

Németh János: Fejezetek az egész életen át tartó tanulás (LLL) filozfiai, neveléstudományi recepciótörténetéből - IV. rész - Huszadik századi törekvések



IV.1. A posztmodern kor multikulturális alternatívái a társadalmi küzdelmekben

A klasszikus kultúrafogalom rekonstruálását követően – a tanulmány sorozat fő célkitűzésének megfelelően –, a 19-20. század néhány jellemző kultúrafogalom-értelmezési irányzatát elemeztem, külön figyelmet fordítva a klasszikus kultúrafogalomhoz fűződő viszonyukra. Most egy többé-kevésbé fragmentált korszak kulturális sokfélesége mögött kell kiemelni azt a rendező elvet, ami lehetővé teszi e sokféleség mögött munkáló azonosság bemutatását. Álláspontom szerint ez a rendező elv a *posztmodern* helyes értelmezéséből következik. Minek is kell tartani valójában a posztmodern fogalmát, *mikor és miért lett egy alternatív művészeti, esztétikai, vagy filozófiai mozgalom elnevezéséből Európában és az Egyesült Államokban egy korszak (életérzés) jelölése*, ami több is és kevesebb is, mint elnevezés, leginkább gondolkodásmód, ideológia, politika és még annyi minden más (Pethő, 1991; Kiss E., 1998). Nagyon tanulságos ebből a szempontból végignézni a Pethő által készített *párhuzamos naptárat*, amelynek egyik oldalán a politikai történéseket, a másik oldalán a posztmodern kulturális eseményeket rendezi (Pethő, 1991. 264-272. o.). Ilyen párokat olvashatunk oldalakon keresztül: „1960 Szovjetunió és Kína közötti szakadás – Barth: The Sot-Weed Factor”, „1960 Első „sit-in” Délen, a feketék kiszolgáltatásának megtagadása alkalmából (Greensboro, N. C.) – Updike: Nyulcipő”, „1963 Tömeges polgárjogi menetelés Washingtonban: „I have a dream” – Warhol: Marilyn Monroe diptychon; Haircut” és így tovább, hosszasan párba szedve a politikai történéseket és a meghökkentő kulturális eseményeket. Ez a kronológia pontosan mutatja a posztmodern elnevezés funkció változását, azt az időszakot részletezi, amelyben ez a művészeti, filozófiai irányzatot megkülönböztető elnevezés a társadalmi rendszer megnevezésének az igényével jelentkezik. (u.o. 264-272. o.). A *posztmodern* példátlan diadalmenete aligha lehetett volna lehetséges a média, a televízió, a film és a jelentős napilapok, pontosabban a mögöttük álló hatalmas tőkekoncentráció hathatós közreműködése nélkül (Császi, 2008, Pethő, 1991).

A posztmodern leírása lényegéből következően változatos, koránt sem egységes. A kultúraelmélet tárgykörében *Maróti* kiindulása és posztmodern-feldolgozása a huszadik század utolsó harmadáig bezáróan teljes körképet ad e korszak legjelentősebb gondolkodóiról, irányzatairól. A „frankfurti iskola” két meghatározó személyiségét, *Adornot* és *Horkheimert* idézi:

„nem kisebb célt tűztünk magunk elé, mint annak megértését, hogy miért süllyed az emberiség egy újfajta barbárságba ahelyett, hogy valóban emberi állapotba lépne” (*Maróti*, 2005. 180. o.). A két tudós közvetlen fasizmus-kritikája tágabb dimenzióban érvényes, amennyiben a felvilágosodással kezdődő „racionális világkép” kritikájának következményeként tekintik végig a modernitás történetét és kudarcát. Ez a kritika nyer új értelmet *H. Marcuse*-nél. Ő emeli be a kultúrát a politikai küzdőterre, mint olyan tényezőt, amely „affirmatív szerepet tölt be, erősíti az egyenlőtlenségen alapuló társadalmi rendet” (u.o. 181. o.). A kultúra eszméje, problémája és fogalma a posztmodern évtizedekben ettől kezdve sokkal inkább lesz *valami ellenesnek* a kifejezője, semmint *valaminek* a foglalta. A kultúraelmélet számára a posztmodern évtizedek valójában nem is igen hoztak más újdonságot. *A hatvanas évek végétől mindenfajta kulturális kánon – különösen az európai keresztény gyökerű – a támadások céltáblájává vált* (*Feischmidt*, 1997). A gyökerek bemutatása után a tanulmány pontosan fogalmaz a posztmodern filozófia tárgyát illetően: „A posztmodern filozófia tehát elutasítja a racionalizmus rendszerező, egységet kereső gondolkodását, és kétségbe vonja, hogy a tudomány és filozófia ilyesmire vállalkozhat. Vele szemben felértékeli a személyes tapasztalatot és annak elbeszélését, az úgynevezett „narratívákat”. A valóság egységének tagadásával együtt a posztmodern felfogás nem fogadja el a haladás eszméjét sem. [...] A posztmodern gondolkodás a pillanat kihasználását, az adott helyzet megértését, a problémák megoldásának keresését javasolva, tudva, hogy nincs egyenes út...” (u. o. 189. o.).

A posztmodern ezek szerint a modernitás teljesületlen ígéretei utáni kiábrándulásra adott, jórészt értelmiségi, másrészt politikai válasz. Az irodalom abban teljesen egységes, hogy e két aktor egymásra találása, közös cselekvése az USA-ban a fekete polgárjogi mozgalom multikulturális programjában (*Turner*, 1997. 109. o.), Európában (akkor még Nyugat-Európában) az újbaloldali radikális akcióiban lett realitás (*Maróti*, 2005. 184-185. o.). Ennek is tudható, hogy vannak, akik a posztmodernről szólva egyenesen a nagy felfedezések világformáló időszakával állítják egy sorba a posztmodern korszakot, mások szeretnék az egészet múltó rosszullétként, másnapossággként, mielőbb a jótékony feledés homályába utalni (*Pethő*, 1991. 262. o.). Mire is használjuk valójában a posztmodern kifejezést, a művészeti mozgalom jelölésére, avagy egy sok tekintetben valóban a társadalom minden szegmensét átrendező totális (forradalmi) átalakulás korszakjelzőjének.

A legtágabb értelemben diskurzus folyik a posztmodern korról, mint gazdasági jelenségről, mint fogyasztásra összpontosító globalizációról (*Hankiss*, 2000). Rendkívül gazdag irodalma van a posztmodern társadalom-kritikának, ami a multikulturalizmus programjaiban változtatta meg az együttélés színtereit és módját a nyugati világban (*Kovács-Vidra*, 2004; *Feischmidt*,

1997). A szűken vett posztmodern művészetelmélet is önálló korszakként kezeli az elmúlt néhány évtizedet, az alternatív kultúrák színrelépésétől, agresszív kánon-rombolásától kezdve a posztmodern színházi rendezések és vernisszázsok miliójéig, élmény-világáig (*Schulze*, 2003, *Pethő*, 1991, *Maróti*, 2005).

A posztmodern művészeti-kulturális történésekre vonatkozó értelmezését G. Schulze tanulmánya (2003) átfogó történelmi perspektívába helyezve végzi el. A Német Szövetségi Köztársaság kulturális átalakulásának 1945 – 1990. közötti időszakát bemutató írása tanulságos mind a

posztmodern létrejöttét, mind annak érzés- és élmény-világát illetően. A hosszú időszakot az elemzés érdekében három rövidebb egységre osztja. Az *ipari társadalom helyreállítása* az első, a *kulturális konfliktusok* a második és az *élmények társadalma* a harmadik egység ebben a hosszú időszakban, amelyek önálló jellemzők alapján leírhatóak (Schulze, 2003. 187. o.). Az ipari társadalom helyreállításának évtizedeit minden elemében meghatározta a „nemzetiszocializmust követő erkölcsi agónia [...] A népesség vallásos érdeklődése a gyakran életfilozófiáivá emelt munkakedvvel párosult. A munka nem csak pénzt hozott, hanem etikai tőkeként értelmet adott az életnek” (u.o.187. o.). A magaskultúra és a „közönséges” kultúra hagyományos pólusai mentén rendeződött a szemantikai és esztétikai mező. Az élménypiac kialakulásának kezdetén, ahogy a szerző fogalmaz, „a kielégülés még könnyen elérhető volt”. Esztétikai kánonok rekonstruálása és giccs, zongoraverseny és sláger, a műveltség biztos tudata jellemezte ezek az évtizedeket. Az első autó, a fogyasztói lét előszobájának apróbbnagyobb kellékei az orkánbáttól kezdve a televízió keresztül a hétvégi nyaralóig, mindmind elérhetővé váltak a világ újrendeződésének háború utáni évtizedeiben. A magaskultúra virágzott az állam hathatós kultúrpolitikájának, pontosabban az ebből származó bőkezű támogatásoknak köszönhetően. „Még a hatvanas évek elején is széles körű egyetértés uralkodott azt illetően, hogy a kultúrpolitikának elsősorban magaskulturális politikának kell lenni” (u.o.189. o.). A náciizmus évei alatt törvényen kívül helyezett művészek és tudósok ismét a hivatalos kánon elidegeníthetetlen részévé lettek Thomas Mann-tól Arnold Schönbergig bezáróan. Schulze a korszak lényegét összefoglalva szellemesen fogalmaz: „a háborút követő időszak kultúrpolitikáját a műélvezet demokratizálására irányuló törekvés különböztette meg a fejedelmi udvarok műgyűjtő és művészetpártoló tevékenységétől”. A disszertáció szemantikai közegében ezt úgy is mondhatjuk, hogy ez a korszak lényegében úgy tért vissza a polgári kultúra érték-biztos, univerzális világához, mintha mi sem történt volna e kultúra fénykorához képest.

A második, önálló identitással leírható korszak a hatvanas évek végén indult el a posztmodern állapothoz vezető úton. Röviden fogalmazva, a korábbi kánon totális megkérdőjelezésének, trónfosztásának a programja vette kezdetét ebben az időszakban. „A megváltozott anyagi feltételek miatt lehetővé vált, hogy a fő létproblémát már ne a megélhetés, hanem az élményszerzés jelentse. [...] A gazdasági szemantika elhalványuló kategóriái mögött kirajzolódtak a pszichofizikai szemantika körvonalai. A legszokatlanabb benne a spontaneitás kategóriája volt, amelynek társadalmi kódolására a hetvenes évek eleje táján került sor” (Schulze, 2003. 190. o.). Ezen a ponton lehet bemutatni, hol kezdődött, mi is történt a kultúrában, a kulturális életben, majd a politikában, a posztmodern évtizedekben. Lehetővé vált a korábban még csak el sem képzelhető: „a baloldali kultúrkritika elterjedésével a hatvanas évek végén úgy lehetett eltávolodni a magas kultúrától, hogy ettől az ember nem minősült nyárspolgárnak, sőt a tagadáshoz a leleplezés presztízse járult.” (u.o. 193. o.). Még akkor is, ha ezeknek az alternatív mozgalmaknak az értelmiségi beágyazódása vitathatatlan, ám a mindennapi életben nem volt sohasem tisztázott, vagy ami még fontosabb, elfogadott legitimációjuk. Az új korszak elindított egy olyan változást, egy olyan gyakorlatot a kultúrában, amiben a részvétel aktivitása, kreativitása lett a fontos. Megannyi helyi közösség, értelmes együttlét kapott létjogosultságot, támogatást, színteret kifejezési törekvésük beteljesítéséhez. „A kultúrbolt (*Kulturladen*) a miliőpolitikaként elgondolt kultúrpolitika eszköze. Rendeltetése, hogy nem centralizáló kristályosodási ponttá váljon a szomszédság, a környék, a terület, a helyi csoport számára. Találkozóhely, amely feloldja otthonosság és nyilvánosság ellentmondását. [...] Az Új Kulturális Szintér, amely ekkor még csak körvonalazódik, de hamarosan kultúrpolitikai tereppé válik” (u.o. 194. o.).

A *harmadik korszak* a nyolcvanas években vált önálló entitássá, miután a magas kultúra a korábbi időszakban elvesztette a kiválóság monopóliumát. Az „élmények társadalma” nevet kapta ez az

időszak, miután a fogyasztás középpontjába az egyes ember került, kulturális tartalmak tekintetében az élmény-forrás került kizárólagos helyzetbe. Ez a kor már felismerhetetlenné teszi a korábbi kulturális csoportokat. Az egyes ember megindul az élményekben üdvözülés vonzó, kínálati sztrádáján. „Az élménypiac a mindennapi életet uraló tereppé vált [...] Rutinossá váltak a fogyasztók is. Mindent kipróbáltak már, a bevált termékeket így is, úgy is, de – bár paradoxul hangzik – már az újításokat is. A közönség hozzászokott az újdonsághoz. Ha a változatosság az elv rangjára emelkedik, észrevétlenül ismétlés lesz belőle. A közönség egykedvűen nyugtazza az élménykínálat mutációinak szakadatlan áradatát” (u.o.195. o.). E folyamat kulturálisan megalapozza a hagyományos értékek dezintegrációját, az elbizonytalanodást.

Az élmény megváltozása. A katarzis elvesztésének a kora. *Schulze* ezt a korszakot úgy írja le, mint a posztmodern életérzés észrevétlen, ám annál tartósabb megjelenését és hatalomátvételt. Az élménypiac kialakulása a vízváltó és vele párhuzamosan a kulturális élet teljes körű dezintegrációja, mind a tartalmakat, mind a viselkedés módokat érintően. „Az élmény életfilozófiai összetevőjének az elsorvadása. [...] Az ember megőrzi higgadtságát még akkor is, ha úgy véli, megérintette a dolog.” (u.o. 198-199. o.). Minden relatív lesz, de még a relativitás is szakadatlanul megkérdőjelezhető. A következő idézet nem pusztán a posztmodern esztétikai centrumára utal, de a konstrukció működésére és működtetőire egyaránt „Mindinkább járulékos jellemzők és felszíni ingerek borítják el a tartalmi mélystruktúrákat. [...] A szerzők, interpretátorok, recenzensek és a közönség a jelentéstulajdonítás testvéri csapatába egyesül, ahol minden résztvevő hízelve feltételezi, hogy a többiek tudják, miről is van szó. Az életfilozófiai jelentés feltáratlan, titkoktól körülvengett sírja felett, a rutinná váló kultúrpezzsimizmus füstfelhőibe burkolózva zajlik a nagy várakozások mágikus megidézésének a színjátéka. Értéke az agyafűrt formai ötletnek, a még el nem koptatott stílustörés kiváltotta bizsergető kis meghökkenésnek, a hatásos megjelenítésnek, a tabuk jól megrendezett megsértésének van, még akkor is, ha e tabuk már csak a társadalomtörténeti emlékezetben élnek.” (u.o. 198. o.). A posztmodern művészeti jelenségként, látszólagos sokfélesége dacára, meglehetősen egységes scenárió alapján működik Európában és Amerikában. Az egyre magányosabb közönség, elvesztve minden támpontot a posztmodern történelem befogadásához, a *Schulze* által pontosan leírt koreográfia szerint a „bennfentesek” gondoskodására van utalva „mint valami szociokulturális gondozást igénylő, terápiára szoruló tárgy” (u.o. 200. o.). A közönség így módon kiskorúvá történő lefokozásából a személyiség általános válságát diagnosztizálja a szerző. A posztmodern folyamat totális hatalomátvétele az uralkodó esztétikában mindenestre szokatlan fejlemény. Ezzel együtt, vagy e miatt a hatvanas évek *ellenkulturális* mozgalmi, kánonfeszítő és tabudöntő művészeti eseményei, az egész értelmiségi közbeszédet foglalkoztató újabb és újabb revelációinak dinamikája után (*Pethő*, 1991), mintha a kifáradás általános válsága érte volna utol a posztmodern törekvéseket az ezredfordulón (*Schulze* u.o.). A szerző ezzel a diagnózissal egyáltalán nem számít magányos farkasnak az irodalomban. *Lasch* az önimádat társadalmáról beszél könyvében (1996) és ezt a jelenséget a személyiség teljes elvesztésével, függőségével, terápiát igénylő magatartásával jellemzi, amelyet az uralkodó társadalmi normák okoznak: „A büntető igazságot a terápiás igazság váltja fel. A folyamat tiltakozásként kezdődött az erkölcs túlegyszerűsítése ellen, és magának az erkölcsi felelősség fogalmának az elpusztításával végződött (*Lasch*, 1996. 364. o.). *Adorno* a félműveltség kritikai elemzése során jut hasonló következtetésre tanulmányában (2003). A polgári kultúra 18-19. századi elemzésével foglalkozik az írás bevezető részében. A kultúra és művelődés klasszikus kritikáját fogalmazza meg, törvényszerűnek tartva, hogy a jórészt autoriter módon elsajátított ismerethalmaz adott esetben súlyosan megviselte az elsajátítás alanyait. „Melyik egykori gimnazista nem szenvedett olykor a kívülről megtanulandó Schiller-versektől és Horatius-ódáktól;

kinek nem mentek az idegeire az ezeket emlékezetből kéretlenül és megállíthatatlanul elszavaló idősebb rokonok? Ma már aligha lehet bárkinek memoritert feladni, az is a magolás szemtelenségére, mechanikus voltára hivatkozna” (Adorno, 2003. 103. o.). Adorno ugyan azt mondja, mint Schulze, vagy Lasch, lehet, hogy más szemantikai rendszerben, de hasonló következtetéssel. Minthogy nála az iskolareformok fosztották meg a korábbi „tekintélyektől” a társadalmat (Nyugat Európában és az USA-ban), ám e trónfosztást követően nem történt semmi, csak – a hasonlatnál maradva –, a lokális törpekirályságok kommercializálódása, rivalizálása. „Elillant az erő azokból az eszmékből, amelyekre a műveltség kiterjedt”. Ugyanakkor ezek adták magának a műveltségnek a tartalmát, legyenek bár ismeretek, melyek immáron nem vonzanak, vagy normák és értékek, amelyek viszont már nem parancsolnak, állítja Adorno. „A szabadság és az emberség például elvesztette kisugárzó erejét.” (u.o. 106. o.) – regisztrálja az elmúlt évtizedek egyik legváratlanabb, mélyen elgondolkasztató örökségét. Végül is ez a következménye a kulturális relativizmus általános politikai támogatottságának. Egyáltalán nem véletlen az a kétségbeesett hangvétel Adornónál, ahogy a félműveltség kulturális barbárságát leírja. „A kulturális piac újra is termeli és fel is erősíti azt a butaságot, amelyre számít”. Erre a „kirobbanó barbárságra” az Egyesült Államokból hozza a példát, ahol megjelent egy rendkívül népszerű könyv a Nagy Szimfóniák címmel, amelyben a szerző, Sigmund Spaeth, a klasszikus szimfóniák főtémái „alá” butácska versikéket írt, hogy az olvasónak elősegítse a mű felismerését, mintegy azonnal, ezzel a „művelt” látszatát keltve hasonló társaságban. Ez a tendencia természetesen a személyiség károsításával párosul, hiszen megosztja az ént annak megfelelően, milyen környezetben kell viselkednie, ezzel létrehozva a kollektív narcizmus jelenségét. „A kollektív narcizmus végső soron nem más, mint az emberek társadalmi tehetetlenségüknek az egyedi ösztönkonstellációkba is behatoló tudata és egyben büntudata amiatt, hogy nem azok és nem úgy cselekszenek, ahogy saját fogalmaiknak megfelelően... [...] A félművelt ember önmaga fenntartásáért küzd, miközben nincs többé” (Adorno, 2003. 107-109. o.). Végső soron Adorno 1972-ben írt tanulmánya arról szól, hogy a 18. századi klasszikus kánon atomizálása ugyan szükségszerű volt, de a félműveltség riasztóan agresszív csódtömegét látva, nem bizonyult elégségesnek. A tanulmány befejező részében a szerző a megoldás lényegét az újidealistáknál megismert – és az ATAK modell negyedik alternatívájában bemutatott – aktív kultúraelsajátító mentalitás, attitűd létjogosultságában látja, mint a félműveltség meghaladásának társadalmilag elviselhető, az egyes ember számára teljesíthető alternatívát. „Minden gyalázat nélkül s minden kultúrfetisizmuson túl csak az nevezhető igazán kulturálisnak, ami saját szellemi integritásának köszönheti megvalósulását – nem a társadalom parancsaihoz közvetlenül igazodva – hat vissza. Ehhez viszont a szellem nem meríthet erőt másból, mint abból, ami egykor művelődés volt” (u.o. 113. o.). Ez a folyamat nála sem a múltbéli kánonok restaurálását jelenti, sokkal inkább a félműveltség kritikájára támaszkodó autonómiák szellemi megerősödését, együttműködését. A dolgok megoldása természetesen koránt sem egyszerű, mert nem sematikus. Ám a megoldás felé vezető alternatívák érzékeltetése már önmagában is jelentős lépés, ha nem a legfontosabb. Adorno, Lasch, Schulze és még sokan mások nagyon pontosan megfogalmazták a posztmodern évtizedek diagnózisát. Az ellenkultúrák, a dekonstrukció fokozatos kánonná avatása (Pethő, 1991; Schulze, 2003) azzal a következménnyel is együtt járt, hogy esztétikai értelemben vett érdekességük szépen, lassan érdektelenné vált. Az értelmezés túlhatalma az alkotás fölött (amennyiben egyáltalán ez a fogalom még relevánsnak mondható a posztmodern kontextusban) sajátos helyzetbe hozta és atomizálta a közönséget, adott esetben a beavatás, vagy részvétel helyett a beavatottak szertartásának néma, olykor-olykor bizonytalanul, riadtan körbenézve tapsoló elviselőjévé lefokozva. Ennek az egyre inkább eluralkodó pesszimizmusnak, sok egyéb mellett, arra a jótékony következményére hívom föl ezúttal a figyelmet, amelyet az idézett szerzők gondolataival támasztok alá. Egyszer és mindenkorra

tudomásul kell venni, hogy nincs egyedül üdvözítő út, megoldás vagy kánon, mert abból előbb-utóbb dogma lesz. Ahogy a 18. század klasszikus örökségét, a nem is oly régmúlt fő vonalát is elérte a sorsa, úgy tűnik, a posztmodern művészetnek is rá kell hangolódni arra a problematikus váltásra, amelyben a jövőt önnön kritikájának és meghaladásának a hozadéka alapozza meg és építi, akár a nem könnyen hozható, mégis nélkülözhetetlen áldozatok árán is.

A posztmodern, vagy későmodern kor társadalomkritikáját a multikulturalizmus fogalmával jelöli a társadalomtudomány. A posztmodern társadalompolitikájának, ami a multikulturalizmus programjaiban változtatta meg az együttélés színtereit és módját a nyugati világban, rendkívül gazdag irodalma van (Feischmidt, 1997; Kiss E., 1998; Kovács és Vidra, 2004;).

Kovács és Vidra kísérletet tettek a multikulturalizmus tárgykörében az angolszász, a francia és a német nyelven keletkezett irodalom egybegyűjtésére. E kutatási anyag valódi értékét a közel négyszáz önálló kiadvány pontosan adatolt közlése és az Irodalomjegyzéket bevezető tanulmány együttesen alkotják. A szerzőpáros tanulmányában a hajdani nagy kolonizáló birodalmak, illetve Németország multikulturális politikai gyakorlatának bemutatása előtt, röviden kitér azokra az elméleti előzményekre, *amelyek először a tudományos közbeszédben, majd a politikai gondolkodásban tették elfogadottá, majd szinte kizárólagossá a multikulturalizmus eszméjét.* Eszme, politikai mozgalom, polgárjogi küzdelmek, társadalomkritika, állami rangra emelt politikai gyakorlat, és sorolhatnám vég nélkül a multikulturalizmus mellett elterjedt szópárokat. Végző soron ezek tárgyalása nem is a *kulturális kötődésük* miatt indokolt, sokkal inkább a posztmodern-kor társadalomkritikai, identitáspolitikai alrendszereként történő kezelésük miatt. Mi indokolja, hogy egy művészeti, filozófiai irányzat elnevezése bővüljön a társadalmi változásokat is összefoglaló jelentéssel? Álláspontom szerint a posztmodern művészet, és a multikulturális társadalmi programok *elvi és jórészt módszertani azonossága. Ez a közös vonás elsősorban a dekonstrukció programjában foglalható össze.* Amíg a posztmodern művészet a 18. század klasszikus kulturális örökségének dekonstruálását hajtotta végre, addig a multikulturális ideológia a klasszikus nemzetállam és nemzeti kultúra atomizálását tekinti alapvető céljának, és egy „azon túli” világ megteremtését. „... a multikulturalizmussal illetett társadalmi-politikai állapot körül kialakuló polémiák, politikai törekvések, filozófiai elmélkedések, szociológia viták mind azonos forrásból táplálkoznak, nevezetesen a 19. és 20. század során létrejött nemzetállami rendszer alapjainak megkérdőjelezéséből.” (Kovács-Vidra, 2004. 18. o.). Hasonló megállapítással indítja Feischmidt is az új identitáspolitika elméleti irányzatairól összeállított szöveggyűjtemény bevezető tanulmányában. „A multikulturalizmus elsődlegesen az etnikai homogenitást létrehozó, asszimiláló nemzetállam és az ennek alárendelt nemzeti kultúra kritikáját fogalmazza meg, illetve ennek a kulturális sokféleséget elismerő alternatíváját keresi.” (Feischmidt, 1997. 10. o.). E dekonstrukciós program alapvetően három területen fogalmaz meg határozott cselekvéseket, a *kultúra*, az *identitás* és a *politika* alrendszereiben, és három jelentős irányzatra oszthat Feischmidt szerint, a *deskriptív*, a *normatív* és a *kritikai* irányzatokra. A szöveggyűjtemény ebben a tematikus rendben közöl tanulmányokat, néhány jellemző szerző gondolatainak, álláspontjának a megismertetésével.

Kovács és Vidra a multikulturális diskurzus kezdetét a múlt század hatvanas éveire teszi, mint az amerikai-angol filozófia és szociológia érdeklődésének a homlokterébe kerülő kutatási területet. (2004. 19-26. o.). A kulturális, etnikai, faji kérdések és a liberális alapértékek összeegyeztetésének az időszaka ez. Stuart Hall a kulturális identitásról szóló tanulmányában (1987/1997) a szubjektum decentralizációjának elvét hangoztatva sorra veszi azokat a jelentős dekonstrukciós narratívákat, amelyek leglényegesebb hatása „a karteziánus szubjektum végső decentralizációjával” a *posztmodern szubjektum* kialakulása (u.o. 64. o.).

Az első ilyen nagyhatású ideológiát a marxizmus hatvanas években kezdődött reneszánsza hozta létre. Jelesül Marx történelmet csináló emberre vonatkozó egyik gondolatmenetét „teszik, de nem tudják” értelmezve jutnak el a személyiség, pontosabban az „emberi lényeg” totális tagadásáig, ezzel úgyszintén a 18. század egyetemes emberképét iktatják ki a huszadik század lehetséges személyiségfejlesztő alternatívái közül. Az atomizált, egyediségében létező ember alapképletét sok modern elmélet választotta értelmezési alapjának.

Hall szerint a nyugati gondolkodás másik nagy személyiség-decentralizációja a „tudatalatti” én felismerésével Freud munkásságához köthető (u.o. 64. o.). A tudatalatti világ személyiségbefolyásoló szerepének felismerése és elismerése mindenesetre más fénybe helyezte az értelem mindenhatóságába vetett emberképet. Freud egész kultúraelmélete az ösztönáldozaton és ennek elismerésén alapul. Az identitás kialakulása tehát jelentős részben tudatalatti folyamatok által formálódik, ezért soha nem lehet lezártnak tekinteni, illetve univerzális struktúrákhoz rendelni azt. Mindenesetre „Így már sejthetjük, mekkora kárt okozott ez a gondolkodásmód a rögzített és stabil racionális szubjektum és identitás fogalmaiban” (66. o.).

A decentralizáció harmadik vonulata a strukturalista nyelvészet és nyelvfilozófia területén játszódott le. A strukturalista nyelvész Ferdinand de Saussure, valamint a híres nyelvfilozófus Jacques Derrida egyaránt a nyelv és az identitás összefüggéseivel foglalkozva jutottak arra a következtetésre, hogy a jelentés látszólagos stabilitása mögött, vagy alatt, számos olyan befolyásoló tényező hat, amely „többszólamúvá” teszi magát a jelentést, ezzel relativizálja az értelmezést. Ezek a „járulékos jelentések” megghiúsítják, utópisztikussá teszik a rögzült és stabil világok létrejöttét.

Hall rendszerében az én-identitás és a szubjektum negyedik legjelentősebb „dekonstruálója” a francia filozófus és történész, *Michel Foucault* volt. A „modern szubjektum genealógiájának” kidolgozása közben fogalmazta meg a 19. század kanonizált „fegyelmező hatalmának” kettős szerepét, mind a teljes emberiség, mind az egyén szabályozásában. Ez a „fegyelmező hatalom” lényegében a modern társadalomban kialakult, jórészt nemzetállami keretek között működtetett intézmény-rendszereken keresztül valósítja meg hivatását. Az elidegenedésnek azt a formáját írja le, amelyben a hatalom szervezeteinek kiteljesedésével párhuzamosan nő az egyének elszigeteltsége, atomizálódása, ellenőrzöttsége és irányíthatósága.

A 18. században megerősödött kánon szerinti „én” trónfosztásának ötödik szereplője a feminizmus volt, mint elméleti kritika és társadalmi mozgalom. „A feminizmus azokhoz az „új társadalmi mozgalmakhoz tartozik”, amelyek az 1960-as években bukkantak fel – a késő modernitás nagy vízváltójában –, a diáklázadásokkal, a háborúellenesség és az ellenkultúra ifjúsági mozgalmaival, az emberi jogi küzdelmekkel, a harmadik világ forradalmi megmozdulásaival, a békemozgalmakkal és a többi 1968-cal azonosított megmozdulással együtt” (u.o. 67. o.).

Több közös vonás köti össze ezeket a mozgalmakat. Leginkább az, hogy beemelték a társadalmi nyilvánosság hivatalos tereibe azokat a korábban marginalizált csoportokat, etnikai kisebbségeket, szexuális irányultságokat, ahol – állításuk szerint – korábban (itt történelmi távlatokban is) szinte kizárólag „fehér férfiak” által létrehozott és uralt kulturális minták voltak a meghatározóak. *Hall* véleménye szerint a feminizmusnak volt a legnagyobb hatása a „karteziánus szubjektum” fogalmának dekonstrukciójára, sokszínűsége okán a legtöbb új identitás számára tette lehetővé önreprezentációjuk nyilvános megjelenítését és használatát. Sok esetben ama „dekonstruált szubjektum” elleni széleskörű összefogást is (*Lasch*, 1996: 231-233. o., *Radtke*, 1997. 45. o. *Farkas*, 1997).

Teret adva a posztmodern szubjektum térhódításának, amelyben az „identitás mozgatható ünnep lesz: aszerint formálódik és alakul, ahogy a minket körülvevő kulturális rendszerek reprezentálnak és megszólítanak bennünket. Történetileg és nem biológiailag határozható meg. A szubjektum különböző alkalmakkor különböző identitásokat ölt magára, amelyek nem gyűlnek egy koherens én köré” (Hall, 1997. 61. o.)

A multikulturalista mozgalom kultúrára *gyakorolt hatását* szellemesen összegzi T. Eagleton.

„A 60-as évektől kezdve azonban a „kultúra” szó pördült egyet a tengelye körül, és homlokegyenest az ellenkezőjét kezdte jelenteni. Most inkább jelenti egy speciális – nemzeti, szexuális, etnikai, regionális – identitás igenlését, mint a meghaladását. És mivel ezek az identitások valamennyien elnyomottnak érzik magukat, mindaz, amit valamikor úgy fogtak fel, mint a konszenzus szféráját, konfliktusok színterévé alakult át. A kultúra, röviden, ami azelőtt a megoldás része volt, mára maga lett a probléma.” (2001).

A mozgalom *kultúrához való viszonyát* T. Turner antropológus foglalta össze (1997. 109-123. o.). Azzal a megállapítással kezdi mondanivalóját, hogy a kultúra, mint az antropológia elmélete, szemben a kultúrával, mint identitás politikával két külön világ. Amelyek azonban mind történelmi értelemben vett együvé tartozásukat, mind szándékaikat tekintve – a módszertani különbözőségtől eltekintve –, számos vonatkozásban tudnak eredményeket szállítani egymásnak. Igaz, hogy a kulturális antropológia az elmúlt száz évben nagyon sokat tett azért, hogy a kultúra mindennapi felfogásához egyfajta kulturális relativizmus társult, ezzel nagyrészt sikeresen „asszimilálódtak azok a multikulturális álláspontok” – különösen az angol és amerikai társadalomban –, amelyet a mozgalom a „társadalmi egyenlőségért folytatott” küzdelmében képvisel. A multikulturalisták és az antropológusok közötti eltérést és félreértéseket jórészt az okozza, hogy „A multikulturalizmusban a *kutúra* nem cél önmagában (legyen az elméleti vizsgálódás, akár a tanítás tárgya) hanem egy cél elérése érdekében felhasznált eszköz; ennek a célnak az elérésére a kultúra, ahogy azt az antropológusok felfogják, nem minden vonatkozásban alkalmas” (Turner, 1977. 111. o.). A továbbiakban tisztázandónak tartja, hogy a kultúrának milyen antropológiai tanulságai segíthetnek egy olyan „kulturális hatalom megszerzésére irányuló politikai mozgalmat, mint a multikulturalizmus”. Ennek érdekében kell tisztán látni a mozgalom sokféle irányzata között, amelyeket két pólus köré csoportosít, a *kritikai multikulturalizmusra* és a *különbség szempontú multikulturalizmusra*. A kritikai álláspont a kultúrák *relativizálásával* egyfajta alapot kínál az egymás közti átjárhatóságra, ezért ez az irányzat alkalmasnak tűnik a többség és kisebbség közötti feszültségek enyhítésére. A különbségek fetisizálása és értéktartalmú beállítása azonban a kultúrát csak ürügyként használja, és hamar vezet a szeparatizmus nehezen kezelhető káoszához. Hozzájárulva azoknak a véleményeknek az érvényességéhez, amelyek változatosan fogalmaznak meg ellenérzéseket a szélsőségekkel szemben, mind a multikulturális mozgalom hívei, mind ellenzői körében.

Leginkább a Turner által „különbség szempontú” irányzatok váltanak ki hol éles, hol elutasító kritikákat. Todd Giltlin szerint „Az érdekcsoportoknak ebben az újdonsült pluralizmusában az identitáspolitikai bevásárlóközpontja a kisebbség erényeiből fétiseket gyárt, ami végső soron nem csak az intellektus szempontjából hat nevetségesen, de politikailag is öngyilkos tett.” (Feischmidt, 1977. 112-113. o.). Radtke egyetértve ezzel, további gondnak tartja, hogy „a relativizmus dogmatizálásának és az etnikai partikularizációnak egy olyan formája terjed el, amely az etnikai, sőt rasszista újjáélesztésén nyugszik. [...] A származás pluralizmusa jön létre [...] mind nehezebben alakítható ki kompromisszum az egymással szembekerülő normák között” (1977. 45. o.).

A sorozatban kifejtett álláspontom szerint a *posztmodern jelentésbővülésének* oka a művészeti-kulturális, a társadalmi és a gazdasági rendszerekben lejátszódó átrendeződési folyamatok 1960-as évektől kezdődő módszertani azonossága, a történések jórészt megegyező algoritmusai. Ez okozza a művészeti-filozófiai irányzat megnevezésére szánt fogalomnak egy történelmi korszak megkülönböztetésére is alkalmas jelentésbővülését. A posztmodern kor kulcsfogalma a dekonstrukció, amelynek feladata a 18-19. században kiteljesedő, jórészt univerzálissá váló európai hagyomány minden elemének a megkérdőjelezése Nyugat (majd Kelet)-Európában és az Amerikai Egyesült Államokban. A dekonstrukciós folyamat rendkívül sokrétű és alapos mind a mai napig. Az ezerkilencszáz-hatvanas-hetvenes évek számos művészeti revelációjának, a multikulturalizmus ideológiájának megannyi frissessége legitimálta a dekonstrukciós folyamatot. Ám a folyamat végén nem történt és nem történik más, mint további dekonstrukció, ami azért lett megfáradt, mert a dekonstruált kánon már csak a történelmi emlékezet tárgya (Schulze, 2003), másrészt a dekonstruálás maga lett a kánon, és innen csak az egymással szembekerülő normák az érdekesek.

Merre tovább, van-e létezés a posztmodernen túl, és ha van, minek nevezik majd ezt a korszakot? A jelen ellentmondásosságát foglalja össze Berkes Lilla tanulmányában: „A multikulturalizmus még nem bukott el, de alkalmazkodnia kell a megváltozott körülményekhez. (2010, 6. o.). Mihez, kérdezhetjük joggal? Csupán a „kánont vissza nem adunk” közös jelszavában egységesülő, szeparatista, etnikai enklávák nem ígérnek vonzó jövőképet a szekularizáció folyamatát végigjárt nyugati társadalmak többsége számára. A „davosi kultúrában” egységesülő elitiek nem ajánlanak a társadalom peremén élők számára semmilyen jövőképet (Berger, 1998). Mi lesz ezután? A civilizációk konfliktusa, a különböző kulturális-civilizációs kánonok elkeseredett harca? A civilizációs paradigmaváltást elősegítő megegyezés a „csúcson”?

IV.2. Az LLL kortárs filozófiai háttérhez kötődő recepciója

A sorozat egyik megvizsgálandó feladata, hogy az LLL fejlődéstörténetében kimutatható-e filozófiai értelmezési alternatíva, netán alternatívák. A korábbi fejezetekben annak bizonyítására törekedtem, hogy a kultúraelmélet klasszikus, normatív és antropológiai paradigmái (filozófiai recepciói) egyaránt képviselnek bizonyos pedagógiai, tágabban nevelési tartalmat, az ember szerepére vonatkozó fejlődési stratégiákat. Az LLL paradigma értelmezési alternatíváit érintő egyetemes történeti sorozat befejezéseként egy olyan tanulmány részleteit mutatom be, amely ugyan nem önálló filozófiai recepciót fogalmaz meg, minthogy ilyen kísérleteket is ismerünk (Leicester és mtsai, 2007), hanem az iskolarendszerű képzés és az egész életen át tartó tanulás jellemző nevelésfilozófiai megközelítéseit rendszerezi, számos általánosítható tanulsággal.

Ajay Kumar tanulmánya, *A felnőttképzés és az egész életen át tartó tanulás filozófiai háttere* az UNESCO PALDIN programjának tanítási anyag részét képezi, utal a nemzeti megoldások sokféleségére (2016). A tanulmány áttekinti a felnőttképzés történetét, jórészt a már ismertetett algoritmus alapján. Elfogadja az európai inspirációt, és a 18. századra helyezi a képzés intézményesülésének kezdetét. Miután tanítási anyagról van szó, angol nyelven, de alapvetően indiai projekt keretében, külön érdekessége a tanulmánynak az a már szinte szubjektív lelkesedés, amellyel a felnőttképzés társadalomformáló hatását kiemeli, s érvel mellette. Amennyiben a felnőttek, a hátrányos helyzetű csoportok, az elesettek számára kínál lehetőséget, programot, életcélta a társadalmi beilleszkedéshez szükséges képességeket, jártasságokat, ismereteket.

Kumar részletesen foglalkozik a gyermekek és a felnőttek képzése közötti módszertani eltéréssel. Nagy jelentőséget tulajdonít a felnőttek motiváltságának, a meglévő ismereteknek, valamint a céltudatosságnak, mint mozgósító, aktivizáló tényezőknak. Ebben a folyamatban helyezi el az LLL projektet, mint a nonformális tanulási alkalmak valójában kimeríthetetlen erőforrását, a képzési formalizmusok mellett egy, a társadalom által támogatott szabad fejlődést. Amely magában hordozza az egyéni felzárkózás, a társadalmi összetartozás, valamint az együttműködések széles platformjának a lehetőségét.

Miért is van szükségünk a filozófiára, teszi fel a kérdést Kumar. A nevelési programok miértjére adott pontos válaszok megfogalmazása érdekében. A filozófia segít az alapkérdésekre adott pontos válaszok megfogalmazásában. Miért, mit és hogyan csináljunk. A filozófia tehát megelőzi a cselekvést, ezzel ugyanakkor elősegíti ez utóbbi hatékonyságát. A filozófia megválasztása ugyanakkor messzemenően meghatározza az alkalmazott módszereket.

A szerző a felnőttkori tanulás két alapvető célját határozza meg. Először is fontosnak tartja az új ismeretek átadását, a látókör bővülését, bizonyos kognitív készségek átadását, ezzel a kulturális örökség megőrzését. Másodszor a tudatos társadalmi részvételt, a kihívásokra adott megfelelő válaszokhoz szükséges képességek birtoklását. A társadalom, a közösség erejét illetően meghatározónak ítéli a civil együttműködések gazdagítását. Különösen fontosak ezek egy olyan heterogén társadalomban, mint India, hangsúlyozza Kumar.

Az oktatás-tanulás változatos formái gazdaságélénkítő hatásuk mellett az egyén és a közösségek felemelkedésének a kulcsát is jelentik egy-egy országban. Szellemes eszmefuttatással érvel a felnőttkori tanulás gyors megtérülése mellett, mondván, hogy az iskolai nevelés, mint befektetés évtizedek múlva térül meg, addig a felnőttkori tanulás – számos tényező kedvező hatására – lényegében közvetlenül megtérül, akár már a tanulás folyamatában (Vehrer, 2018). A szakirodalom áttekintése alapján öt nevelésfilozófiai irányzatot különít el, elsősorban az érintett recepciók emberképe, a tanári-tanulói szerepek, valamint a társadalom és az ember viszonyának összehasonlításával. Lényegében a filozófiai recepciók bemutatása az európai neveléstörténeti hagyományon alapul, így a forrásai is jórészt itt keletkeztek, mégis számos eredeti megállapítást tartalmaz.

A liberális hagyományt tartja az úgynevezett „nyugati kánon” legátfogóbb hordozójának. A klasszikus műveltség, a „tudás hatalom” hívószavai, az emberi szabadságon alapuló nevelési ideál, az ember erre leginkább a sikeres iskolai eredmények birtokán lesz képes, egy tudatos és átgondolt társadalmi integrációval. Az iskola legfőbb célja a tanulók intellektuális kiképzése, az adott körülmények között a lehető legmagasabb fokon. A tanár szerepe hangsúlyos, ő a szakértő, az egész tanulási folyamat irányítója. Fő céljának tekinti a személyiség sokoldalú kifejtését, az értelmiségi léthez szükséges stabil tudásanyag közvetítését.

A második csoportba kerül az úgynevezett „viselkedéssel foglalkozó” pedagógiai hagyomány (Behaviorist tradition). E nagy hagyományokkal bíró pedagógiai gyakorlat lényegében a viselkedés befolyásolásával alakítja a résztvevők magatartását megváltoztatni. Az irányzat szorosan kötődik az amerikai menedzser-kultúrához, a pragmatizmus emberideáljához; a cselekedni tudó, állandó változásra képes "self made man" korélményhez. A projektszemlélet, a korszerű eszközök használata, az irányított tanítási programok uralják ezt a hagyományt. Olyan nevek reprezentálják a rendszerben ezt az irányzatot, mint Skinner, Thorndike, Watson, Tyler. Jelentős szerepe van ennek az irányzatnak az indikativitás, a méréstechnikák elterjedésében, így például a kompetencia alapú programok kialakításában, a korszerű vállalatirányítási, és szabályozási rendszerek

létrejöttében, az ezekhez alkalmazkodó pedagógiai irányzatok kialakulásában.

A harmadik csoportba sorolja az úgynevezett progresszív hagyományt, amely nagyon közel áll a reformpedagógiai irányzatokhoz. Nem csupán azért, mert John Dewey elméletéből vezeti le az irányzatot, hanem a tanulói szerep radikális megváltozását, a különféle nevelési területek, min például a művészet-pedagógia szerepének a felértékelődését tartja az irányzat legfontosabb eredményének. Érdekes ebből a szempontból Gandhi nevelési elképzeléseinek az említése, aki ezzel a pedagógiai irányzattal mélyen egyetértett, amikor nevelési programjának középpontjába a tanulók „szívét”, „kezét” és „fejét” állította, külön részletezve a gyakorlati, problémamegoldó tanítási környezet és módszerek szerepét, valamint a tanulás során kialakuló együttműködések ösztönzését. Fontosnak tartja e recepció demokratikus vonásait, ami a tudás elsajátításán túl messzemenő következményekkel jár a felnövekvő generáció társadalmi magatartására. Az irányzat reprezentánsai között van még Spencer, Pestalozzi, Lindeman, Benne és Blakely.

A negyedik csoportba kerül az úgynevezett humanista hagyomány, Erasmus, Rousseau, Rogers, Maslow, Knowles, May, Tough és McKenzie képviselőiben. Ez a romantikus hagyományon alapuló recepció az ember korlátlan nevelhetőségét vallja, ha ehhez a megfelelő szabadság biztosított. Kerülni kell mindenfajta kötelezettséget, a tanuló a nevelési folyamatnak sokkal inkább részese, pozitív alakítója, semmint tárgya. A tanár ebben a gyakorlatban kitűnő szervező, elsősorban, aki képes megfelelő kooperációval maximalizálni a tanuló érdeklődését. Ez a recepció szintén magasan értékeli a szabadságot, a gyakorlati tudás fontosságát, a nyíltságot és együttműködést.

Az úgynevezett „radikális hagyomány” képezi az ötödik csoportot. E recepció erős mozgalmi jelleggel is bír, a radikális változtatásokat hirdeti, ezzel is elősegítve a társadalmi különbségek csökkentését. Teljes egyenlőséget kell megvalósítani tanár és tanuló között, elő kell segíteni az együttműködés során, hogy a résztvevőkbe tudatosuljon a társadalmi cselekvés és felelősség fontossága. Brameld, Holt, Kozol, Reich, Neill, Paulo Freire, Goodman, Illich és Ohliger szerepelnek, mint az irányzat meghatározó egyéniségei. Az irányzat jelentős mértékben kötődik a 19. század anarchista mozgalmához, de nem idegen a marxizmus illetve Freud tanításának a felhasználása a „szabad iskola” létrehozásában. E hagyomány modern változata a hatvanas években alakult ki, és terjedt, nagy érdeklődést kiváltó programjaik, szerzőik és könyveik révén. Természetesen e radikális nézetek átültetése a gyakorlatba nem lehet rövidtávon realitás. Az irányzat hatása, a tanuló-tanár viszony alapvető átalakulása, a hagyományok radikális kritikával történő kezelése széleskörű elfogadottságra talált számos fejlett országban.

Kumar tanulmánya három táblázatba foglalja össze a felsorolt recepciók jellemzőit, amelyet Lorraine M. Zinn (1983) amerikai kutató rendszere alapján szerkesztett, egészített ki. Természetesen ezek a táblázati összefoglalások soha nem lehetnek tökéletesek, vagy a lehetséges átfedések, vagy az esetleges hiányérzet miatt. Zinn a rendszerezést egy saját fejlesztésű program keretében végezte el, amelynek a *The Philosophy of Adult Education Inventory* (PAEI) nevet adta. A felnőttképzéssel foglalkozók számára segédanyagnak szánta személyes filozófiai irányultságuk tudatos kialakításához. Kumar tanulmánya a képzéssel-neveléssel foglalkozó öt filozófiai recepciót nyolc szempont alapján hasonlítja össze, ezek: a célmeghatározás a tanulói szerep, a tanári szerep, az irányzatok kötődése-értékvilága, a hívószavak és koncepciók, az alkalmazott módszerek, a szerzők és képző helyek, valamint működésük hozzávetőleges időkerete.

Az így kidolgozott mátrix számos izgalmas tanulsággal szolgál. Példának hozhatom a recepciók eszmei kötődésének összehasonlítását. A liberális értelmezés egyértelműen a szabadság és individualizmus felvilágosodás korában kibontakozó nyugati kánonhoz kötődik. A behavioristák a

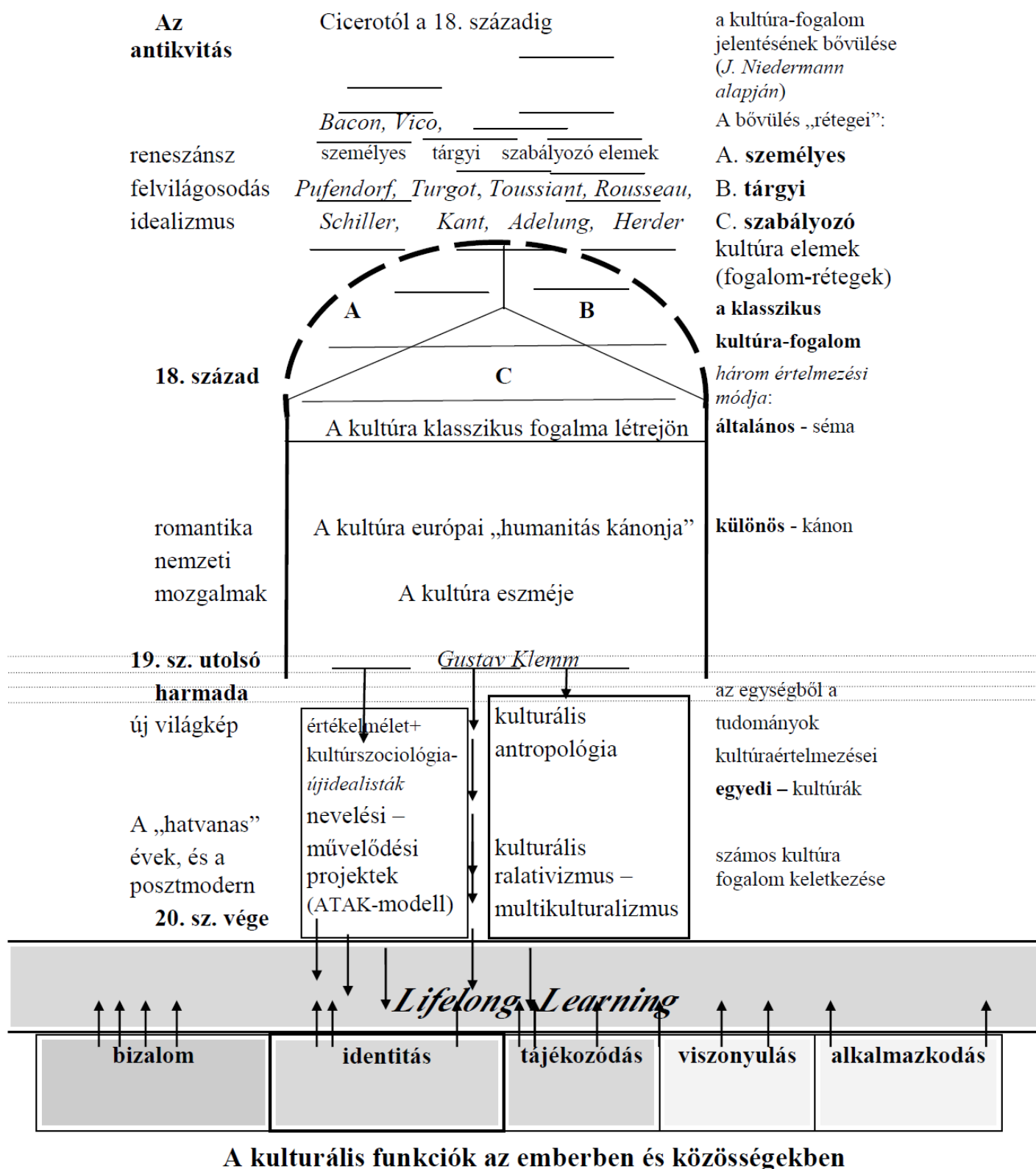
környezet, a társadalmi és munkaszervezetek impulzusaira koncentrálnak, a progresszív pedagógia a tanuló saját felfedezésére, a praktikus ismeretek résztvevő elsajátítására törekszik, a humanista értelmezés a tehetség és a képességek maximális fejlesztésére, a tanulói szabadság biztosítására, a személyiség maximális kibontakozására összpontosít a nevelési folyamatban (Adél, V. 2019), a radikális mozgalom pedagógiai programja a szerintük szükséges társadalmi változások elősegítését, és a társadalmi egyenlőtlenségek mérséklését szolgálják. E példák is alátámasztják azt a megfigyelést, hogy az egyes filozófiai recepciók számos rokon vonást mutatnak a kultúraelmélet filozófiai recepcióival, a klasszikus idealizmus nevelési ideáljával, a kulturális antropológia és az újkantiánusok kultúraelsajátítási interpretációival, minthogy a radikális irányzatot is könnyű elhelyezni a posztmodern kor dekonstrukciós mozgalmi között.

A további példák is azt igazolják, hogy többről van szó e rendszerben, mint adott esetben egy irányzat kiválasztásáról, bizonyos személyes filozófiai kötődés, netán érdeklődés okán. Zinn egyenesen arra ösztönöz, hogy a személyes orientáció kialakításához törekedjünk az egyes recepciók számunkra rokonszenves vonásainak az eklektikájára. Tipikusan kombinálható szerinte a liberális és a behaviorista recepció, a progresszív is számos kapcsolatot mutat a humanista felfogással, minthogy a liberális és radikális értelmezések mögött már nehezebben összeegyeztethető nézetrendszerek húzódnak, az egyes jellemző tényezők kölcsönös felhasználását azonban kizárni sem lehet (1983, 53. o.) Végezetül, a nemzetközi szakirodalom érintőleges feldolgozásával, Ajay Kumar összegző tanulmányát ismertetve, képet kaptunk az LLL filozófiai hátterével, a felnőttkori tanulás, képzés területeivel, jelentősebb irányzatval foglalkozó recepciókról. *A filozófia segít a mindenkori alapkérdésekre adott átgondolt, részlet gazdag megválaszolására.* Miért, mit és hogyan csináljunk. A filozófia tehát megelőzi a cselekvést, ezzel ugyanakkor elősegíti ez utóbbi hatékonyságát. A filozófia megválasztása ugyanakkor messzemenően meghatározza az alkalmazott módszereket.

Ebben az esetben már elérte célját az LLL néhány kortárs filozófiai (társadalomtudományi) recepcióinak rendszerezése. Figyelembe véve Zinn mértékadó konklúzióját, miszerint az egész életen át tartó tanulással (az ő szóhasználatában még *adult education*) összefüggő filozofálás nem tesz bennünket filozófussá, de minden valószínűség szerint segít abban, hogy jobb felnőtt nevelők legyünk.

A következőkben látható *ábra összefoglalja* a klasszikus kultúra fogalom létrejöttéig eltelt időszak főbb történéseit, illetve *bemutatja* a huszadik századra kikristályosodott két paradigma státuszát a fejlődési folyamatban.

A kultúra-fogalom kialakulása, variációk a fogalomra



Felhasznált irodalom:

- Adorno, Th. W. (2003): A félműveltség elmélete. In: Wessely Anna szerk.: *A kultúra szociológiája*. Osiris Kiadó, Budapest. Budapest. 97-113.

- Adél, V., 2019. Possibilities of Applying Virtual Spaces in Museum Education. *Erudicio - Educatio*, 14.(4.), pp.105–112.
- Arapovics Mária (2011): *A közösség tanulása - A civil szervezetek szerepe az egész életre kiterjedő tanulásban*. ELTE Az Élet hosszú Tartó Művelődésért Alapítvány, Budapest.
- B. Gelencsér Katalin (2010): *A tudás, a megismerés és társas megértés öröme - Művelődéstörténeti és közművelődés-elméleti tanulmányok*. ELTE az Élethosszig Tartó Művelődésért Alapítvány Bp., Művészetek Háza Gödöllő, Tinta Könyvkiadó Bp.
- Berger Peter (1998): *A globalizáció négy arca*. Hetek közéleti hetilap, 2000 8-9. szám.
- Berkes Lilla (2010): A multikulturalizmus fogalmának kialakulása és jelentése. *International Relation Quarterly* Vol. 1. No. 4. http://www.southeast-europe.org/pdf/04/DKE_04_M_E_BEL.pdf
- Budapest: ELTE, Az Élethosszig Tartó Művelődésért Alapítvány, 2015. 151 p.
- Császi Lajos (2008): Médiakutatás a kulturális fordulat után. *Médiakutatás* 2008. Nyár 2012. 04. 20-i megtekintés Médiakutatás [on-line]
- Durkó Mátyás, Sz. Szabó László (1990 Szerk.): *A felnőttkori nevelés sajátosságai és társadalmi funkciói*. Debrecen. 1990.
- Fehér Katalin (2011): *Közművelődési törekvések Magyarországon a felvilágosodás idején és a reformkorban*. (Kutatási beszámoló OTKA K72135)
- Feischmidt Margit (szerk. 1997): *Multikulturalizmus*. Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Budapest.
- Hankiss Elemér (2000): Élet és halál a bulvársajtóban. In: Gombár Csaba – Volosin Hédi (szerk.): *A kérdéses civilizáció*. Helikon – Korridor, Bp. 151-213. p.
- Kiss Endre (1998): Posztmodern eszmeáramlat és a jövőkutatás. In: Hideg Éva (szerk.) *Posztmodern és evolúció a jövőkutatásban*. Budapesti Közgazdaságtudományi Egyetem. Jövőkutatási Tanszék
- Kovács Éva - Vidra Zsuzsanna (2004): Az idegenekkel és külföldiekkel kapcsolatos angolszász, francia és német kutatások irodalma. Bp., KSH Kutatási Jelentések 76. 15-63.
- Kumar, Ajay (2016) Philosophical background of adult and lifelong learning. In: http://www.unesco.org/education/aladin/paldin/pdf/course_01.pdf
- Lasch, Christopher (1996): *Az önimádat társadalma*. Európa Kiadó, Budapest.
- Leicester, M. Twelvetrees, R. Bowbrick, P. (2007): Philosophical Perspectives on Lifelong Learning – insights from education, engineering and economics. In: Aspin, David N. (Ed.), 3342016. 05.05-i megtekintés http://link.springer.com/chapter/10.1007%2F978-1-4020-6193-6_15#page-1
- Maróti Andor (2005): *Sok szemszögből a kultúráról – Irányzatok a kultúra elméletében és filozófiájában*. Trefort Kiadó, Budapest.
- Pethő Bertalan (Vay Tamás) (1991): *A posztmodern Amerikában. Tematikus napló*. Platon Kiadó, Budapest.
- Schulze, Gerhard (2003): A Német Szövetségi Köztársaság kulturális átalakulása. In: Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Osiris Kiadó, Budapest. 187-207.
- Turner, T. (1993/1997): *Az antropológia és a multikulturalizmus*. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Osiris Könyvkiadó, Budapest. 108-123.