

Németh János István: Fejezetek az egész életen át tartó tanulás (LLL) filozófiai, neveléstudományi recepciótörténetéből - II. rész Az újidealisták nevelési eszménye



A 18. század és a 19. század első fele fontos változásokat hoztak az európai társadalmak fejlődésében. Az intenzív iparosodás évtizedei határozták meg a fejlődést a nyugati oldalon, míg a nemzeti újjászületés és gazdasági szerkezetváltás óvatos reformjai a keletin (*Benedek I.*, 1976; *Berend T.*, 1986). A romantika és klasszicizmus évtizedei egyfelől, az elidegenedés évtizedei másfelől (*Lendvai*, 1981; *Safranski*, 2004). A 19. század a történelem leghosszabb százada (*Benedek I.*, 1976. 216-217. o.; *Heller*, 1999). 1789-ben kezdődött és 1914-ben ért véget. Egyet kell értenünk azokkal, akik mindezeket túl megállapítják, hogy ez a század a polgári kultúra nagy korszaka, egyben a kultúrtörténet egyik leggazdagabb és legváltozatosabb százada is (*Benedek I.* 1976; *Tenbruck*, 2003; *Lendvai*, 1981). Könyvoldalak sokaságát töltené meg, ha csupán a legismertebb alkotókat és műveiket felsorolnánk Haydntól, Wagneren keresztül, Bartókig, Goyától Picassóig, vagy akár Csokonaitól Ady Endréig. Hozzátevé ehhez a felsoroláshoz talán a legfontosabbat, hogy a polgári kultúra intézményesülése, a kulturális színterek és alkalmak bővülése, valamint a társadalmi nyilvánosság szerkezetének változásai magukkal vonták a kultúra közönségének átalakulását, jelentős bővülését (*Habermas*, 1993; *Tenbruck*, 2003).

A 18. és 19. század találkozása mérföldkövet jelent a kultúra fogalmának történeti fejlődésében is. A 18. századi európai átalakulás alapvetően változtatta meg az emberi viszonyokat és távlatokat. E változások rögzítésében kitüntetett szerepet kapott a kultúra eszméje. Friedrich H. Tenbruck, a Polgári kultúráról írt nagyszabású tanulmányában így fogalmazza meg ezt a sok évszázados fejlődést betetőző és egyben új távlatokat nyitó korszakváltást: „A 18. század folyamán mélyrehatóan megváltozott a kultúra legitimációs struktúrája Nyugat-Európában. Ettől kezdve az önállósága tudatára ébredt világi kultúra átfogó igényű kibontakozása csak a saját tekintélyére hivatkozott. Most már önálló birodalomnak nyilvánította magát, mely kulturális munkában alkotja, jobbítja, teljesíti ki magát. E fejlődés részeseként az ember önmaga kulturális feladatává lett.” (2003. 63. o.)

Ez az életérzés van jelen a 18. századra létrejövő kultúrafogalomban, melynek kereteit és tartalmi rétegzettségét két megközelítésből tesszük elemzésünk tárgyává. A kultúrafogalom fejlődésének történeti áttekintése igazolta, hogy a fogalom kialakulása és tudományos módszerekkel történő jelentéstani meghatározása kizárólag az *európai fejlődéstörténetre jellemző*, több évszázados folyamat eredménye. Ez a folyamat a 18. század végére érte el formai és tartalmi kiteljesedését, kialakítva a fogalom *aktív-, objektív- és szabályozó* rétegeit összefoglaló elméleti konstrukciója, sémája. Ezzel létrejött a kultúrafogalom univerzális, azaz kortól és népektől független, absztrakt formája, amely a kultúrafogalom első és egyben legáltalánosabb, absztrakt értelmezési módja.

A fogalom jelentéstani bővülésében meghatározó szövegek alapján rekonstruált *modern kultúrafogalom az újkori ember cselekvő felszabadításának, nemesedésének, kiművelésének, önmaga megvalósításának foglalta, kifejezője (Kant, Schiller), a kultúra fejlesztése során létrejött objektivációk, javak, örökség összesítője (Pufendorf, Toussaint, Herder, Adelung) és az emberi viszonyok legátfogóbb szabályozója (Schiller, Herder)*. Ezt a többszörösen összetett tartalmat fejezi ki a kultúrafogalom mára már klasszikus formája, természetesen megőrizve kapcsolatát az alapjelentéssel (Pauli, 1910/1990 14. o.). Ez a jó másfélezer éves fejlődésen alapuló, *klasszikus, absztrakt fogalom a kultúrafogalom legteljesebb változata, prototípusa*, minden későbbi, ezt követő fogalom-meghatározás viszonyítási alapja.

Tanulságos ugyanakkor az a sajnálatos helyzet, hogy a kultúra fogalmával foglalkozó irodalomból úgy látható, mintha kevésbé lenne ismert és említésre méltó a kultúra évszázadok gondos munkájával kidolgozott absztrakt fogalma és alapjelentése. Sokkal inkább az időben csak majd száz évvel később keletkezett és keletkező *kultúrafogalmak* kétségkívüli formagazdagságát hangsúlyozzák a legismertebb összefoglalók (Kenyeres, 1986; Kroeber-Kluckhohn, 1952). A tudományterület egyik legátfogóbb *szöveggyűjteményének a bevezetőjében* a következő olvasható: „A kultúra felfedezése ugyanolyan fontos volt az evolúció számára, mint a sejt felfedezése. A professzionális antropológia kezdetének az ideje nagyjából az 1865-öt követő egy évszázad, amikor megkezdődött a *kultúra eszméjének bevitele a német romantikus irodalmi tradícióból a társadalomtudományokba*” (Bohannan és Glazer, 2006).

A kultúrát tehát felfedezték, majd a kultúra eszméjét „bevitték” a német romantikus irodalmi tradícióból a „*társadalomtudományokba*”, ez itt a lényeg. Ezúttal elég csak arra utalni, hogy G. Klemm nagy jelentőségű könyvét, az *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit* 1843-1852 között írta, még mindig a klasszikus fogalom teljes sémáját alkalmazva. E. B. Tylor, *A primitív kultúra* című könyve 1871-ben jelent meg, és ebben fogalmazta meg azt a kultúra fogalmat, amely mint *antropológiai kultúrafogalom* az utóbbi évtizedekben talán a legtöbbször idézett a legkülönbélebb szakmunkákban. Ha az elemzés során értelemszerűen az újkantiánus filozófiai iskolához kötjük az úgynevezett *értékelméleti kultúraértelmezést*, akkor is csak a 19-20. század fordulójától van létjogosultsága.

Nyilvánvaló tehát, hogy a 18. században *fénykorát élő polgári kultúra életeszményeként megszülető modern, mára már klasszikus kultúrafogalom* (Tenbruck, 2003) a 18. század végétől a maga teljes egységében *hordozója és kifejezője a kultúra eszméjének is*. Ennek az eszmének az egyetemes hatása közel száz évig folyamatos és töretlenül tart mindaddig, amíg a *szellemi folyamatokat lényegükben befolyásoló társadalmi viszonyok* a 19. század utolsó harmadától *lassan, fokozatosan át nem alakulnak*. Átadván a helyet egy új korszaknak, amelyben a modernitás életérzését meghatározó egységes világszemlélet minden elemében idejét múlt lesz, és felváltja azt egy végletekig szakosodó, pragmatikus, emancipálódott, leginkább a részek kidolgozására és

azok összefüggéseire ügyelő életfelfogás és tudományos gondolkodás (Kiss, 2005. 44-46. o., Mátrai, 1976. 57-59. o.). Ettől az időszaktól a kultúrafogalom majd száz évig univerzálisan ható, klasszikus egysége, értékelvű kánonja is más kontextusba kerül. További alakulásának abba a szakaszába lép, amelyben megmarad ugyan az emberi létet értelmező funkciója, ám a közel száz évig tartó egységet megtöri az a körülmény, hogy a kultúra fogalma ettől az időszaktól szorosan kötődik azokhoz a tudományokhoz, amelyek tapasztalati anyaga, vagy gondolati konstrukciói a lét sajátos értelmezéseit konstituálják, létrehozva így a kultúra és kultúrafogalom gazdagon variált recepcióit, ezzel a kultúra európai kánonjának, nevelési eszményének relativizálását.

Ebben a fejezetben két olyan *kultúraelméleti irányzattal* foglalkozom – négy szerzővel részletesebben –, amelyek a kultúra jelenségeinek vizsgálata során eltérő tudományos alapokon, de mindig filozófiai megközelítéssel viszonyultak a *neveléselmélet*hez (Lendvai L., 1981). Tárgyunk szempontjából különösen fontos, hogy a kultúrafogalom fejlődéstörténetének, illetve a neveléstudomány létrejöttének meghatározó korszakában, a 19-20. század fordulóján fejtették ki nézeteiket kultúráról és az emberről, az ember nevelésének lehetőségeiről és a társadalomról. Meghatározó módon kapcsolódva egyrészt a klasszikus német idealizmus, mindenek előtt Kant filozófiai örökségéhez, másrészt a *schilleri embereszmény*hez. Erre koncentrálnak a következőkben, a kultúra aktív elsajátítása és ennek személyes élethivatása kérdéseit vizsgálva. Ez az eljárás célkitűzésünkhöz híven lehetőséget ad az egész életen át tartó tanulás (kultúraelsajátítás) újabb filozófiai recepciójának megismeréséhez.

2.1.1. Az újkantiánus irányzatok és filozófusok közül tárgyunkhoz legközelebb a 19-20. század fordulóján kibontakozó úgynevezett *badeni iskola* áll, különösen annak két meghatározó egyénisége, W. Windelband, és H. Rickert. Az újkantiánusok programjuk nevében is jelzik a polgári humanizmushoz való eszmei kötődésüket, illetve a századforduló társadalmi folyamatai alapján hangsúlyos érték-elkötelezettségüket (Windelband, 1989; Maróti, 2006).

A kultúraközvetítés elméleti továbbfejlesztéséhez figyelemre méltó előnyt jelentett, a neveléstudomány értékelméleti (axiológiai) megalapozása a századfordulón. Az értékelmélet neveléstudományra gyakorolt magyarországi hatásának bemutatását a kérdéskörrel átfogóan foglalkozó néhány tanulmány gondolatmenetét követve végzem el (Köte, 1998, Németh A, 1990). A neokantiánus filozófiában, mint a filozófia önálló része jött létre az értékelmélet. Ennek *marburgi iskolája* a filozófiai vizsgálódás középpontjába a logikát és az ismeretelméletet állította. A *badeni*, vagy *freiburgi iskola* pedig egy történeti, kultúrtörténeti irányban fejlődött tovább, W. Windelband és H. Rickert irányításával (Boros, 2007; Maróti, 2005; Rickert, 1987). A két iskolát összekötik a kor filozófiai problémáira adott válaszok. A tudományos ismeretelmélet, az általános értékelmélet és a kultúrfilozófia tárgykörében – Kant filozófiai életművéhez kötődve dolgozták ki saját tudományos rendszereiket. (Boros, 2007). Tekintettel arra, hogy a kultúrának kitüntetett szerepet szánnak a feladat elvégzése során, mindenek előtt az egész életet meghatározó és befolyásoló alapértékek elsajátításában (Rickert, 1990), ezért szerepel sajátos és napjainkig meghatározó irányzatként a kultúrafogalom történetében, illetve reményeim szerint a neveléstudomány történetében is munkásságuk (Maróti, 1986).

Köte tanulmányában Kornis Gyulára hivatkozik, aki szerint „a pedagógiának, mint műveltségtudománynak, a „szellemjavak ökonómiájának” egyik fő feladata a művelődési anyag kiválogatása. Miután a nevelés, mint emberalakító tevékenység, az értékek megvalósítására törekszik. A műveltség három jelentést takar: 1. az értékek, eszmények rendszerét (a kultúra statikus fogalma); 2. az értékek megvalósítására irányuló tevékenységet (a kultúra dinamikus fogalma); 3. a tevékenység történeti eredményét (műveltség). Ez utóbbi magában foglalja egy-egy kor tudományát, művészeti alkotásait, erkölcsét, jogát, technikáját” (1988. 3. o., idézi: Kornis, 1932). A kultúra klasszikus fogalmi sémájának ismeretében nem nehéz összefüggést találni a kultúra Kornisnál taglalt *három alakzata*, és a modern kultúrafogalom *három dimenziója* között. Az alaki hasonlóságon túl természetesen szerves kötődés mutatható ki a klasszikus fogalomban megtestesülő *humanitás-kánon*, és az értékelméleti megalapozottságú nevelélmélet között, hiszen az újkantiánusok kötődése Kant filozófiájához, ezen belül kultúrafelfogásához nyilvánvaló (Rugási, 1994). Noha az értékelmélet kidolgozóinak kötődése Kant filozófiájához egyértelmű, ugyanakkor gondolkozásukat messzemenően meghatározta a 19. század második felének az emberi életlehetőségeket radikálisan átalakító társadalmi viszonyrendszere, nem utolsósorban a polgári kultúra alaposan megváltozott szerepe (Tenbruck, 2003). Az újkantiánus kultúraelméleti iskolát ezúttal három meghatározó jellemzője: a *kultúrához való viszony*, az *értékhez való viszony* és *pedagógiai hatásuk* alapján értelmezzük.

H. Rickert kultúrán a társadalom tagjai számára adott minden értékes képződmény összességét érti. A kultúra az értékekkel összekötött valóságos létet jelenti nála. „A kultúra az értékek alapján cselekvő ember által létrehozott tárgyak, javak rendszere, mely szemben áll a természet keletkezett termékeivel. Az ember a tárgyi világot az északarat parancsa szerint átalakítja” – írja (Rickert, 1989. 54. o.).

A természet fogalmával szembeállítják a kultúrát, ám ezt nem a „társiatlan-társiasság” dinamikájából eredeztetik, hanem az *értékcélok szerint cselekvő ember aktivitásából származtatják* (Rickert, 1989). Viszonyuk az értékek rendszeréhez egyértelművé teszi *kanti-kötődésüket*, amennyiben ezek *a priori* létezését tételezve nem azok létezésének okát elemzik, csupán az a kérdés számukra, *hogyan érvényesek-e avagy nem*. Felfogásukban az értékek fogalmához hozzátartozik továbbá, hogy a „legmagasabb értelemben vett kultúránál” az értékek *nem valamely pusztá megkívánás tárgyai*. „Ezáltal a kulturális tárgyakat nem csak azon tárgyaktól különítjük el, melyeket ugyan mindenki értékel és elérni óhajt, de csakis ösztönszerűleg, hanem azoktól is, melyek ugyan nem a pusztá ösztönnek, de mégiscsak valamely szeszély játékának köszönik javak gyanánt való értékelésüket” (Rickert, 1989, 55. o.).

Gondolatrendszerükben a kultúrának a legmagasabb rendű formái „egyediek”, „egyszeri lefolyásúak”, sőt valamely folyamat kulturális jelentősége gyakran ugyanazon mértékben nő, „minél kizárólagosabban van egyedi alakulásával egybekötve az illető kulturális érték” (Rickert, uo.). Messze mutató esztétikai, művészetfilozófiai hatása e gondolatmenetnek a legtöbb modern és posztmodern recepcióban kimutatható (Pethő, 1991).

Transzcendentális kötődésük az *a priori*, a tapasztalati életen túli világhoz számos formaváltozatban jelen van az értékelméleti filozófia képviselőinek életművében. Határozottan fogalmaznak a kultúrfilozófia tárgyát illetően, amennyiben az a „történelmileg előtalált vagy megadott kultúrára korlátozható”. Ez csak akkor lesz filozófia, hangsúlyozzák, ha a lélektani elemzés, szociológiai és történelmi fejlődés genetikai vizsgálódásai pusztán anyagul szolgálnak annak „az alapstruktúrának felfedésére, mely *valamennyi kulturális tevékenységnek magában az*

ész időtlen, tapasztalatfeletti lényegében sajátja” (Windelband, 1989. 65. o.). Kant kritikai elemzésében mindenütt abból a kérdésből indult ki, *milyen jogon lehetségesek a tapasztalatból fakadt egyéni tudatban szintézis-alkotásra képes a priori ítéletek, azaz olyan észfunkciók, melyek egyetemesen és szükségesen minden tapasztalatra érvényesek.* „De éppoly kétségtelen, hogy a kritika eredménye mindenütt a kultúra nagy alakulataira vonatkozóan az észokok felmutatása volt; így sarjadt ki a tiszta ész kritikájából a tudomány alapstruktúrája oly értelemben, amint Kant azt előtalálta és fölfogta, a gyakorlati ész kritikájából és föléje építve az erkölcsök metafizikájából az észcélok birodalma erkölcsiségben és jogban, az ítélő erő kritikájából a művészet és esztétikai életalakítás mivolta; s csak mindezek után lehetett a kritikai módszer értelmében kérdezni, hogy a tiszta észből fakadó ama kultúraértékekből mennyi foglaltathatik a társadalom vallási életformájába.” (Windelband, 1989. 66. o.). Esetükben tehát a transzcendentál filozófia és a kultúrafilozófia közötti rokonság oly természetes, hiszen kultúrán végül is nem értenek egyebet, mint mindannak összességét, amit az emberi tudat az ő eszes meghatározottságánál fogva az adottságokból kidolgoz. A transzcendentál filozófia kiinduló pontja nem más, mint Kantnak az a belátása volt, hogy már abban is, amit adottnak szoktunk tartani, mihelyt, mint egyetemesen érvényes tapasztalat jelenik meg, egy szintézis rejlik a „tudatnak általában” törvényei, átfogó, tárgyilag érvényes észformák szerint. Ezért is érdekes a vallással kapcsolatos megállapítás: „Ami végül a vallást illeti, róla módosítva áll az, ami a tudományról, erkölcsiségről, jogról és művészetről. Mert a vallásnak nincs saját észérték területe. Amit mint észértéket magában foglal, a három birodalom valamelyikére, az igaz, a jó vagy a szép területére tartozik.” (Windelband, 1989. 70. o.).

Álláspontjuk szerint az egyénnek soha nem szabad azt hinnie, hogy ő maga a teremtető erő a tárgyak létrehozásában: ebben, amennyiben igazi kultúraértékekről van szó, az emberek sohasem, mint egyének, sőt nem is mint nemük példányai tevékenyek, hanem mint *lakóhelyei és hordozói átfogó és ezért tárgyilag maguknak a dolgoknak lényegében gyökerező észfunkcióknak.* Egyedül csak ezek határozzák meg a „tárgyak”-at, amelyek szükségesen és egyetemesen érvényesek. Az, hogy az embereknek részük van az észértékeknek egy mindenben túlemelkedő világában, „*melyek értelmét teszik mindazoknak a rendeknek, amelyekre kis világaik, a tudás, akarás és alakítás világi épülnek,* tudatos kultúraéletünknek ez a beilleszkedése észösszefüggésekbe, amelyek messze túlnyúlnak rajtuk és egész tapasztalati létünkön, ez minden szellemi tevékenység megfoghatatlan titka, hangsúlyozzák. Az emberi kultúra egész folyamatában, értékes teljesítményeiben, a történelemben tapasztalható kiteljesedésében és kibővülésében is az emberi életnek ezt a belenövését látják olyan észösszefüggésekbe, melyek többet jelentenek, mint az egyes emberi. Az emberi társadalmat alapvetően bipoláris rendszerként tételezik. Az „élet” mint feltételezett jó fontos és nélkülözhetetlen pólus és minden olyan tan, tétel pedig „kultúridegen”, mely az élet megsemmisítését hirdeti, illetve szolgálja. Mégis kizárólag azt az embert lehet kultúremlernek nevezni - hangoztatják, aki képes az élettelség *magában való* visszafajtására is. „Ebből következően kultúrjavak csak ott léteznek, ahol azok bizonyos módon ellentétben állnak az élet pezsgésével, eleveenségével. Nyersen megfogalmazva, az életfilozófiából vett szóhasználatlaltal élve: egy bizonyos fokig az embernek meg kell «gyilkolni» az életet, hogy önértékkel bíró kultúrélethez érkezzon el.” (Rickert, 1990. 149. o.). Az élet, vagy, ahogy G. Simmel, mondja, „amit folyamatos sodrásban érzékelünk” az egyik pólus, a másik az *elméleti önértékek objektív világa:* az igaz szubsztancia mentén kikristályosodó tudomány, a jó önértéke mentén az erkölcs, a szép kategóriája mentén a művészet, a szent mentén a vallás (Maróti, 1986). Az antik görögség történetében vélik először fölismerni ezt a viszonyt. „Az ember - kezdetben csak néhányan - már nem csak azért kutatott, hogy éljen, hanem azért élt, hogy kutasson, feltárjon. Az igazság, a valóság adott szemében értéket az életnek. Biológiai szempontból ezt az átértékelést úgy kellene

értékelnünk, mint „elfajzást”. A kultúra fejlődése szempontjából viszont csúcspontot jelen. Az élet javai leköszönnek az elméleti önértékek javára. Éppen ez biztosítja e történelmi momentumnak az „életet” - a halhatatlanság értelmében, vagyis többet, mint vitális életet. Az elméleti ember mind a mai napig itt találja meg felülmúlhatatlan mintaképét” (Rickert, 1990. 150. o.).

Jellemző gondolkodásukra a *technikai fejlődés kizárása a tulajdonképpeni kultúra egyetemességéből*. Ez a gondolkodásmód, mint látni fogjuk, a későbbiek során alapját képezi majd egyfajta dichotóm kultúra-civilizáció felfogásnak. A gépek pusztá felfedezése és alkalmazása feltétlen hasznossággal bír, ezt nem vitatják, ám mindaddig, míg valamilyen önértékkel nem ruházódnak föl, ezekért rajongani „nagyfokú igénytelenségről tanúskodik”. Csupán technikailag „tökéletes” gépek, vélekedésük szerint, soha nem képviselnek fejlődést a kultúrában és ezért a „technikai kultúrát” azzal, amit *tudományos, művészeti, szociáletikai és vallási kultúrának* nevezünk, nem szabad közös nevezőre hozni (Rickert, 1990). Ezeknek a gondolatoknak a jelentősége határozottan felértékelődik a globalizáció ezredfordulóra kiteljesedő évtizedeiben, mind az oktatási, mind a művelődési, avagy média programok tervezésekor és gyakorlatában (Safranski, 2004. 78-80).

Az emberi élet értelmét azoknak az „életértékeknek” a trónfosztásában látják, melyek közül nagyon sok a divat kritikátlan hatása alatt áll. Ki kell, hogy alakuljon az élet *igazi értékei iránti igény, az a vágyódás és törekvés, mely ösztönzője volt és ma is az minden filozófiának, és amely minden divatot túléli*, hangsúlyozzák.

„Vagyis a következő álláspontot kellene képviselnünk: a világ egyik része az élet, a másik a mindig létező, mindig fennmaradó több-mint-élet. Az élet-monizmust el kell kerülnünk. Igazán átfogóvá csupán olyan gondolkodás válhat, mely átfogja mind az Egyiket, mind a Másikat és a világ lényegét ebben a dualításban ragadja meg; átfogó filozófiához csak ez a megközelítés vezethet. Nem szabad hagyni magunkat az »univerzum« szótól sem eltéríteni, és azt hinni, hogy a kettősség lehetetlenné teszi az emberi létet. Ebből a szempontból szerencsésebb a »multiverzum« kifejezés” (Rickert, 1990. 160. o.).

Ezen a ponton *szükséges* két értelmező fogalmat beiktatnunk, az elemzés megkönnyítése érdekében. A *társadalmi élet duális megosztása lehetővé válik* a kultúra fogalmi árnyaltságának értő alkalmazásával. E kettősség olyan ellentét-párokból jelenik meg, mint „az élet javai – elméleti önértékek”, „a világ egyik része az élet – a másik a mindig létező, mindig fennmaradó több-mint-élet”, „technikai kultúra – tudományos, művészeti, szociáletikai és vallási kultúrák”, az „életet” mint feltételezett jó – önértékkel bíró *kultúrélet*”, a „csakis ösztönszerűleg” elérni akart tárgyak és azok, amelyek „kulturális tárgyak” és így tovább.

Az idézett ellentétpárokból világos, hogy az axiológusok teljesen tisztában vannak azzal, hogy lényegében az egész társadalom, vagyis az ember alkotta világ bizonyos vonatkozásban kulturális termék. Ugyanakkor megkülönböztetik ettől a *termék jellegű képződménytől a tulajdonképpeni kultúra* mindazon területeit, melyekhez ön-értékek kapcsolódnak. Ezek tevékeny „kibontása”, elsajátítása szervesen köthető a kultúra fogalmának klasszikus örökségéhez, melyben együtt van mindaz a hagyomány, melyet az aktív ember pusztán öncélból, önérekléből, a praktikus szükségszerűségtől függetlenül tesz (Schiller, 1960. 196. o.). Ilyen értelemben használjuk a későbbiekben a tulajdonképpeni kultúrára a *mag-kultúra kifejezést*, míg azok a pusztán praktikus kulturális termékek, amelyek magukon viselik a „valóságos élet, pezsgését, elevenességét” tekinthetők a *héj-kultúra* részének (Allport, 1997; Trompenaars-Hampden-Turner, C., 2012). Mint a későbbiekben látni fogjuk, az irodalom szívesen alkalmazza a „héj-kultúra” a civilizáció fogalmát,

a „mag kultúra” számára fenntartva a kultúra fogalmát. Jóllehet, az értékelmélet két itt elemzett szerzője nem sok lehetőséget lát a *mag* és a *héj* kultúraterületek közötti *átmenetre*, dialektikus kapcsolatra. Ugyanakkor a kultúrpedagógia és az értékelméleti nevelésfilozófia hazai követői világítottak rá arra, hogy ezt a lehetőséget egyáltalán nem zárták ki. E vonatkozásban érdemes ismét a filozófiai értékelmélet magyarországi recepciójából idézni néhány gondolatot (Köte, 1998; Németh A, 1990; Prohászka, 1929).

Weszely Ödön a neveléstudományt a világnézettel összefüggésben értelmezi, mivel az értékelés alapja ez az elkötelezettség. Értelmezésében kimutatja, hogy az érték fogalmát, a különböző értéktanokat és értékrendszereket áttekintve Rickert nyílt rendszerét tartja elfogadhatónak, *mivel lehetővé teszi a fejlődés következtében jelentkező új értékeknek a rendszerbe helyezését*. Az érték problémájának tárgyalását a nevelés céljához kapcsolja, mivel a célok kitűzésénél azt szükséges mérlegelni, hogy mi az, ami a jövő szempontjából fontos, mit kell kiválogatni a kultúra javaiból, melyek az értékes tulajdonságok és képességek, mi az élet célja, eszménye. Nem, véletlenül hangsúlyozza az életművet bemutató tanulmányban Németh András az *értékelmélet* fontosságát, amelynek szerepéről így ír Weszely: „Ha a neveléstudomány ki akarja tűzni a nevelés céljait, s fölépíteni a célok egy következetes és harmonikus rendszerét, a célok megállapításánál azt kell mérlegelni, hogy mi az, ami a jövő nemzedéke szempontjából értékes. (...) A neveléstudománynak itt az érték fogalmával van dolga. Meg kell állapítani mi az érték, hány félék az értékek, s a sokféle értéknek egy rangsorát megszerkeszteni (idézi: Németh A., 1990. 455. o.).

Az értékek hierarchiájában központi szerepet szán az *újkantiánusok* három centrális kategóriájának: a „tisztá ész kritikájából kisarjadó” tudománynak, ami a *jó*, a „gyakorlati ész kritikájából” az erkölcsnek és jognak, ami az *igaz*, és az „ítéleterő kritikájából” a művészetnek, ami a *szép* értékvonatkozásait eredményezi (Windelband, 1989. 66. o.). Ezeket az ideálisnak mondott értékeket rendezi Rickert később megfogalmazott, bonyolult axiológiai rendszerébe (Maróti, 2005. 60-63. o.). Ezt a felosztást jónak tartja, „mert útmutatást ad arra, hogy hogyan kell a reális értékekből a nevelés segítségével a szellemi fejlődést az ideális értékek felé terelni [...] s a fejlődő lelket egy alacsonyabb világnézetről egy magasabb világnézetre felemelni. A nevelés útján el kell érni, hogy az ideális értékek szubjektív értékekké váljanak” (Weszely, 1923. 151. o.). E fejezet az értékelmélet és neveléstudomány szoros kapcsolatára irányította figyelmet. A tanulságok rendszerezése mellett a kultúraközvetítés professziója számára nagyon kifejező a neveléstudós következő megállapítása is: „A kultúra filozófiája még nem maga a pedagógiai tevékenység”, (...), a pedagógia számára „a célokat a kultúra elemzése adja, az utakat pedig egyrészt a gyermektanulmány, a differenciális lélektan, az egyéniség ismerete, másrészt a szociológia mutatja” (idézi: Németh A. 1990. 456. o.).

2.1.2. A kultúrszociológiai kultúrafelfogások

A kultúraelmélet 19. századi fejlődésének meghatározó irányzata a német kultúrszociológia alább bemutatott két jelentős gondolkodójánál a *schilleri embereszményhez való kötődés már jóval érzékelhetőbb*, gyakori motívumként szerepel a *mag és héj közötti átmenet* és az öncél mellett a *kultúra elsajátítás személyes hivatása*. Ezeknek a tényezőknek a bemutatása fontos részét képezi annak a célkitűzésnek, amely az *egész életen át tartó tanulás gyakorlati programjának kultúraelméleti összefüggéseit hivatott rendszerezni*.

A századfordulón aktuálissá vált a német tudományosság számára is a kultúrszociológia tárgyának, feladatainak és módszereinek a meghatározása. E feladat közben fogalmazta meg a kultúráról, az emberről és a társadalomról markáns nézeteit Georg Simmel, és Alfred Weber. Míg az újkantiánus programot képviselő filozófusoknál a Kanthoz kötő *a priori értékeszmék*hez való fenntartás nélküli ragaszkodás volt a meghatározó kiinduló pont, közös nevező, az ő esetükben a *schilleri emberkép hatása, amely kimutatható a szellem és a szubjektum örök dualitásának interpretálásában, az elidegenedés értelmezésében* (Maróti, 1986), vagy a szubjektum *elsajátítási intenzitásának* bemutatásában. Ám, amíg a schilleri antropológia a 18. század világkép-egyesítő hivatásának harmóniáját hozza létre ellenpontoszó dialektikájával (Vajda, 1960), addig a kultúrszociológia feladatait meghatározó német filozófusok a 19. század végének radikálisan megváltozott társadalmi viszonyai között az egységes világkép harmóniájának megbontására kényszerülnek. Elsősorban az elgépiesedő, technicizálódó, a maguk szükségszerű mivoltában létező területek kizárásával a szellem objektívációból, a kulturális aktivitásból, ezzel nyilván a tulajdonképpeni kultúra fogalmából is (Kozma 1977; Maróti, 2007; Bujdosó 1978).

Simmel számtalanszor utal arra, hogy a kultúra a *lélek útja önmagához*. Álláspontja szerint a kultúra a *szubjektív lélek és az objektív szellemi termék* találkozása révén jön létre (Simmel, 1983). Ez a bipolaritás képezi filozófiai, ezen belül kulturális gondolkodásának alapját, melynek gyökerei és összefüggései tisztán kimutathatóak Schillernél, az *ember és világ* kapcsolatáról korábban idézett gondolataiban. Különösen szembevető a kapcsolat a *szubjektum és objektív szellem* viszonyának három lehetséges állapotát megismerve: először amikor létrejön a szintézis, tehát valódi kultúra születik.

„Ennek a dualizmusnak a kellős közepén lakozik a kultúra ideája. Ez az idea olyan belső tényt vesz alapul, melyet egészében csak hasonlatszerűen és kissé elmosódottan tudunk kifejezni úgy, mint a lélek útját önmagához. [...] Specifikus értelmének csak akkor felel meg (ti. a kultúra), ha a lélek útja olyan értékeken és sorokon vezet keresztül, melyek maguk szubjektíve nem lelkiek. Azok az objektíve szellemi képződmények, mint: művészet, és erkölcs, tudomány és célszerűen formált tárgyak, vallás és jog, technika és társadalmi normák mind állomások, amelyeken a szubjektumnak át kell mennie ahhoz, hogy jellegzetesen saját értékét, melyet kultúrájának nevezünk, elnyerhesse.” (Simmel, 1983b. 145-148. o.).

Kultúra tehát azáltal keletkezik és megértése szempontjából ez a döntő, hogy két olyan elem kerül kapcsolatba egymással, melyek egyikét sem tartalmazza önmagáért valóan: e két elem a szubjektív lélek és az objektív szellemi termék. Schiller gyönyörűen összegzi a kultúra e területen betöltött szabályozó funkcióját, csak be kell helyettesítenünk a szubjektumot „személyre”, az objektív szellemet „világra” (Schiller, 1960).

Simmel, gondolatmenete szerint ez a szintézis két esetben maradhat el, ha az objektív állapot túlsúlyánál fogva a szubjektum számára nem tud kulturálisan funkcionálni, míg ellenkező esetben, ha a szellemi objektívációk már erőtlenekek a tárgyak kulturális funkcionáltatására (Simmel, 1983b).

Alfred Weber fogalmazza meg ugyan ennek a témának ismert variációját a 19. század fordulóján. *Szubjektum és objektum* aktivitását alapul véve, a kultúra létrejöttét csupán két területen tartja megvalósíthatónak. „Ez csak azáltal következhet be, ha a dolgokat bevonjuk létünk középpontjába és egyidejűleg ezt a középpontot átadjuk a világnak, egy olyan cselekvés és formálás által, melynek során a bennünk és az így létrehozott személyes tettben lévő objektív világ és ugyanebben a folyamatban az egyén a megformált világban alámerül, anélkül, hogy e tett meghatározásában még bármilyen célszerűségnek szerepe lehetne. Ez a folyamat csak két oldal

felé és két formában valósulhat meg objektíven: vagy az egyéniség szívja magába a világot, melynek oda akarja adni magát és szabadon formált produktumok formájában, amelyekben összeolvadt vele, veti ki magából mint objektivációkat – ekkorműalkotások keletkeznek. Vagy miközben az objektumot magába vonja, képet alakít ki a magában a világról, egységet, mely külsőleg még nem létezik, melyet csak ő valósít meg a világban magában is, melynek nyomán előbb az életet kell kialakítani. Ami ekkor keletkezik, és amiért azután az egyéniségnek fel kell áldoznia magát, az eszme. A kultúrának nincs más tárgyasult megvalósulási formája, mint a műalkotás és az eszme” (Weber, A., 1989. 88. o.).

A kultúra létrejöttének és elsajátításának a technikája is szoros kapcsolatot mutat Schiller antropológiájának következetes dialektikájával és dualitásával. (Vajda, 1960)

Simmel, felfogásában a kultúra létrejötte *egy szubjektív fejlődés és egy objektív szellemi érték szintézisét jelenti*. Ezen elemek bármelyikének korlátozása mindkettő egyesülését „exkluzivitásuk” mértékében megrendíti. Ez az egymásra találás teljességgel egyedülálló, minthogy a személyes lét kulturális jelentőségű fejlődése egy tisztán a szubjektumban létező állapot álláspontja szerint, de olyan, ami abszolút semmi más által nem érhető el, *csupán objektív tartalmak befogadásával*.

Az alábbi gondolat akár az *egész életen át tartó tanulás* hivatásának aforisztikus összegzéseként is helytálló, és nagyon igaz: „Ezért a kulturáltság egyfelől végtelenbe nyúló feladat – mivel objektív mozzanatok alkalmazása a személyes lét kiteljesítéséhez soha sem tekinthető lezártnak” (*Simmel*, 1983. 156. o.).

Az öncél motívum ennek a kultúraelméletnek, egészen pontosan az értékelméletnek talán legmaradandóbb részét képezi, a schilleri örökség részeként. A kultúra elsajátíthatósága, az elsajátítás szubjektív erőfeszítése, az aktivitás maximalizálása alkotják a rendszer pilléreit.

„Az egész gazdagság, amit e fogalom realizál azon nyugszik, hogy objektív képződmények objektivitásuk elvesztése nélkül szubjektumok tökéletesedési folyamatába útként vagy eszközként kapcsolódnak bele. [...] A szellem azon alapképessége, hogy önmagát önmagában fel tudja oldani, hogy magával, mint harmadikkal szemben tud állni, alakot öltve, magát megismerve, értékesülve, és hogy csupán ebben a formában nyeri el öntudatát – tehát a szellemnek ez az alapképessége a kultúra tényével mintegy legszélesebb sugarát érte el, az objektumot a legenergikusabban a szubjektum ellen feszítette, hogy amazt újra ebbe visszavezesse.” (*Simmel*, 1983b. 164. o.). A neveléselmélet nyelvén újragondolva a fenti gondolatmenetet megállapítható, hogy a kultúra elsajátítása végső soron és lényegét tekintve jelentős emberi aktivitást, erőfeszítést, odaadást igénylő folyamat, ahogy Hunter figyelmesen megjegyzi a schilleri antropológia rekonstruálása közben: „A kultúra mindenek előtt olyasmit jelent, amire az egyénnek kell vállalkoznia” (*Hunter*, 2003. 78. o.).

A „kultúra tragédiája” *Simmel*, számára tulajdonképpen abban áll, hogy létrejön a modern ember tipikus, problematikus helyzete. Az érzés, hogy számtalan kulturális elemmel van körülvéve, amelyek neki nem jelentéktelenek, de a legmélyebb értelemben nem is fontosak; ezek tömegességükben nyomasztóak, mert az ember nem tud minden egyes kultúrelemet belsőleg asszimilálni, de nem képes ezeket egyszerűen megtagadni sem, mert ezek lehetőségként az ő kulturális fejlődésének szférájába tartoznak.

A kultúra ígéretként adódó látszólagos belsővé válást mindig az önelidegdedés, a beteljesületlenség, a teljesíthetetlenség valamely válfaja kíséri. Vagyis az a tudat, ami ebből a

tulajdonképpen hiányból, örök kielégületlenségből fakad. Ezért mindaz, amit nem képes önmagával betölteni, az egyes ember számára kénytelen *szilárd héj* lesz. Ez a héj egyre szilárdabban kívül köré és egyre megbonthatatlanabbá rögzül.

A kulturális fejlődést Alfred Weber is szembeállítja a természeti, biológiai folyamatokkal; éppen úgy, mint életlehetőségek kiterjesztését, formálását és alakítását a szükségesség, a hasznosság és célszerűség szempontjai szerint. Álláspontja szerint *a kultúra csak ott kezdődik, ahol a természet közvetlen hatása megszűnik*, ahol létünket olyan célkitűzések kezdik alakítani, melyek a célszerűségeken túl vannak, vagy nem célszerűek. Amelyek természeti életünk jobb ellátottságának szempontjából nem vezethetők le és nem az embernek a biológiai környezetbe való beilleszkedéséből adódnak.

Az élet elsekélyesedésének a veszélye lép föl ott, ahol ezeket a tényeket nem érzékelik, a kultúrát és a természeti életet összecszerelik, és kulturális fejlődésről beszélnek, amikor csak a természeti élet javult meg azzal, hogy a példa kedvéért, miként szolgálhat ki nyolc helyett egy ember egy szövőszéket, amikor (az ember) egyre újabb győzelmeket ért el az életet fenyegető bacilusokkal vívott háborúban. Olyan tények ezek, „amelyek ha új élettel ajándékoztak is meg, ez távolról sem volt más, mint egy csupán naturalisztikus új lét, egy belülről még teljesen kiformálatlan, belsőleg még semmiféle végső elvhez nem kapcsolt és belülről még semmiféle módon önmaga fölé nem emelt lét. Ám, csak akkor, ha ez bekövetkezik, ha az élet szükségszerűségekből és hasznosságokból egy ezek fölött álló képződménnyé vált, csak akkor létezik kultúra.” (Weber, A., 1989. 85-86. o.). Az így látható – azaz a szükségszerű és hasznos stb. – világ mögé, pontosabban azon kívüli tisztán intellektuális értelemben transzcendentálishoz kell eljutni, egy metafizikai háttér felé, ha meg akarjuk tudni mi a kultúra és ha be akarjuk illeszteni az élet általános rendjébe.

Rendkívül fontos megállapítást tesz *e transzcendens háttér* tartalmára vonatkozóan, amikor kiemeli, miszerint „E mellett meglehetősen közömbös, hogy a különféle metafizikai gondolatkonstrukciók közül melyiket választjuk, hogy ebben a háttérben megtaláljuk azt a pontot, amiből kulturális cselekvésünk folyik” (Weber, A., 1989. 86. o.).

Ez a gondolatmenet végül is a *metafizikai háttér* szükségessége mellett annak tartalmi sokféleségére utal, ami végső soron a kultúrafilozófiai irányzatok meglehetősen zárt (tartalmú) kultúrafogalmát sajátos módon teszi fokozatosan és a reális adottságokhoz igazodóan tágíthatóvá. A *Simmeli* kettős világkép, a *Schillertől* örökölt *személy-világ* bipolaritás talán Webernél még markánsabban kimutatható. *Létünk legmélyebb gyökerét*, a világ *szubjektumra és objektumra hasadása* mögé helyezi, amely – nevezzük akaratnak vagy másképp –, éppen azért, mert a világ e széthasadása mögött van, a mögött a „barázda” mögött, amit a tudat, a szubjektum és objektum szétválasztásával húz a létezőn át, cselekvésünk legmélyebb hajtóerejeként egy akaratot helyez belénk. Leginkább azért, hogy ledöntsük a személyiség tér- és időbeli korlátait és szintézisbe hozzuk azt az objektummal. Ezen a ponton fogadja el a személyes célszerűségeken túli biológiai cselekvést, vagyis a *szükségszerű életet*. Ezen a ponton, ebben az „egyesülésben” érthetjük meg kulturális cselekvésünket és a kultúra lényegét.

A kultúra szociológiai felfogásának feladata nem is lehet más ebben a rendszerben, minthogy megmagyarázza e konkrétumoknak, melyeket kultúrának nevez, és amelyek lényegét s az élet többi tényével szemben elfoglalt fogalmi helyzetét eddig leírta, a kisarjadását; megmagyarázza, hogyan nőnek ki ezek dinamikusan az életből. „Leglényegesebb feladata szemlátomást az kell, hogy legyen, hogy tisztázza annak az életérzésnek, annak az egészen konkrét talajnak a keletkezését és dinamikus jelentőségét, amelyből mindezek a dolgok kinőnek.” (Weber, A., 1989.

Az előbbiekben bemutatott négy kultúra-interpretációt nem minden probléma nélküli egy sémába összefoglalni, hiszen azoknak a szerzőknek a nézetei, akikre hivatkoztam, nem képviselnek koherens álláspontot kulturális gondolkodásukban sem, sőt az irodalom következetesen külön kultúraelméleti irányzatokba sorolja őket (Maróti, 1986). *Amint azt bemutattam, néhány alapvető összefüggés, pontosabban fogalmazva motivikus kapcsolat azonban kimutatható kultúra-értelmezésükben. Ezeket a motívumokat a klasszikus kultúrafogalom sémája mentén rendezem koherens egészé, előkészítve ebben az eljárásban az egész életen át tartó tanulás újidealista recepcióját.*

2.1.3. Az újidealisták egész életen át tartó tanulással kapcsolatos kultúraelsajátítási recepciója

Az eddigiekben elmondottakban igyekeztem alátámasztani, hogy a négy szerzőt rokonítja mindenek előtt az idealizmushoz való kötődésük – noha változatos metafizikai modulokhoz kapcsolódva –, az értékek és a transzcendens világmagyarázat sajátos *normativitásának* a következetes érvényesítése szövegeikben. Ez a motivikus kapcsolat határozza meg kultúraértelmezésük *szabályozó* elemét.

Ebből a világnézeti alapállásukból következően felfogásukban a *tulajdonképpen kultúrafogalom* viszonylagos terjedelmi zártsága a jellemző. Ez az értelmezés legáltalánosabban a civilizációs-technikai termékeket zárja ki a kultúra fogalmi tartományából, természetesen elismerve azok szükségszerűségét a társadalmi folyamatokban, bár mint oly sokszor láttuk, szükségesnek tartják bizonyos elkülönítő jelzők alkalmazását ezekre. Végül a *kultúra elsajátítás duális rendszerének (személy-objektum)* a tulajdonképpen kulturális centrum mellett (mag kultúra) a gyakorlati-szükségszerű területekkel (héj kultúrával) történő kibővítése, melyet találónan *multiverzumnak* neveznek (Rickert, 1990). Ezzel mintegy felkínálva a lehetőséget a két terület közötti lehetséges átmenetre. Természetesen az ő gondolkodásukban is minden emberi cselekvés és felhalmozás a széles értelemben vett kultúra része, *par excellence* minden, ami a természeti létezésből elválasztja a társadalmat. Ugyanakkor a 19. századi társadalmi valóságot pontosan érzékelve, következetesen ragaszkodnak a kultúra klasszikus felfogásához, melynek középpontjában a teremtő emberi aktivitás, az érték központú felhalmozás és elsajátítás, valamint az európai fejlődést megalapozó és biztosító szabályozó rendszer a meghatározó. Ez, és csak ez a tulajdonképpen kultúra, mely minden külső „héjkultúra” valódi központját, azaz „magját” képezi (Trompenaars, F - Tampden - Turner, C. 2002; Allport, G. W. 1997. 158-159. o.).

A mag- és a héjkultúra kettőssége mintegy térben tágítja a szubjektum-objektum kettősségére épülő klasszikus, duális világképet, létrehozva a multiverzum viszony-mátrixát, mely az új idealista kultúrafelfogás dinamikáját, összetettségét biztosítja. A pontos fogalomhasználat megkönnyítése érdekében (Weber, M., 2007. 14. o.) egy összefoglaló táblázatba rendszereztem a két terület,

magkultúra és héjkultúra tipikus meghatározásait.

A kultúra, azaz a magkultúra jellemzői

„az élet megölése” (Rickert)

egyedi (Rickert, Weber, A.)

tiszta formák (Rickert, Weber, A.)

szellemi-értékes (Rickert, Weber, Simmel, G.)

öncélú (Simmel)

kulturális aktus, visszavétel, maximálisan aktív, (Simmel)

etikai-tudományos-művészeti (Weber, Rickert, Windelband)

Az „élet”, azaz a héjkultúra jellemzői

szükségszerű, praxis

divatos

pezsgő-vitális-buja

túl-anyagi

praktikus

elidegenedett-passzív

technikai

Fel kell hívni arra a figyelmet, hogy e kettősség valamennyi formája kimutatható a schilleri embereszmény sémájában, illetve a két terület egymásra épülését, szinergiáját, Schiller természetesen még megvalósíthatónak tartja: *„A szabad gyönyört felveszi szükségletei sorába, s a szükségtelen csakhamar örömeinek legjava. ... az esztétikai alkotóosztón észrevétlenül dolgozik a játék és látszat vidám birodalmának felépítésén; ebben leveszi az ember válláról a bilincset, amelyek minden viszonyában feszélyezték, s megszabadítja mindattól, aminek kényszer a neve, mind a fizikai, mind a morális életben”* (Schiller, 1960. 272-274. o.).

Mint láttuk, az újidealisták esetében sem kizárt a dialektikus egymásra épülés, ám ennek csak személyes hivatását tartják reálisnak, adott esetben ehhez igazított pedagógiai, vagy művelődési programokkal segítve a folyamatot, tárgyunk szempontjából külön hangsúlyozva, hogy az LLL-paradigma részeként. A mag-kultúra területein belül – és részben a héjkultúra területeken is érvényesítve a személyiség autonómiáját –, gazdag távlatokat nyitnak még az intézményesülés felé is (Vehrer, 2019). A folyamatos egyéni elszánásokat elősegítve, azok életvitelekbe ágyazásának megtanulhatóságát támogatva, az intenzív létforma, *felfokozott létmód* gyakorlatával, a szellemi ember etikai rehabilitálásával (Hunter, 2003. 81. o.). A most bemutatott

szerzőknél ez a két motívum jelenti *kultúra-értelmezésük tárgyi elemét*.

A bemutatott szövegek tanulsága szerint a motivikus kapcsolatok e *szabályozó és tárgyi tartalmakon* túl további területen is kimutathatóak, ha lehet még látványosabban. A *személynek az objektummal, a tárgyasult világgal való egyesülésben a maximális intenzitásának*, pontosabban az intenzív kultúraelsajátításnak a motívuma. Végezetül összekapcsolja őket az egyén számára biztosított önmegvalósításnak, az *önmegvalósulás személyes útjának*, és *nevelési lehetőségének* a feltételezése. Ez utóbbi két összekötő motívum a *bemutatott négy szerző kultúraértelmezésének aktív elemét alkotja*. Hangsúlyozom, hogy a kultúraértelmezések *aktív elemét tekintve* a négy szerző *következetesen a schilleri emberképéhez kötődik* és nem csupán a kényszerűen rövid és nem feltétlenül legmarkánsabb szövegshivatozások szerint, de az ismertett szerzők életművének átfogó áttekintése alapján is (Simon 1987; Kornis 1922; Prohászka 1929, Hunter, 2003). Ennek igazolására a következőkben röviden áttekintjük e rokonítható kultúraértelmezések öt közös motívumának egymáshoz való viszonyát.

A szabályozó elemből a *normativitást* emelem ki, ami ez esetben rokonszenvesen változatos, „és meglehetősen közömbös, hogy a különféle metafizikai gondolatkonstrukciók közül melyiket választjuk, hogy ebben a háttérben megtaláljuk azt a pontot, amiből kulturális cselekvésünk folyik” (Weber, A., 1989. 86. o.). Ez a *metafizikai háttér* sokféle módon jelentkezhethet, a lényeg, hogy soha nem lehet dogma, vagy központi ideológiai diktátum, hiszen az ilyen típusú beavatkozás a társadalmak életébe eleve kizárja az aktív, személyes meggyőződésen alapuló részvételt. A döntő, hogy a normativitásnak *tartalmat adó értékvonatkozás*, mint a rendszer szabályozója, összhangban legyen az emberiség történetének – az ő szóhasználatukkal élve, a szellem objektívációinak – legmagasabb rendű teljesítményeivel. Ebben az értelemben normativitást *képviselhet például egy pedagógiai program értéktartalmának a módszertani kidolgozása*, amint ezt láttuk a magyar neveléstörténet több nagy korszakában (Németh A., 2005). Számításba vehető akár egy kreatív kultúraközvetítő folyamat megtervezése, vagy olyan támogatási gyakorlat is, amelynek középpontjába a kreatív, együttműködő, minőségorientált cselekvések, egyének és közösségek kerülnek. Itt mutatok rá ismételtén arra a kivételesen fontos hozadékra, amit a neveléstudomány tud biztosítani a művelődéstudomány számára, vagy akár a kultúraközvetítés értékalapú programjainak a kidolgozásához, legelsősorban az értékfilozófiai, és reformpedagógiai hatás jegyében kialakított pedagógiai gyakorlatok megismerésével (Köte, 1998; Németh A. 2005, Vehrer, 2017).

A továbbiakban az *újidealista LLL recepció közös motívumainak bemutatása, együttes ábrázolása, részelemeinek rendezése érdekében* ezeket a motívumokat elnevezésük kezdőbetűjével különböztetem meg egymástól az alábbi mátrixban. A fentiekben megismert szabályozó elemet a *normatív* szó kezdőbetűjével jelölöm (**N**). Az *objektívációk* (**O**) két lehetőségét – ami a tulajdonképpeni kultúrára, másrészt a civilizációs területekre vonatkozik – a mag kultúra és a héj kultúra szóösszetételek kifejezően megkülönböztető képességének analógiájára mag- és héj objektívációknak nevezem, és az **Om**, valamint **Oh** betűkombinációkkal jelölöm.

Nagyon fontos szerepe van a rendszerben az alanyi, vagy aktív elem két motívumának. A kultúraelsajátításban (**S-O** viszony) a személy felfokozott részvétele tulajdonképpen állandó elem *Schillertől Hunterig*, aki egyenesen „személyiséggyakorlatokról” ír a tudatos létmód kapcsán (Hunter, 2003. 77. o.). A személyiség *intenzív* részvételét a kultúraelsajátításban az **Si** betűkombinációval jelölöm. A kultúraelsajátítás aktív elemének másik alternatívája a személyes akaratra, a vállalásra, a részvétel önkéntességére és az egyedi döntésekre utal az objektívációkkal

történő interakciókban. A *személyiségfejlesztésnek* ezt a módját az **Sf** betűkombinációval jelölöm.

Természetesen a kultúraelsajátítás és kultúrafejlesztés metszéspontjában alakuló személyiség autonómiája *nem zárja ki bizonyos nevelési, vagy kultúraközvetítő programok kidolgozását, alkalmazását* a rendszer működése során. Noha az ilyesféle programok léte nem nélkülözhetetlen feltétele a sikeres együttműködéseknek.

Adva van tehát egy értékmeghatározott, normatív impulzusoknak kitett tér, különféle típusú objektívációkkal, amit nevezzünk a cselekvő környezetének, vagy *Rickert* kifejezésével multiverzumnak (*Rikert*, 1990). A **N(orma)** természetesen befolyásolja a *kultúraelsajátítás rendszerét*, de semmi esetre sem a külső kényszer erejével hat, hanem a *személyiség szándékával találkozó motiváció* hozza működésbe a rendszert. Azaz S(i) konvergál N-nel. Amennyiben ez a konvergencia nem áll fenn, tulajdonképpen semmi nem történik, N és S(i) továbbra is egymástól függetlenül léteznek. Fontos hangsúlyozni, hogy N és S(i) pusztán motivációs viszonyban vannak, Si konkrétan az objektívációk által, vagyis Om és Oh *elsajátításának folyamatában* kötődik N-hez. A rendszer működésének a bemutatásához az összevont kultúrafogalmak normatív, aktív és tárgyi elemeit egy mátrixba lehet helyezni. A normatív elem a rendszer egészét befolyásolva került a teljes befolyási övezetet kifejező helyre. A mátrix S-O tengelye két-két alternatívájának találkozási pontjain látni lehet azokat a kultúraelsajátítási módozatokat, alternatívákat, *amelyeket az újidealisták LLL-recepciója kínál*.

Az újidealisták kultúraelsajátításának rendszere, élethosszig tartó programja

norma (N)	mag objektívációk	hég objektívációk
	(Om)	(Oh)
személyiség intenzi-		
tás (Si)	1. alkotás	2. technikai vívmány
személyiség fejlesztés (Sf)	4. kreatív kultúraelsajátítás	3. autonóm fogyasztás

Vegyünk egy általánosítható példát a rendszer bemutatására. Legyen a norma (N) a *klasszikus kultúrafogalom humanitás kánonja*. Mint korábban tisztáztuk, ez alatt nem valamilyen kanonizált ismeretanyagot, hanem mentalitást, viselkedésmódot, habitust értek, amelynek lényege, hogy az „ember önmaga kulturális feladata” (*Tenbruck*, 2003). Ez a norma elismeri az ember képességeinek maximalizálását, az általa létrehozott javakat változatos formában honorálja, segíti

a változó feltételekhez történő alkalmazkodás optimalizálását egész életen át.

Nézzük, milyen variációkat kínál a modell ebben a multiverzumnak nevezett mátrixban.

1. *A személyiség intenzív találkozása* a mag objektívációkkal az alkotás folyamatához vezet, ami a most bemutatott szerzők számára a tulajdonképpeni kultúra maga, ahogy Weber A. írja, a *műalkotás és az eszme* formájában.
2. *A személyiség intenzív találkozása* a héj objektívációkkal ebben a rendszerben a technikai környezet innovációját eredményezi. A személyiség kreativitása, intenzitása maximális, a művelés tárgya azonban erősen instrumentális jellegű. Legyen bár ez a technikai vívmány egy repülőgép, egy luxusautó, egy felhőkarcoló, ameddig magán viseli a *használat* jegyét, a használat jelleg a domináns, ami feltételezi, hogy a használó minden személyiség-intenzitás nélkül él ezekkel, tehát nem tartoznak a tulajdonképpeni kulturális alkotások körébe. *Ezzel együtt a létrehozó kreativitását a norma magasán értékeli.*
3. *A személyiségfejlesztő akarat találkozása* a héj-objektívációkkal létrehozza az autonóm fogyasztó ideálját. Ez a képesség a globalizáció évtizedeiben szükséges annak a „kulturális szűrő- és immunrendszernek” a működtetéséhez (Safranski, 2004. 76. o.), amely lehetővé teszi, hogy ne a globalizáció húzzon hasznát az emberből, de az egyes ember a globalizáció vívmányainak értő, „megszűrte” használatával legalább ne veszítsen kiszolgáltatott piaci helyzetében. (Hankiss, 1997). Tudja a legjobb árleszállításokat, de csak azért tudja, hogy ne azt vegye jó áron, amire semmi szüksége sincs, hanem azért, hogy az adózott jövedelmét a körülményekhez képest *számára valóan* használja föl. Aki ezekkel a képességekkel rendelkezik, nos, ő az autonóm fogyasztó.
4. *A személyiségfejlesztő részvétel a „mag objektívációkkal”* történő interakcióban a mátrix negyedik lehetősége. *Kreatív kultúraelsajátítás.* Megannyi variációja az értelmes életnek, a mag kultúra közegében folytatott „személyiséggyakorlatoknak”. Legyen ez a gyakorlat a hegedű tanulás megannyi embert- és embergyermeket próbáló végtelen algoritmus, a mentális gondokkal küzdő emberek közösségbe szervezett terápiája, az értékazonosság mentén rendszeresen találkozó közművelődési csoportok együttléte, vagy a támogatások teljesítményhez kötött modellje (Vehrer, 2015). Mind-mind feltételezi a személy aktivitását, azonosulását a normával, és a hozzáadott érték pontos kimunkálását és bemutatását.

A kreatív kultúraelsajátítás feltétele a személy teljes erőbedobása, ugyanakkor az objektívációkkal való találkozás eredményét nézve nem az alkotásra fekteti a hangsúlyt, hanem a befogadásra, a feldolgozásra, az újabb és újabb személyes, közösségi élményre. Föltehetően ez a kultúraelsajátítási terep kínálja a legtágabb lehetőséget az értékelvű művelődési programoknak, támogatási gyakorlatoknak. Itt van mód a személyiség aktivitásának fedezetével, arra építve a valódi, önszerveződő közösségek létrehozására, és személyiségfejlesztésre egyaránt. (Karácsony, 1947; Maróti, 2009)

A mátrix négy cellájában olvasható a változatos „személyiséggyakorlatok” sorozatában megvalósuló kultúraelsajátítás lehetséges végeredményeinek rövid meghatározása. E meghatározások kezdőbetűinek az összeolvasása adja ki ennek a *norma vezérelte kultúra-elsajátítási módnak* a mozaikszavát, amely alapján a „multiverzum” kultúraelsajátítási lehetőségeit rendszerező mátrixot a továbbiakban ATAK-modellnek nevezem.

Az aktív kultúraelsajátítás rendszerének megismerése után nyilvánvaló, hogy a bemutatott négy szerzőnél a mag-kultúra elsajátítás katartikus intenzitása és a héj-kultúra *autonomizálása* egyaránt lehetséges (Safranski, 2004. 109-114. o.; Éles, 1995. 183. o.), amennyiben sikerül a személyes aktivitás és hivatás motivációját megőrizni akár *egy egész életen át*. Álláspontjuk szerint ennek a követelménynek a következetes érvényesítése menti meg a teremtet, önmegvalósító ember ideálját az eltömegesedő, vagy a globalizált világban (Safranski, 2004). Ezen a ponton lesz a négy szerző a *schilleri embereszmény korszerű társadalmi áttételét*, gyakorlatát megvalósító ön(személyiség)fejlesztő-modell reneszánszának energikus továbbvivője, amiért akár *újschilleriánusoknak* is nevezhetem őket, az *újkantiánus* fogalomképzés analógiájára. Miután azonban a „négyek” kultúraértelmezése az európai fejlődéstörténetben létrejött klasszikus, tehát univerzális kultúrafogalom mindhárom funkciójának, így az aktivitás *alanyi*, a felhalmozás *tárgyi*, valamint a szabályozás *határozói* funkciójának egyaránt elfogadhatónak tartja az egyéni életvitelbe ágyazott társadalmi (szociológiai, nevelési) programját, ezért többet is tettek, mint a nagyon is időszerű schilleri-kötődés szövegszerű vállalását. Máig tartó érvényességgel elvégezték az ennek keretét adó klasszikus, univerzális kultúrafogalom *frissítését*. Ezért pontosabb, ha összefoglalóan *újidealistáknak* nevezem őket a sorozatban, tekintettel a *leírtak során bemutatott „idealisztikus kultúrfilozófiai alapokon”* (a meghatározást Németh A. használja, Wessely pedagógiai programjával összefüggésben 1990. 454. o.) *nyugvó, a kultúraelsajátítás céljaival és módszereivel egyaránt foglalkozó recepciójuk hasonlóságára*.

Az újidealista szerepét a kultúrafogalom fejlődéstörténetben azok a tényezők mutatják, amelyek segítségével igazolható a klasszikus kultúrafogalom időszerűsége és a társadalmi életben alkalmazható univerzális jelenléte.

Az *újidealista* irányzat kultúraelsajátítási alternatíváinak összesítése bebizonyította, hogy *a kultúra és az ember kapcsolatában kiemelkedő jelentősége van a tudatos nevelési, művelődési folyamatoknak*, a kultúra elsajátítása, gazdagítása, másképpen fogalmazva, *az egyén sikeres életvitel-szervezése miatt*. Ez az összefüggés a lényegi összekötő kapocs kultúraelmélet és neveléselmélet, egyáltalán elmélet és pedagógiai gyakorlat között, az egész életen át tartó tanulás *normatív, újidealista* recepciójában, amely szervesen kapcsolódik a korábban Kant, Schiller, Herder életművének bizonyos részletein keresztül bemutatott, az egész életen át tartó tanulás klasszikus recepciójához.

Felhasznált irodalom:

- Allport, G. W. (1997): *A személyiség alakulása*. Kairosz Kiadó, Budapest.

- Benedek István (1976): *A tudás útja*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Berend T. Iván (1986): A társadalmi fejlődés közép- és kelet-európai útjai In: Ring Éva szerk.
- Boros Gábor (2007, főszerk.): *Filozófia*. Akadémiai kézikönyvek. Akadémiai Kiadó, Bp.
- Bujdosó Dezső (1978): *Társadalmi lét és kultúra*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.
- Habermas, Jürgen (1993): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Századvég – Gondolat Kiadó, Budapest.
- Heller Ágnes (1999): Európa, Európa... *Kritika*, 3. sz. 7-10.
- Heller Ágnes (1999): Európai identitás, modernitás és történelem. *Magyar Lettre Internazionale*, 1997. ősz, 26. 2012. 05.05-i megtekintés <http://lettre.c3.hu/>
- Hunter, Ian (2003): Esztétika és kritikai kultúrakutatás In: Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Osiris Kiadó, Budapest. 71-95.
- Kenyeres Ágnes (1986, főszerk.): *Kulturális kisenciklopédia*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Kiss Endre (2005): Az életreform-törekvések filozófiai alapmotívumai. In: Németh András – Mikonya György – Skiera Ehrenhard (Szerk.) *Életreform és reformpedagógia – nemzetközi törekvések magyar pedagógiai recepciója*. Gondolat kiadó, Budapest.
- Klemm, Gustav (1983): Alapvetések egy általános kultúratudományhoz, In: Bujdosó Dezső (szerk.): *Forrásmunkák a kultúra elméletéből III/1* Tankönyvkiadó, Budapest. 81-98.
- Kozma Tamás (1977): A kultúra-fogalom értelmezései a polgári társadalomkutatásban. In: Ortutay Gyula (főszerk.): *Népi kultúra népi társadalom – az MTA Néprajzi Kutató Csoportjának Évkönyve*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Köte Sándor (1998): Neveléstudomány és értékelmélet. *Új Pedagógiai Szemle*, 48. 1. 1-12. p.
- Kroeber, Alfred L. - Kluckhohn, Clyde (1952): *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions*. Vintage Books, New York.
- Lendvai, L. Ferenc (1981): *A filozófia rövid története. A Védáktól Wittgensteinig*. Kossuth Kiadó, Budapest.
- Maróti Andor (1986): Kulturológia, kultúrszociológiai kultúrafelfogás. In: Kenyeres Ágnes (főszerk.): *Kulturális kisenciklopédia*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest. 399-405.
- Maróti Andor (1986): Kulturológia, kultúrszociológiai kultúrafelfogás. In: Kenyeres Ágnes (főszerk.): *Kulturális kisenciklopédia*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest. 399-405.
- Maróti Andor (2005): *Sok szemszögből a kultúráról – Irányzatok a kultúra elméletében és filozófiájában*. Trefort Kiadó, Budapest.
- Maróti Andor (2007): *Gondolatok a kultúráról, a műveltségről és a közművelődésről*. Trefort Kiadó, Budapest.
- Mátrai László (1976): *Alapját vesztett felépítmény*. [Gyorsuló idő könyvsorozat] Magvető Kiadó, Budapest.
- Németh András (1990): *Wessely Ödön. (Magyar Pedagógusok)*. OPKM, Budapest.
- Paul, Herman (1990): Prinzipien der Sprachgeschichte. Dritte Auflage. Halle a.S. című munkáját idézi J. Niedermann. In: Bujdosó Dezső szerk. (1990): *Német kultúraelméleti tanulmányok.1.Forrásmunkák a kultúra elméletéből* Tankönyvkiadó, Budapest. 14 – 15.
- Pethő Bertalan (Vay Tamás) (1991): *A posztmodern Amerikában. Tematikus napló*. Platon Kiadó, Budapest.
- Prohászka Lajos (1929): Pedagógia mint kultúrfilozófia. *Magyar Pedagógia*. 38. 1-2 és 3-6. szám, 3-42. 109-124.
- Rickert, Heinrich (1987): *A filozófia alapproblémái*. Budapest.
- Rickert, Heinrich (1989): A kultúra tudománya és a természettudomány. In: Maróti Andor (szerk.): *Forrásmunkák a kultúra elméletéből I.*, Tankönyvkiadó, Budapest. 51-62.

- Rickert, Heinrich (1990): Élet és kultúra. In: Bujdosó Dezső (szerk.): *Német kultúraelméleti tanulmányok. 2. Forrásmunkák a kultúra elméletéből*. Tankönyvkiadó, Budapest. 149-160.
- Rugási Gyula (1994): Szellemtörténet és történetfilozófia. In: Lackó Miklós (szerk.): *Művelődéstörténeti tanulmányok 1890-1945*. MTA Történettudományi Intézete. 7-36. p.
- Safranski, Rüdiger (2004): *Mennyi globalizációt bír el az ember?* Európa Könyvkiadó, Bp.
- Safranski, Rüdiger (2004): *Mennyi globalizációt bír el az ember?* Európa Könyvkiadó, Bp.
- Schiller, F. (1960): *Válogatott esztétikai írásai*. Magyar Helikon Kiadó, Budapest.
- Simmel, Georg (1983a): A kultúra fogalma In: Bujdosó Dezső szerk.: *Német kultúraelméleti tanulmányok III/2. Forrásmunkák a kultúra elméletéből*. Tankönyvkiadó, Budapest. 136-144.
- Simmel, Georg (1983b): A kultúra fogalma és tragédiája. In: Bujdosó Dezső szerk.: *Német kultúraelméleti tanulmányok III/2. Forrásmunkák a kultúra elméletéből*. Tankönyvkiadó, Budapest. 145-166. p.
- Tenbruck, H. Friedrich (2003): A polgári kultúra. In: Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Osiris Kiadó, Budapest. 52-70.
- Trompenaars, F – Hampden - Turner, C. (2012): *Riding the Waves of Culture: Understanding Diversity in Global Business*, Nicolas Brealey Publishing, London.
- Tylor, Edward Burnett (1989): A kultúra tudománya. In: Maróti Andor (szerk.): *Forrásmunkák a kultúra elméletéből I.* Tankönyvkiadó, Budapest. 65-75.
- Vajda György Mihály szerk. (1960): *Schiller válogatott esztétikai írásai*. Helikon Kiadó, Budapest.
- [Vehrer Adél](#) (2019): [Virtuális terek alkalmazásának lehetőségei a múzeumandragógiában](#) In: Baranyiné, Kóczy Judit; Fehér, Ágota (szerk.) [Pedagógusképzés, oktatás a Kárpát-medencében, társadalmi kontextusok. XXII. Apáczai-napok Tudományos Konferencia tanulmánykötet](#), Győr, Magyarország: Széchenyi István Egyetem Apáczai Csere János Kar, (2019) pp. 401-407. , 7 p.
- Vehrer Adél (2017): Közösségekben művelődő idősök, mint példaképek. Kulturális Szemle, Nemzeti Művelődési Intézet 8.(2.), pp.76-86.
- Vehrer, Adél (2015): Az idős korosztály tanulási motivációi és a generációmenedzsment. In: Lőrincz, Ildikó (szerk.) XVIII. Apáczai-napok. Tudományos Konferencia. Quid est veritas? (Jn 18,38): Teóriák, hipotézisek és az igazság viszonya. Tanulmánykötet Sopron, Magyarország, Győr, Magyarország: Nyugat-magyarországi Egyetem Kiadó, NYME Apáczai Csere János Kar, (2015) pp. 179-188.
- Weber, Alfred (1989): A kultúra szociológiai fogalma. In: Maróti Andor (szerk.): *Forrásmunkák a kultúra elméletéből I.*, Tankönyvkiadó, Budapest. 79-92. p.
- Weszely Ödön (1923): *Bevezetés a neveléstudományba*. Eggenberger Kiadó, Budapest.
- Windelband, Wilhelm (1989): Kultúrfilozófia és transzcendentális idealizmus In: Maróti Andor (szerk.): *Forrásmunkák a kultúra elméletéből I.* Tankönyvkiadó, Budapest. 65-75.
- Simon Ferenc (1987): Utószó. In: Rickert, Heinrich: *A filozófia alapproblémái. Módszertan, ontológia, antropológia*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Hankiss Elemér (1997): *Az emberi kaland – Egy civilizáció-elmélet vázlata*. Helikon Kiadó, Budapest.
- Karácsony Sándor (1947): *A magyar béke*. Exodus.
- Éles Csaba (1990): *A rejtőzködő én. Az önismeret felfedezőútjai (Monográfia az emberről)* Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.