya. Vál. Horányi Özséb, Szépe György. Gondolat Kiadó, Budapest.
PIAGET, Jean
1970 La situation des sciences de l'homme dans les système des sciences. In: Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines. Première partie. Sciences sociales. Mouton/Unesco, Paris – La Haye.
PLETT, Heinrich F.
1983 Ştiinţa textului şi analiza de text. Editura Univers, Bucureşti.
RADCLIFFE-BROWN, A. R.
1952 Structure and Function in Primitive Society. Glencoe, Illinois, The Free Press.
RICKERT, Heinrich
1923 Kultúrtudomány és természettudomány. Franklin Társulat, Budapest.
1924 Kant als Philosoph der Modern Kultur. I.C.B. Mohr, Tübingen.
1987 A filozófia alapproblémái. Módszertan – ontológia – antropológia. Európa Könyvkiadó, Budapest.
RICOEUR, Paul
/1985/ Temps et récit. Tome III. Édition du Seuil, Paris.
1995/a Despre interpretare. In: Eseuri de hermeneutică. Humanitas, Bucureşti.
1995/b Pentru o fenomeneologie hermeneutică. In: Eseuri de hermeneutică.
1995/c De la hermeneutica textelor la hermeneutica acţiunii. In: Eseuri de hermeneutică.
RIEDEL, Manfred
1989 Comprehensiune sau explicare? Despre teoria şi istoria ştiinţelor hermeneutice. Editura Dacia, Cluj-Napoca.

ROCHER, Guy
/1974/ Talcott Parsons and American Sociology. Nelson, London.
ROUSSEAU, Jean-Jacques
1978 Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól. In: Értekezések és filozófiai levelek. Magyar Helikon, Budapest.
SAUSSURE, Ferdinand de
1967 Bevezetés az általános nyelvészetbe. Gondolat Kiadó, Budapest.
SAPIR, Edward
1971 Az ember és a nyelv. Gondolat Kiadó, Budapest.
SCHELER, Max
1979 A formalizmus az etikában és a materiális értékétika. Gondolat Kiadó, Budapest.
SCHELSKY, Helmut
1969 Ahogyan társadalmunk a fiatalságot és a fiatalhoz illőt látja. In: Ifjúságszociológia. Szerk. Huszár Tibor és Sükösd Mihály. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
SCHIFIRNEŢ, Constantin
1985 Generaţie şi cultură. Editura Albatros, Bucureşti.
SCHLEIERMACHER, Friedrich
1990 A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben. In: Filozófiai hermeneutika. A Filozófiai Figyelő Kiskönyvtára, 4. köt., Budapest.
SCHÜTZ, Alfred
1984/a A cselekvés köznapi és tudományos értelmezése. In: A fenomenológia a társadalomtudományban. Válogatta Hernádi Miklós. Gondolat Kiadó, Budapest.
SCHÜTZ, Alfred – Luckmann, Thomas
1984/b Az életvilág struktúrái. In: A fenomenológia a társadalomtudományban.
SHILS, Edward
1981 Tradition. The University of Chicago Press.

SIEGFRIED, André
1965 Technique et culture dans la civilisation du XX-siècle. Conférence du 6 janvier 1953. Publié par la Centre National de Documentation Pédagogique. In: Civilisation contemporaine. Aspects et problèmes. Hatier, Paris.

SIMMEL, Georg
1992 Életszemlélet – Négy metafizikai értekezés. In: Ész – Élet – Egzisztencia. II–III. A ráció és határai. Szerk. Csejtei Dezső, stb. Társadalomtudományi Kör kiadása. Szeged.

SMITH, Robert J.
1961 Cultural Differences in the Life Cycle and the Concept of Time. In: Aging and Leisure. Ed. R.W. Kleemeier, New York.

SPENGLER, Oswald
1995 A nyugat alkonya. A világtörténelem morfológiájának körvonalai. I–II. Európa Könyvkiadó, Budapest.

STAUFENBIEL, Fred
1989 A kultúra tudományos fogalmának néhány eszmetörténeti forrásáról. In: Forrásmunkák a kultúra elméletéből. I. Szerk. Maróti Andor. Tankönyvkiadó, Budapest.

STEINER, George
1983 După Babel. Aspecte ale limbii şi traducerii. Editura Univers, Bucureşti.

SURDU, Emil
1976 Generaţia şi raporturile intergeneraţionale. (Studiu sociologic). In: Analele Universităţii din Timişoara. Ştiinţe sociale. Vol. I. Fasc. 2.

THURN, Hans Peter
1988 A kultúra szociológiája. In: Forrásmunkák a kultúra elméletéből. III/3. (Német kultúraelméleti tanulmányok 3). Szerk. Bujdosó Dezső. Tankönyvkiadó, Budapest.

TÖNNIES, Ferdinand
1983 Közösség és társadalom. Gondolat Kiadó, Budapest.
TYLOR, Edward-Burnett
1871 Primitive Culture. John Murray, London.
USCĂTESCU, George
1987 Ontologia culturii. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
VÁRINÉ Szilágyi Ibolya
1987 Az ember, a világ és az értékek világa. Gondolat Kiadó, Budapest.
VERES András
1992 Irodalomértelmezés és értékorientáció. In: A strukturalizmus után. Szerk. Szili József. Akadémiai Kiadó, Budapest.
VICO, Giambattista
1979 Az új tudomány. Akadémiai Kiadó, Budapest.
VIANU, Tudor
1979 Raţionalism şi istorism. In: Opere, vol. 8. Editura Minerva, Bucureşti.
1982 Studii de filosofia culturii. Editura Eminescu, Bucureşti.
WEBER, Max
1965 Essais sur la Théorie des Sciences. Plon, Paris.
1987 Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
WEIGERT, A. J.
1981 Sociology of Every-day Life. New York – London.
WHITE, Leslie
1989 A kultúra fejlődése. In: Forrásmunkák a kultúra elméletéből. Szerk. Maróti Andor, Tankönyvkiadó, Budapest.
WINDELBAND, Wilhelm
1914 Einleitung in die Philosophie. Tübingen.
é.n. Kultúrfilozófia és transzcendentális idealizmus. In: Preludiumok. Franklin Társulat, Budapest.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

WITTGENSTEIN, Ludwig
1998 Filozófiai vizsgálódások. Atlantisz, Budapest.
WÜRTZ, Bruno
1986 Ernst Bloch şi principiul speranţei. Tipografia Universităţii din Timişoara, Timişoara.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Tartalom

Bevezetés 3
1. A kultúra terminus történeti szemantikája 5
1.1. A szubjektív kultúra 8
1.1.1. Művelés-nevelés 8
1.1.2. Szocialitás 15
1.1.3. Képzés 22
1.2. Az objektív kultúra 31
1.2.1. Alkotás 31
1.2.2. Természet 38
1.2.3. Haladás 42
1.3. Civilizáció és kultúra 46
1.3.1. A civilizáció szociogenézise 46
1.3.2. A civilizáció tartalma 49
1.3.3. A kultúra rendszerei 52
2. Jelenkori kultúrakoncepciók 60
2.1. Az értékfilozófiai kultúrafelfogás 60
2.1.1. Érték és értékelés 61
2.1.2. Értékapriorizmus és értékempirizmus 66
2.1.3. Kultúra és civilizáció dichotómiája 74
2.2. A szociológiai-antropológiai kultúrafelfogás 84
2.2.1. Módszertani alapvetések 85
2.2.2. Kultúradefiníciók 96
2.2.3. A kultúra társadalmi dinamikája 105
2.3. A szemiotikai-hermeneutikai kultúrafelfogás 113
2.3.1. Jel és jelentés 114
2.3.2. Nyelv és szöveg 124
2.3.3. Értelmezés és megértés 138
3. Idő és kultúra 171
3.1. A világ ideje 172
3.1.1. A fizikai idő 173
3.1.2. A szociális idő 175
3.1.3. Az időfogalmak 178
3.2. A lélek ideje 181
3.2.1. A tartam 182

[Erdélyi Magyar Adatbank]

3.2.2. Az időélmény ... 184
3.2.3. Az időtudat ... 187
3.2.4. Az időiség ... 190
3.3. A történelmi idő ... 192
3.3.1. Az emberi létezés az időben ... 193
3.3.2. Az idő az emberi létezésben ... 200
3.3.3. A történelmi jelen ... 203
3.3.4. A hagyomány ... 208
4. A nemzedék fogalma ... 216
4.1. A társadalmi nemzedék ... 216
4.1.1. Az életkor ... 216
4.1.2. A korosztály-alapú csoport ... 224
4.1.3. A nemzedéki csoport és közösség ... 233
4.1.4. A nemzedéki tudat ... 246
4.2. A filozófiai nemzedék ... 252
4.2.1. A nemzedék mint tartam ... 254
4.2.2. A nemzedék mint élmény ... 255
4.2.3. A nemzedék mint időtudat ... 258
4.2.4. A nemzedéki létezés ... 260
4.3. A kulturális nemzedék ... 267
4.3.1. Nemzedéki interszubjektivitás ... 267
4.3.2. Nemzedéki paradigma ... 275
4.3.3. Nemzedéki nyelvhasználat ... 281
4.3.4. Nemzedéki értelemközösség ... 285
5. A nemzedékváltás ... 288
5.1. A nemzedékváltás fogalma ... 288
5.1.1. A váltás lényege ... 288
5.1.2. A váltás időszerkezete ... 292
5.1.3. A váltás formái és ritmusa ... 301
5.1.4. A váltás viszonyszerkezete ... 306
5.2. A nemzedéki viszonyok az időben ... 313
5.2.1. Különidejű egyidejűségek ... 314
5.2.2. Egyidejű különidejűségek ... 316
5.2.3. Időszemlélet és létértelmezés ... 326
5.2.4. Az idő relativitása és gyorsulása ... 330
5.3. A nemzedékváltás menete a kultúrában ... 340
5.3.1. Pedagógiai szerepváltás ... 341

[Erdélyi Magyar Adatbank]

5.3.2. Nemzedéki paradigmaváltás 344
5.3.3. Kulturális érték- és normaváltás 348
5.3.4. Nyelv- ás értelemváltás 353
5.4. A továbbhaladás útjai 357
5.4.1. A kritika irányai 357
5.4.2. A megértés esélyei 361
5.4.3. A dialógus lehetőségei 370
Befejezés helyett 375
Irodalom 381