

Hankiss Elemér kultúraelmélete*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16325>

Hankiss Elemér szerteágazó munkásságában kitüntetett figyelmet fordított a kultúra és civilizáció jelenségeinek és általános elméleti kérdéseinek. Számos részterülettel foglalkozott behatóbban, többek között a strukturalizmus hazai megjelenésében játszik komoly szerepet, amennyiben reprezentatív strukturalista szövegekből ad közre két kötetet (Hankiss 1971), strukturalista irodalomtudományi tanulmányokat közöl (Hankis 1985), továbbá játékelméleti, cselekvéselméleti szociológiai írásokat jelentet meg (Hankiss 1979). Mindazonáltal az 1990-es évek végétől, élete utolsó két évtizedében rendre felmerül egy kultúraelmélet kidolgozásának szándéka. Az alábbiakban ezt a kérdésfeltevést követjük, mely jól elhatárolható a korábbi törekvésektől.¹

A kultúra és civilizáció tárgyalása során Hankiss teljes határozottsággal megfogalmazta funkcionista és konstruktivista nézőpontját: „Az emberek és emberi közösségek nem tudtak volna megélni ezen a bolygón, ha nem veték volna körül magukat – nem pusztán váraik, városaik és házaik falaival, fegyverekkel és szerszámokkal, törvényekkel és intézményekkel, hanem – szimbólumok védőszféráival is: mítoszokkal és vallásokkal, hiedelmekkel és értékekkel, eszmékkel és teóriákkal, műalkotások ragyogó csillagképeivel. Egyszóval, egy briliáns konstruktummal: civilizációjukkal.” (Hankiss 1997a. 9).² Ez a tézis már Hankiss egy korábbi tanulmányában is olvasható azzal a kiegészítéssel, hogy az emberi lények „[f]enn akartak maradni egy ismeretlen és veszedelmes világban, amelybe csak részben illettek bele. Ez a világba nem illés volt emberi létük alapélménye, életük fő hajtóereje.” (Hankiss 1997b. 77). A tanulmány egyúttal megfogalmazza „a társadalomtudományok egzisztencializálása” gondolatot is, ami a társadalomtudományok értelmezésére nézve abban áll – ahogy Mészlivetz Ferenc fogalmaz –, hogy Hankiss

* A dolgozat a kőszegi Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete, az OTKA K 129261 és az OTKA K 138745 támogatásával készült el.

¹ A korábbi témákhoz ld. Sümei 2015.

² Kapitány–Kapitány (2018. 331) ezt tartják Hankiss alaptézisének.

rámutat, „a szociológia nem tud mit kezdeni a halál és egzisztenciális félelem kérdéskörével. Szakít a szociológia évszázados gyakorlatával: az egyént a maga értékeivel, törekvéseivel, szorongásaival és rettegéseivel önmagában mint a társadalmi létezés független és meghatározó tényezőjét is értelmezi. Ezzel megnyitja az utat a társadalomtudományok egzisztencializálása felé” (Miszlivetz 2018. 1441). A „társadalomtudományok egzisztencializálása” fordulatot maga Hankiss alkotja meg *A félelem és a társadalomtudományok* című tanulmányban (Hankiss 1997b. 79): a szituációs félelmek mögött ott rejtőzik a „mélyebb, egyetemesebb félelem, az életért való szorongás, az elmúlástól, a nemléttől, a haláltól való félelem”, amely „döntő szerepet játszott [...] a mítoszok, vallások, eszmerendszerek, művészetek, világképek, sőt még a tudományos elméletek létrehozásában is” (1997b. 74).

Fogalmazzunk meg már ezen a ponton egy kézenfekvő ellenérvet: kulturális termékeket nem az önfenntartás, a fennmaradás szándékával „fogyasz-tunk”. Kulturális termékekkel kapcsolatban alapvetően más jellegű szükség-letről van szó, mint a biológiai funkciók, melyek csak ideiglenesen haszálhatók el. Kant híres meghatározására is utalhatunk itt, amit kiterjeszthetünk az elméleti vizsgálódás minden formájára: „Szép az, ami érdek nélkül tetszik” – elméletileg is azt tudjuk vizsgálni, ami érdek nélkül tetszik (azaz nem közvetlen önfenntartás célja fűződik hozzá). További kérdés, hogy az evilági létezésünk értelmességszüksége mennyire jellemezhető mennyiségileg, vagy másként fogalmazva: életünk értelmessége egy többé-kevésbé skálán jellemezhető-e, vagy csak egy minimális, eleve szükséges értelmességre van szükségünk?

Hankiss döntő előfeltevése mindenestre abban a gondolatban rejlik, hogy a megfelelő szimbolikus védőréteg vagy buborék nélkül nem vagyunk képesek az emberi létezés értelmi és érzelmi veszélyein és nehézségein úrrá lenni. Kultúra és civilizáció kérdését tehát Hankiss funkcionális szempontból közelíti meg, és az általuk nyújtott teljesítményt ősréginek tartja, mely a megfelelő, szintén ősrégi tapasztalatokra válaszol. Az alábbi dolgozatban ezt a kultúra- és egyben civilizációelméletet követjük, és próbáljuk teherbíróképességét felmérni. Két lépésben vizsgáljuk Hankiss elképzelését: elsőként a kozmoszbeli idegenség emberi állapotát vesszük szemügyre, majd azt a gondolatot, hogy a kultúra és civilizáció ennek az idegenségnek a feloldását nyújtáná.

Gondolatmenetünket az a kérdés vezeti, milyen következményekkel jár, hogy Hankiss a kultúrát és civilizációt alapvetően „konstrukciónak” tekinti, melyeket szimbolikus védőréteg, avagy buborék mivoltuk felől kell értelmeznünk: „A mítoszokat és vallásokat, világértelmezéseket és műalkotásokat, az erkölcsi normarendszereket és a bűntudat rituáléit, a játékokat és a viccek folklórját olyan szimbólumrendszerként elemeztem, amelyekből felépítettük a magunk világát, a szabadság, az emberi méltóság, az értelemmel teli emberi élet világát” (Hankiss 1997a. 221). A buborék metaforája ráadásul a fake-news jelensége által felvetett problémák alapján új dimenziókat is hordoz.

A buborék nem pusztán megvéd külső behatásoktól, hanem be is zár annak belsejébe. Mindenesetre Hankiss álláspontja arra vezet, valójában tévedés a hit, hogy otthon vagyunk a világban, szabad lények vagyunk, akik értelmes életet élhetnek. A mítoszok, vallások, világértelmezések csupán hasznos fikcióknak, tévedéseknek tűnhetnek. Erre nézve törekszünk pontosan feltérképezni Hankiss álláspontját, mivel részben az elvont létezők objektivitásának kérdését veti fel, melyre a filozófia egyik legnagyobb vitája, az univerzália-vita vonatkozik. A tévedés kifejezés használatával kapcsolatban továbbá elemeznünk kell, hogy nem hangsúlyozza-e túl a megismerés részleges voltában rejlő negatív mozzanatot, azaz a megismerés korlátozottságát.

Hankiss elméletének konstruktív jellegéhez tartozik ezen felül az a probléma, hogy megközelítésében nem lehet különbséget tenni a kultúra termékei között. Mivel a kultúra globális értelmét a szimbolikus védőréteg funkciójában rögzíti, ezért meggyőződése szerint nem tudunk differenciálni a kultúra különböző rétegei és termékei között. Hankiss bizonyos értelemben levonja ezt a következtetést, amikor a populáris kultúra tárgyainak, sőt a reklámoknak, parfümöknek szentel elemzéseket. Civilizációelemzésének feltűnő vonása a trivialitások iránti érdeklődése:

történetünk során nemcsak a barlangok, házak és városok falával, katedrálisok boltíveivel, sportcsarnokok kupolájával és a technika ezernyi eszközének pajzsával vettük körül magunkat; s nemcsak rítusokkal és mágikus igékkel, mítoszokkal és vallásokkal, eszmékkel és a képzelet játékaival, világlátomásokkal és a bölcelet felhővéraival, hanem trivialitásokkal is, mert ezekre is szükségünk volt, és szükségünk van ahhoz, hogy úgy érezhessük: itthon vagyunk és biztonságban vagyunk ebben a világban; hogy szabadok vagyunk; hogy van értelme az életünknek. (Hankiss 1997a. 205).

A klasszikus egzisztencialista gondolkodók tipikus kérdései között mindenesetre nem szerepelnek a Hankiss által tárgyalt triviális, mindennapi jelenségek, s ennnyiben a triviális, a hétköznapi és a populáris kultúra iránti érdeklődés sajátos feszültségben áll az egzisztencialista érzékenységgel. A vizsgálódás ennél fogva igyekszik tisztázni, hogy Hankiss előfeltevései és törekvései keretében van-e elméleti lehetőség megkülönböztetni a kultúra rétegeit, és ha Hankiss maga nem törekedett erre, miért van mégis jelentősége?

Hankiss kiindulópontja, hogy az emberiség többezer éves élménye az ott-hontalanság, tehát hogy „idegen ebben a világban, hogy törékeny és gyenge teremtettség, hogy ezernyi veszélynek és szenvedélynek van kiszolgáltatva ebben a világban” (Hankiss 1997a. 16).³ Ennél fogva a kozmoszbeli idegenséget tartja az alapértelmezett emberi állapotnak, és nem merül fel számára az a lehető-

³ Herder szerint „a természet legelárvultabb gyermeke lenne” (Herder 1983. 118) – ld. ehhez Olay 2020.

ség, hogy az ember valójában – látens vagy manifeszt módon – otthon lenne, beleilleszkedne a világba. A civilizáció tárgyalásához négy fő veszélyre bontja a világ idegenségét, melyeket a négy „dzsungel” metaforája jelöl: a rajtunk kívül lévő, bennünket körülvevő fizikai dzsungel mellett lelki dzsungelről, valamint társadalmi dzsungelről is beszélhetünk, melyeket végül a metafizikai dzsungellel egészíthetünk ki. Hogy a kultúra elsősorban és legfőképpen egyfajta pajzs lenne a káosz ellen, az több gondolkodónál megtalálható. Sigmund Freud *A rossz közérzet a kultúrában* című tanulmányában leszögezi, hogy a boldogság nem szerepel a teremtés rendjében (Freud 1982). Csíkszentmihályi Mihály pedig a kultúra fogalmát világosan erre a célra vonatkoztatja:

Az emberi evolúció folyamán, mikor fokozatosan ráébredtünk arra, milyen elszigetelték és magányosak vagyunk a kozmoszban, saját életünk pedig milyen törékeny, mítoszokat és hiedelmeket alkottak, hogy a világegyetem könyörtelen, kiszámíthatatlan erőit befolyásolható vagy legalábbis érthető rendszerré lényegítsék át. A kultúrák egyik legfontosabb szerepe az, hogy a benne élőket megoltalmazza a káosztól, és biztonságérzettel töltse el őket saját fontosságukat és végső sikereiket illetően. (Csíkszentmihályi 1991. 31.)

I. FOGALMI TISZTÁZÁSOK

Kultúra és civilizáció jelenségeit Hankiss nem különíti el, egy helyen kifejezetten említi, hogy szinonimaként használja a két kifejezést. A kultúra kifejezés viszont zavarba ejtően sokértelmű és sokrétű. A legalapvetőbb kétértelműség abban rejlik, hogy kultúrán tág értelemben véve az emberkéz alkotta tárgyak összességét értjük, vagy szűkebben felfogva a magas fokú szellemi és művészi képződményeket (Olay 2020). Werner Jaeger „trivializált kultúrafogalom”-ról beszélt ebben az összefüggésben: ha a kultúrát azonosítjuk azzal, ami általában véve emberkéz alkotása (az általában vett artificiális), akkor semmitmondó fogalomhoz jutunk (Jäger 1946. I. XVII). Lényegében ugyanezt az ellenvetést megfogalmazták egyes kortárs kultúraelméletek is: a tág, jelelméleti kultúrafogalom, mely magába foglalja a gyakorlatokat, mentalitásokat és mindenféle tudásformákat is, végső soron azzal a veszéllyel fenyeget, hogy minden a „kultúra” címszó alá esik, az teljesen kontúrját veszti, és más területekhez képest minden különbség – pl. kultúra és társadalom határa – elmosódik (Moebius–Quadflieg 2011. 12). További kérdés, amire még visszatérünk, hogy mennyire felel meg ez a gondolat egalitárius elvárásoknak, hiszen a „trivializálás” kifejezés könnyen magára vonja az „elitizmus” vádját.

A magaskultúra mérvadó jellege az alábbiakban semmi esetre sem jelenti annak dogmatikusan értékelő, normatív kitüntetését, sokkal inkább leíró értelemben annak komplexitására vonatkozik. Mivel elsősorban Hankiss

kultúráról alkotott elképzelése áll jelen dolgozat középpontjában, ezért fontos megkülönböztetnünk a kultúra lehetséges értelmeit. Ebből a szempontból természetesen zavaró a nyelvhasználat sokfélesége, helyenként kétségbeejtően elmosódó volta. Érdeemes abból kiindulni, hogy nem létezik hamis nyelvhasználat; jelenségek leírása viszont összezavarodhat, ha nem tisztázzuk gondosan a leíráshoz használt fogalmiság különböző jelentéseit. Ebből következően nem érdemes e nyelvhasználatok ellen hadakozni: tudomásul kell venni, hogy a kultúra kifejezést használják az említett nagyon tág értelemben is. De önmagában ez a tény nem kell, hogy eltántorítson bennünket attól, hogy szűkebb értelemben véve kultúrán olyasmit értsünk, ami lényegileg elhatárolódik az artificialitás értelmében vett kultúra átfogó fogalmától. E szóhasználat a következő elemi megfontolással függ össze: ha nem különböztetjük meg a differenciált szellemi termékeket mindattól, amit emberkéz alkotott, akkor egy homogenizáló kultúrafogalmat alakítunk ki, melyen belül – más néven – újból szükségessé válik a megkülönböztetés. A megközelítések sokfélesége szemléltethető annak eltéréseivel is, amit szembeállítunk a kultúra fogalmával: szóba jöhet ellenfogalomként a természet, a civilizáció, a társadalom vagy akár a technika is.⁴

Hankiss egyik döntő tézise a fogyasztói kultúrára nézve abban áll, hogy az egyfajta transzcendenciapótléknak tekinthető. Ezzel Hankiss jelentősen eltér a főáramú elgondolásoktól, mivel a kultúrkritikusok legnagyobb része a fogyasztói civilizációt negatív fényben látja.⁵ Érdeemes hosszabban idézni egy helyet, ahol típusokat is számba vesz:

Több más ellenvetésük mellett azért ítélik el, mert véleményük szerint megbénítja, eltorzítja, lerombolja az emberi személyiséget. Sok megfontolandó szempontot vetnek föl, de kritikájuk, úgy vélem, túlzott és elfogult. Van, amikor nézőpontjuk elitista (az úgymond „magasabb kultúra értékeit védik a fogyasztó civilizációval szemben); van, amikor republikánus (azt fejtegetve, hogy a „konszumerizmus” aláássa a polgári erőnyeket és a polgári felelősségtudatot); de lehet konzervatív (azért ítéelve el a fogyasztói civilizációt, mert véleményük szerint lerombolja a hagyományos közösségeket és közösségi értékeket); lehet militáns és radikális is (azt fejtegetve, hogy a fogyasztói civilizáció a „késői” vagy „globális” kapitalizmus urainak eszköze arra, hogy uralkodjanak emberek és népek fölött). Nem hárítható el teljes mértékben e kritikai megjegyzések egyike sem, de [...] ebben a könyvben árnyaltabb kép bontakozik

⁴ Ld. áttekintően pl. Assmann 2006; Hansen 2011; Lüddeman 2010. 11–19.

⁵ A fogyasztói társadalom tipikus megítélését látjuk Byung-Chul Han állásfoglalásában: „A szilárdság és állhatatosság a fogyasztásban nem jövedelmező. A fogyasztás és a tartam kizárják egymás. Az állhatatlanság és hevenyészettség a divat, ami felgyorsítja. Így építi le a fogyasztói kultúra a tartamot. A jellem és a fogyasztás ellentétesek. Az *ideális fogyasztó a jellem nélküli ember*. Ez a jellemnélküliség teszi lehetővé a válogatás nélküli fogyasztást.” (Han 2021. 67.)

majd ki a fogyasztói civilizációról, s főképp arról, hogy e civilizáció hogyan akadályozza és segíti az embereket abban, hogy alakítsák, hitelessé mélyítsék, kiteljesítsék személyiségüket. (Hankiss 2015. 47–48.)

II. MODERNITÁS

Hankiss többféle jellemzést tekint át a modernitásról, többek között a hagyományos és modern civilizációt szembeállítva a fogyasztói posztmodern civilizációval, ahol alapelvek és életformák szintjén is megtalálja az ellentétet (Hankiss 2015. 293). A fogyasztói civilizáció és a posztmodern között több közös pontot talál: „a fogyasztói civilizáció és a posztmodernitás között sok egybecsengés, összefüggés, hasonlóság van. [...] átfedik egymást időben, hasonló vagy legalábbbi részben hasonló erők hozták őket létre, a nyugati civilizációnak ugyanazokra a válságtüneteire keresik a választ, formajegyeikben is sok a közös vonás” (Hankiss 2015. 360). Jellemző a fejlődés és haladás illúziója, melyet elsősorban egyre jobb eszmék, feltételek, termékek mentén értelmez.

A modern élet két jellemző törekvését Hankiss a személyiségkultuszban és transzcendenciavesztésben látja, melyeknek egyrészt az intenzitásra, másrészt a teljességre törekvés felel meg. Míg az intenzitásra törekvést a fogyasztás révén látja legalább részben lefedhetni, addig a „transzcendens keret” megroppanása elsősorban utóbbi szempontot veszélyezteti. Mivel a természet uralásában, befolyásolásában sikeres tudományok nem tudják az emberi élet végső kérdéseit megválaszolni, s ennélfogva az élet teljességének problémáját sem tudják kezelni, ezért az emberi személyiség adódott „mint minden érték, értelem, teljesség utolsó lehetséges forrása. Más szóval, az ember arra kényszerült, hogy önmagában találja meg életének értelmét és teljességét, méltóságát s valamiképpen még halhatatlanságát is” (Hankiss 2015. 468–469).

Hankiss számára korunk „két új, teljes körű, az élet egészét átható civilizációkezdemény, a nyugati civilizáció két új változata, korszaka”, mégpedig a posztmodern civilizáció és a fogyasztói civilizáció (Hankiss 2015. 354) – „a fogyasztói civilizáció és a posztmodernitás között sok egybecsengés, összefüggés, hasonlóság van. [...] átfedik egymást időben, hasonló vagy legalábbbi részben hasonló erők hozták őket létre, a nyugati civilizációnak ugyanazokra a válságtüneteire keresik a választ, formajegyeikben is sok a közös vonás” (Hankiss 2015. 360). Hankiss elgondolásában nem egyértelmű, hogy a fogyasztásnak mélyebben mi köze a modernitáshoz? További problémaként vehetjük, hogy a „proletár reneszánsz” fordulattal utalni akar a reneszánsz és korunk hasonlóságára, ahol a döntő különbség a társadalmi kiterjedtsége egy alapvetően hasonló élet- és világszemléletnek.

„Harsogja az önmegvalósítás és a »teljesíts ki életed« parancsát. Harsogja – különös, új, torz formákban – a hajdani reneszánsz eszméit, értékeit, mító-

szait, életelveit. ... Arra utalok ezzel a kifejezéssel [»proletár reneszánsz«], hogy a reneszánsz életformája, illetve ennek mai változata már nem csak a nagyon gazdag és nagyon művelt kevesek privilégiuma.” (Hankiss 2015. 361–362). Kicsit később Hankiss ezt úgy pontosítja, hogy ezzel a „tömegek reneszánszá”-ról van szó a *genitivus subiectivus* értelmében: „az a világszemlélet, az az értékrendszer, az a magatartásforma, az a vágyvilág, amely – kevesek számára – a reneszánsz korában fogalmazódott meg, most vált, most válik elérhetővé a nyugati (és részben nem csak nyugati) társadalmakban élők nagy többsége számára. Ezért nevezem korunkat a »tömegek reneszánszának«” (uo.).

A szociológiai irodalomban Gerhard Schulze dolgozta ki az „élménytársadalom” fogalmát, mely pontosan erre a vonásra épül. Gerhard Schulze *Élménytársadalom* című nagy hatású kötete⁶ nyomán úgy írhatjuk le a helyzetet, hogy a polgári társadalom döntő jellemzője volt, hasonlóan a régi rendi Európához, hogy tagjai többségének életét legfőképpen az egzisztenciális szükségletek biztosítása töltötte ki. A szükségletek kielégítése alig hagyott helyet játékra, kedvtelésekre, szórakozásra és a kultúra termékeinek fogyasztására. Schulze úgy látja, a kultúra szempontjából döntő változás a szabadidő megjelenése a tizenkilencedik században. Arról a fejleményről van szó, hogy a lakosság jelentős részének már nem az a legfontosabb teendője, hogy saját létfeltételeiről gondoskodjon, hanem az, hogy irányt adjon nagyobb mennyiségű szabadidejének és értelmet keressen életének.⁷ Ez meglátása szerint ahhoz vezet, hogy sajátos élmények keresése az életnek keretet adó törekvéssé válik. Schulze „élményrationalitásnak” nevezi azt, amikor valaki rendszerszerűen sajátos élményeket keres: „A szubjektum önmaga számára objektummá válik, amennyiben helyzeteket élmények céljából instrumentalizál. Az élményrationalitás az a kísérlet, hogy külső feltételek befolyásolása révén kíváncsi szubjektív folyamatokat váltsanak ki. Az ember saját szubjektivitásának menedzsere, saját belső életének manipulátora lesz.” (Schulze 1993. 40.)

A mai társadalomra is alapvetően jellemző, hogy tagjainak többsége számára nem a hiány és szükség meghatározó, hanem nagy mennyiségben áll rendelkezésére szabadon alakítható idő, amit tetszőleges tartalommal tölthet meg.⁸ Mindez azonban csak feltétele annak, hogy a szélesebb rétegek számára felmerüljön a szabadidő eltöltésének kérdése, amelyre az egyik lehetséges választ éppen a kulturális tevékenységek jelentik. Schulze az életstílusokra

⁶ Schulze *Erlebnisgesellschaft* című könyvéhez ld. Volkmann 2007.

⁷ Fontos párhuzamként említhetjük Charles Taylor diagnózisát, aki szerint az „élet értelmének” kérdése különösen élesen a reformációtól kezdve merül fel, addig ez nem igazán kérdés (Taylor 1989).

⁸ Ld. Fuhrmann 2002. 56.

vonatkozó kérdés megfogalmazásával a felmerülő szabadidő kitöltésének lehetséges módozatait vizsgálja. Hankiss a fogyasztói civilizációt összekapcsolja azzal, amit proletár reneszánsznak nevez, ezért vetnünk kell egy pillantást arra, amit fogyasztói civilizáción ért.

III. FOGYASZTÓI CIVILIZÁCIÓ

Hankiss fogyasztói civilizáción két, élesen nem elhatárolható jelenséget ért: tá-
gan értve a mai nyugati társadalmakat, szűkebben pedig „a fogyasztással kap-
csolatos, illetve a fogyasztói ipar és a médiumok által generált emberi maga-
tartásformákat, gondolkodásmódot, érzelem- és vágyvilágot, világszemléletet,
értékrendet, életstílust, árukínálatot, narratívákat, szimbólumrendszereket”
(Hankiss 2015. 376). Figyelme legfőképpen arra irányul, hogyan konstruálódik
meg az én, az önmagasság a fogyasztói civilizációban. A fogyasztói társadalom
sokféle lehetséges jellemzéséből két mozzanatot állított középpontba: egyrészt
a kispolgárság és az alsóbb rétegek folytonos küzdelmét, hogy elérjék a pol-
gárság színvonalát. Másrészt az urbanizációt, melyet elsősorban az új környe-
zetbe került egyének identitásért való küzdelmeként jellemez (Hankiss 2015.
382–385). Eközben a tömegkultúra termékeit csak mérsékeltén bírálja azok fe-
lületességéért és könnyedségéért. Alapvető feltevése értelmében a fogyasztás
különböző formái „megoldanak” bizonyos egzisztenciális problémákat. Ennek
céljából fejt ki a proletár reneszánsz gondolatát.

Proletár reneszánszon Hankiss két aspektust ért. Egyrészt egy önmeg-
valósításra irányuló életformát, mely a reneszánsz személyiségeire volt jel-
lemző, viszont ma a társadalomban meglehetősen elterjedt lett, szemben a
történeti reneszánsz korával. A felszíni hasonlóságok a reneszánsz és a 20.
század második fele között már széles körűek, hiszen életformájukat tekint-
ve „manapság emberek milliói és százmilliói élnek úgy, mint annak idején
csak a nagyon gazdag kevesek éltek, élhettek” (Hankiss 2015. 388). Közle-
kedés, higiéniai viszonyok, ruházkodás, szórakozás és időtöltés tekintet-
ben ma tömegek élnek összevethető vagy magasabb szinten, mint a 15–16.
században csak a legkiváltságosabb rétegek. Hankiss azonban egy alapve-
tőbb fordulatra futtatja ki érvelését: a „nagy átalakulás” a hagyományos és a
késő 20. századi civilizáció szembeállítását, melyet egy szembeállítással jel-
lemez. Míg a hagyományos normák arra indítják az embert, sokakat még ma
is, hogy „esendőségének tudatában lévő, felelősségteljes, törvénytisztelő,
önfeláldozó közösségi lényként éljen, és ilyenné alakítsa személyiségét”,
addig a ma domináns normák ezzel szemben „önközpontú, dinamikus, ön-
kiteljesítő, hedonista vagy epikureánus lényvé formálják az embert, aki meg
van győződve arról, hogy ártatlan, s hogy joga van az élet teljességére” (Han-
kiss 2015. 392).

Másrészt a történeti reneszánszhoz hasonlóan, Hankiss korunk alapvonásának a bizonyosságok és transzcendens keretek elvesztését tekinti, mely ezekre irányuló kereséshez vezet, egyúttal megkérdőjelezve az értékeket (Hankiss 2015. 400):

A hagyományos kultúrában a megélhetés kényszere és állandó erőfeszítése töltötte ki az életet, szinte semmi másra nem hagyva időt és energiát, döntő mértékben meghatározva az ember életét, életmódját, magatartását, vágyait, világlátását. Az egész civilizáció a megélhetésért folytatott küzdelemre szocializálta tagjait [...] Aszkézisra, a vágyak megzabolázására, munkára, kötelességeink teljesítésére ösztönözte, kényszerítette az ember. – Ma ezzel szemben nem a pusztá megélhetés a lehetőség és a parancs, hanem a *Valósítsd meg önmagad!* programja. Önfegyelem, önkorlátozás, vágyaink és ösztöneink megzabolázása helyett ma a vágyak (és ösztönök) szabad kiélésének, mindenféle elfojtás és önkorlátozás elvetésének, önnön lehetőségeink és jogaink érvényesítésének, az élet élvezetének programját harsogja az egész civilizáció. (Hankiss 2015. 393–394.)

A lázasan folytatott keresés a teljesség irányában abban gyökerezik, hogy a mai embernek már nem a túlvilágon, hanem ezen a világon, ebben a rövid életben kell megtalálnia önmagát, saját életének értelmét és az élet teljességét.

A szembeállítás alapját tehát egyrészt az önfenntartás kényszerében élő hagyományos ember és a fogyasztási lehetőségekkel rendelkező modern ember ellentéte, másrészt viszont az önkorlátozó, büntudatban élő ember és az önmegvalósító, örömeivű ember ellentéte. A szembeállítás keresztény ihletettsége mindazonáltal nem tűnik fel Hankissnak: „a két kép hasonlít is, meg nem is. Az élet örömeiben való tobzódás, a teljesség vágya, az emberi személyiség kultusza: láttuk, ezek a vonások egyaránt jellemzik a reneszánsz és a mai kor emberét.” Ezt egészíti ki Hankiss a reneszánsz két hellenisztikus háttéráramlatával, az epikureizmussal és sztoicizmussal: „Ahogy annak idején a reneszánsz, úgy a mai civilizáció is a keresés kora. A mai ember ugyanúgy elvesztette egy korábbi eszmerendszer védelmét, örök igazságait, biztos útmutatásait, transzcendens fogódzkodóit, mint annak idején reneszánsz elődje. [...] Az értékek megkérdőjeleződése, értékrendek pluralizálódása mindkét korban alapélménye az embernek” (Hankiss 2015. 397, 400). „A fogyasztói civilizáción belül a reklámvilág egyoldalúsága különösen szembeszökő. Csaknem kizárólag az ember, az egyén „önmegvalósítására” koncentrál; az ember-ember kapcsolatokat, a társadalmi együttélés viszonylatrendszerét viszont csaknem teljesen figyelmen kívül hagyja” (Hankiss 2015. 409). Mielőtt követnénk Hankiss elemzését, ki kell térnünk röviden a posztmodern többértelműségére.

IV. A POSZTMODERN

A posztmodern kifejezés használata nem szorítkozik a művészetek jellemzésére, hanem a kultúra átfogó megnevezése is lehet, továbbá gondolkodásmód, valamint korszakmegjelölés céljára is igénybe veszik. Az építészetben már az 1960-as években megjelenő „posztmodern” kifejezés jelentése, melyet a filozófiában Jean-François Lyotard 1979-es *A posztmodern állapot (La condition post-moderne)* című kutatási beszámolójára szokás visszavezetni, maga is már heves viták tárgya, sokszor fogadják kételyekkel, megkérdőjelezve, hogy használható valamiféle értelmes egységként. Neves gondolkodók, mint Foucault vagy Derrida, elutasítják a kifejezést. Mindenesetre maga Lyotard utal egy interjúban arra, hogy a kifejezést más értelemben használta, mint ahogy az amerikai irodalomkritika, építészet és festészet kontextusában értették: utóbbiak esetében a posztmodern a modernség végét jelenti, míg Lyotard számára egy más viszonyulást a modernséghez. Lyotard eredendően a legfejlettebb társadalmakban kialakult tudás szerkezetének jellemzésére használta, viszont például Fredric Jameson és Jean Baudrillard a fejlett kapitalizmus kiváltotta technológiai fejlődést nevezi posztmodernnek. Rögzíthetjük tehát már ezen a ponton, hogy a posztmodern kontextusfüggően többfélet jelenthet.

A posztmodern megnevezést kézenfekvő a modernitással szembeállítva megragadni, mindazonáltal a szembenállás pontosabb jellege már nem feltétlenül világos: nem egyértelmű, hogy a szembenállás temporális jellegű, azaz a posztmodern korszak lenne az, ami szemben áll a modernitással, vagy inkább tartalmi vagy formai szembenállásról van szó, ami egy sajátos stílusban kristályosodna ki. A későlatin *modernus* az időhatározóként is használt *modoból* ered, melynek itt releváns jelentése: kevéssel ezelőtt, imént. Reese-Schäfer megjegyzi, hogy a fogalom belső ellentmondással terhes, mivel a „modern” épphogy a legújabbat jelenti, ezért a „modern” fogalma mindig a jelent kíséri, s így „posztmodern” nem is létezhet (Reese-Schäfer 1995. 43–44). Dosse is szóvá teszi, hogy a posztmodern kialakulásának konstellációjához tartozik a jelen olyan felfogása, mely azt nem előrehaladó fejlődés részének tekinti (Dosse 1996. 503). Ezen a ponton nem szükséges belebocsátkoznunk a posztmodernitás átfogó értelmezésébe; termékenyebb, ha a modernséggel hangsúlyos szembenállásban megfogalmazódó jegyeket, törekvéseket vesszük figyelembe, mégpedig mindenekelőtt a művészetelmélet vonatkozásában.

A posztmodern kifejezés eredetileg az amerikai építészetből származik, és innen veszik át más művészeti formákban, többek között a festészetben. A posztmodern esztétika ugyanakkor nem jelent egységes irányzatot, általában közös nevezőnek tekinthetjük, hogy a posztmodern áramlatok (pop art, fotorealizmus, transzavangardizmus stb.) szakítanak az innováció, az újítás követelményével, amit a modernség haladáseszmeje variánsának tekintenek. Nem hagyható figyelmen kívül, hogy a posztmodern a művészet vagy

esztétika dimenziója mellett mindenképpen jelent még általános gondolkodás- vagy megélmésmódot, valamint korszakot, mely kétértelműség már Lyotardnál is megtalálható. Ahogy említettük, a posztmodern többféle dimenziót vagy aspektust jelölhet, s erre reflektálva létezik a posztmodern olyan értelmezése, mely azt stílusnak, és nem korszaknak tekinti. Ezáltal lehetségessé válik, hogy korábbi korokból származó műveket is összefüggésbe hozzanak vele.

A „posztmodern” kifejezés a jelen társadalmának leírása során az iparosodott modernségtől való eltávolodást fejez ki, amennyiben a termelés átalakulása – tipikusan a termelésfolyamat földrajzi szétbontásával párhuzamosan – növekvő jelentőséggel ruházza fel a tudásalapú iparokat. Filozófiában szorosan kapcsolódik a poszt-strukturalizmushoz, a kultúra vonatkozásában pedig a posztmodernitás a 18. századi európai felvilágosodás eszményeire adott kritikai reakció. A tudományos kutatásban és filozófiában elérhető abszolút igazság, az univerzális és ahistorikus mércék a morál és politikai igazságosság területén a posztmodern szemlélet számára hiteltelenné válnak, sokkal jellemzőbb a relativizmus és a pluralizmus értékelése. Mindez nem független a két világháború nyomán megroppanó fejlődéshit és -optimizmus hanyatlásától, ami együtt jár az Európa vezető szerepébe vetett hit erodálódásával. A posztmodern művészetek a kevert műfajok, felületi hatások, játékoság és ironia iránt nyitottak, és ezeket a vonásokat nem tartják a magasművészetből kizárandó jellegzeteseknek.

Korszakmegnevezésként használva vitatott, mikor is jött el a posztmodern kor, elsősorban azért, mert az 1950-es, 1960-as évekre visszanyúlnak azok az irodalmi, művészeti és kulturális áramlatok, melyeket később posztmodernnek neveztek. Mindazonáltal a „posztmodern” kifejezés az 1970-es évek végén, az 1980-as és korai 1990-es években vált általánossá az európai és amerikai kultúrában (Malpas 2005. 5). A kifejezés megjelenését, mint említettük, szokás az amerikai építészetre visszavezetni (Jameson szerint a II. világháború utáni kapitalizmusformára jellemző), mégis a „posztmodern” kifejezést programmatikusan elsőként Leslie Fiedler 1969-ben, a *Playboy*-ban publikált *Cross the border – Close that gap* című esszéjében találjuk. Fiedler arra buzdít, hogy győzzük le az elit- és tömegkultúra, igényes és populáris művészet ellentétét. Megállapítja a modern avantgárd klasszikusainak halálát, és elutasítja a modern regény olyan paradigmatis alakjait, mint Proust vagy Joyce. Az új regénynek egyenesen a komolyság ellen kell irányulnia. Fiedler célja nem annyira a pop formáinak propagálása, mint inkább egy köztes álláspont kialakítása, mely a magasművészet és a pop art, az elitkultúra és tömegkultúra közti hézag kitöltésére, a különböző osztályok és generációk kultúrája közti különbség felszámolására törekszik. A cél megvalósításához a hagyományos művészet kifigurázását, valamint a populáris műfajok, mint western, sci-fi újraértelmezését javasolja. Ezen túlmenően

Fiedler úgy gondolja, a tömegtársadalom megfelelő kultúrája megköveteli a fenti ellentétek feloldását, hiszen fő jellemzője, hogy meghaladta a régi osztálytársadalmat:

Egy „kulturáltak” számára, azaz bármely társadalomban a kivételezett kevesek – a miénkben főként az egyetemi végzettségűek – számára való művészet fogalma, és egy másik alfajta a „kulturálatlanok” számára, azaz a kizárt többség számára, akik ugyanolyan fogyatékosak Gutenberg készségeiben, mint amilyen képzetlenek az „ízlésben”, valójában az utolsó maradványát jelenti egy olyan megkülönböztetésnek az ipari tömegtársadalmakban, mely csak az osztályszerkezetű közösségekre jellemző (Fiedler 1999. 287).⁹

Fiedler végeredményben arra jut, hogy a posztmodern író „kettős ügynök”, aki számtalan dimenzióban járatos és képes is ezeket összedolgozni. A posztmodern alkotás viszont nem simítja el a különböző részek eltéréseit, hanem többnyelvűséggel, kettős vagy többes kódolással dolgozik, ami legalább kettős szerkezetet jelent mind szemantikailag, mind szociológiailag: a posztmodern irodalom összekapcsolja a valóságot és fikciót, ahogy az elit- és populáris ízlést is. Ezzel Fiedler már 10 évvel a posztmodern irodalomvita előtt megalkotja azt az alapformulát, melyet átvisznek más területekre is: posztmodern az, ahol egyetlen műben nyelvek, modellek, eljárások alapvető pluralitását találjuk, éspedig nem pusztán egymás mellé helyezve, hanem kölcsönhatásban.

A posztmodern egyik legismertebb megnyilvánulási terepére, az építészetre Charles Jencks építész és kritikus, a posztmodern építészet egyik legbefolyásosabb teoretikusa, viszi át a fogalom használatát, mégpedig nagyon pontosan követve Fiedler elképzelését. A posztmodern megközelítése az építészetben annyival egyszerűbb a többi területnél, hogy a „modernitás” értelme ezen a területen világosan megragadható. Építészetileg a Nemzetközi Stílus (International Style) vált uralkodóvá a II. világháború utáni újjáépítés korszakában. Racionálisan szerkesztett, funkcionalista építészet bontakozik ki, mely univerzális építészeti nyelvezetet alkalmaz, nem pusztán függetlenül helyi sajátosságoktól, építési hagyományoktól, hanem kifejezetten kerülve az ilyen „regionalizmusokat”. Fontosnak látják az olyan korszerű anyagok használatát, mint üveg, beton és acél, egyúttal elvetendőnek tekintik a fölösleges díszítést, ornamentumot, amihez nyilvánvaló motivációt nyújtott Adolf Loos „Az ornamentum bűn” jelszava is. A modernista építész krédója szerint az új, ipari város igényeinek megfelelően kell tervezniük, s a várost egyfajta munkaeszközzé kell alakítani, mely lehetővé teszi a munka zavartalan végzését és hatékony adminisztrációját.

⁹ Lásd ehhez Welsch 2008. 15.

A *Language of Post-Modern Architecture* bevezetésében Charles Jencks leszögezi: „A modern építészet a Missouri állambeli Saint Louis-ban halt meg 1972. július 15-én, 15 óra 32 perckor”.¹⁰ A dátum egy nagy lakótömb felrobbantására utal, melyet a Nemzetközi Stílus szigorú funkcionalizmusának szellemében építettek, követve a racionalitás, univerzalitás és emberi tervezés alapelveit. Jóllehet ezek az elvek dicséretes célok szolgálatában álltak – a polgárok szükségleteit egységesen szervezett formában kielégíteni –, mégis Jencks szerint az ipari tervezés és uniformizált építkezés túlságosan uniformizált környezetet hozott létre és felbomlasztotta a hagyományos közösségeket. A modern építészet hibája abban rejlik, hogy az elithez szól. Ezzel szemben a posztmodern építészet a helyi terekhez, stílusokhoz akar viszonyt kialakítani, el akarja ismerni a regionális identitásokat és törekszik utalni a helyi hagyományokra.

Jencks felfogásában a posztmodern építészet megpróbálja meghaladni az elitista igényt, de nem annak elvetésével, hanem azzal, hogy az építészet nyelvét különböző irányokba kibővíti – a földhözragadt felé, a hagyomány felé, az utca kommersziális zsargonja felé. A „kettős kódolás” eljárásával, mely egyszerre fordul az elit és a populáris ízléshez, a posztmodern megközelítés eklektikussá válik, amennyiben különböző korszakokból kölcsönöz stílusokat, továbbá „idéző” más épületek mozzanataiból. Ily módon „magába foglalja a múlthoz való visszatérést, ahogy az előrehaladást is. [...] Ezek az egyidejű visszatérések mindazonáltal egy differenciával járó hagyományt képeznek, és ez a differencia nem más, mint a modern világ beavatkozása” (Jencks 1987. 11). A kettős kódolás egyidejűleg idéz korábbi tradíciókat és emeli ki ugyanakkor a kortárs kontextust anyagok és dizájn alkalmazásával, hogy ezzel különböző stílusok és korok játékos, többretegű kölcsönhatását alakítsa ki.

Más művészeti ágakban, az építészettől eltérően, korántsem volt olyan világos, hogy mi is lenne az a modernség, ami a posztmodern megfogalmazásában kiindulópont lehetne, s ennél fogva a jelentése is szerteágazóbb lett. A sokféle irányultság között mégis rögzíthető egyfajta közös nevezőként a modernista művészettelfogásokban az a hajlam, hogy megkérdőjelezzék a bevett stílusokat és formákat. A művészeti modernség mozgalmi célul tűzték ki, hogy meghaladjanak minden elfogadott kritériumot és elvárást arra nézve, mi egy műalkotás – ami jól láthatóan eltér az építészetben kibontakozó játékosan plurális, eklektikusan idézőgazdag mű elképzelésétől. Eközben avantgárdnak tekintették magukat, mely újírja a művészet szabályait. A modernség egyik kulcstémája tehát a művészetfogalom megkérdőjelezése és átalakítása. Danto így fogalmaz:

A modernizmus története a késő 1880-as évektől kezdődően egy fél évezrede fejlődő művészetfogalom lebontása. A művészetnek nem kell szépnek lennie; nem szükséges törekednie arra, hogy a szem számára érzékelések olyan összességét kínálja, mely

¹⁰ Idézi Pradel 2002. 120.

egyenértékű azzal, amit a való világ kínál; nem szükséges, hogy legyen képi tárgya; nem szükséges, hogy formáit egy képi térben helyezze el; nem szükséges, hogy a művész ecsetkezelésének mágikus terméke legyen. (Danto 1992. 4.)

Ha a művészi modernitás közös pontja az avantgárd, akkor sokak számára a posztmodern jelenti ezeknek a törekvéseknek a kimerülését, annak a gondolatnak az érvénytelenedését, hogy a művészetnek egyetlen célja van, hogy képes megváltoztatni a világot. Ugyanakkor a posztmodern magával hozza a művészet egyfajta demokratizálódását is, amennyiben folyamatosan tágítja az immár művészinek tekintett formákat, témákat, technikákat. Emblematisan használja Andreas Huyssen, amerikai kritikus a magasművészet és populáris kultúra közti *Nagy Kettőosztottság* (*Great Divide*) megfogalmazást, melynek felszámolódását a posztmodern egyik kulcsmozzanatának tekinti (Huyssen 1986).

Az irodalom vonatkozásában érdemes felidézni azokat a posztmodern lényegéhez tartozónak vélt szempontokat, melyeket a „posztmodern” kifejezést elsők közt használó Ihab Hassan 1971-es könyve második, 1982-es kiadásában gyűjtött össze: a kánon feloldása, fragmentálódás, pluralizálódás, irónia, karneválszerűség, „Én” és „mélység” elvesztése.¹¹ Jelen összefüggésben nem feladatunk a komplex történéseket különböző művészeti ágakban összefoglalni, hiszen elsődlegesen a művészetre vonatkozó elméleti reflexió érdekes számunkra. E szempontból azonban a posztmodernt olyan korszakként vagy gondolkodásmódként értelmezhetjük, mely a modernség alapgondolataival áll szemben. Ebben az esetben a „poszt” előtag a szembenállást, nem pusztán időbeli különbséget akarja hangsúlyozni.

A javaslattal mindazonáltal szükségessé teszi annak pontosabb tisztázását, mit is lehet modernségen érteni. A nyilvánvalóan tematikusan és diszciplinárisan is sokfelé ágazó kérdés kimerítő tárgyalásába itt terjedelmi okokból nem bocsátkozhatunk bele, mindössze kiemelünk olyan általános szempontokat, melyekben a posztmodern szembenállása konstitutív. E szempontokra tekintettel gondolatmenetünkre nézve már alárendelt kérdés, vajon a posztmodern a modernség folytatása vagy elkülönül tőle. A lényegi aspektusokat egyrészt a technikai és társadalmi haladásba vetett hit, másrészt a sajátosan modern művészet iránti bizalom képezi, ahol az első két szempont a felvilágosodás örökségét is magába foglalja. Malpas kiemeli, hogy a tudás átalakulása magában vett célból egy áruvá, melyet a nemzetközi piacon adnak-vesznek, a 80-as évektől kezdve sokak szemében jól megragadja a kor szellemét. A felvilágosodás magasztos céljai (igazság és emancipáció) helyett a tudás már sokkal inkább a posztmodern fogyasztói társadalom alapvető árucikkévé válik: „Az

¹¹ Lásd Malpas 2005. 8–9. Wolfgang Iser felvetése szerint viszont a posztmodern nem önálló korszak, hanem a modernség bizonyos gondolatait viszi tovább, mely gondolat már könyvcímében is érvényre jut: *Unsere postmoderne Moderne*.

ismeretet eladásra termelik ma is és a jövőben is, és azért használják fel, hogy új termelésben értékesüljön: mindkét esetben a csere a cél”.¹² A posztmodern filozófiai értelmezése részben bizonyosan a felvilágosodáshoz való viszonyhoz és az univerzalitás valamilyen igényéhez kapcsolódik. A „modernség” e szembeállításban mindig az univerzalitás bizonyos szintjének képviselőjét jelenti, amivel szemben állnak a „posztmodernek” (többek között Habermasnál jelenik meg így a szembenállás).

V. A TÖMEGKULTÚRA JÓTÉKONY HATÁSÁRÓL

Hankiss legmélyebb meggyőződése, hogy a fogyasztás és a tömegkultúra értelemforrásként képes működni, vagy legalábbis annak hatékony illúzióját tudja adni. Könnyű műfajok egzisztenciális mélystruktúrájáról beszél, és a transzcendencia elvesztésére adott részleges választ a fogyasztói kultúrában találja meg, mivel szerinte a fogyasztói civilizáció az önmegvalósítás leghatékonyabb eszköze:

Kedvelhetjük vagy lenézhetjük például a szappanoperákat, de az tény, hogy a maga módján ez a talmi műfaj az emberlét és társas lét alapvető helyzetait – a találkozás és az elválás, a szeretet és a gyűlölet, a hűség és az árulás, a bosszú és a megbocsátás, a születés és a halál, a cselszövés és a pórul járás, a büntetés és a megbocsátás, az irigység és a csodálat, az együtt sírás és együtt nevetés, a remény és a reménytelenség –, érzelmeit, drámáit járja újra és újra körül. Igaz, nem különösebben elmélyült módon. De hogy valami fontosat adnak nézőiknek, hogy virtuális társadalommal, érzelmek s értékek virtuális civilizációjával veszik körül őket, s hogy erre a „magányos tömegben” élőknek nagyon is szükségük van, azt óriási sikerük egyértelműen bizonyítja. (Hankiss 2015. 412.)¹³

Több művében próbálja egy fő gondolatként kimutatni, hogy „a fogyasztói civilizáció, és ezen belül elsősorban a nagy tömegekhez szóló népszerű médiumok, minden frivolitásuk és felületességük ellenére, fontos szerepet játszanak abban a küzdelemben, amelyet az emberek, emberi közösségek vívnak az idővel, az elmúlással, halállal, azzal a félelemmel, hogy életük üresen és értelmetlenül tűnik el az ismeretlenben” (Hankiss 2015. 448). Kissé pontatlanul fogalmaz Hankiss, amikor azt állítja, hogy a könnyű műfajokban, színes magazinokban „bármenny-

¹² Lyotard 1993. 15; vö. Malpas 2010. 14.

¹³ Néhol kitér a fogyasztói kultúra korlátozott, az emberi viszonyokat csak peremen figyelembe vevő jellegére: „A fogyasztói civilizáción belül a reklámvilág egyoldalúsága különösen szembeszökő. Csaknem kizárólag az ember, az egyén „önmegvalósítására” koncentrál; az ember-ember kapcsolatokat, a társadalmi együttélés viszonylatrendszerét viszont csaknem teljesen figyelmen kívül hagyja.” (uo. 409.)

nyire hihetetlen is, az egyik leggyakoribb vagy a leggyakoribb motívum bennük a *halál*”, mégpedig tág értelemben „az élet megsérülésének vagy megsemmisülésének megannyi formáját” értve rajta (Hankiss 2015. 449). Mindenesetre a képes magazinok Hankiss szerint elismerendő teljesítménye, s egyben ellenérv „felületességük, trivialitásuk, olcsó ízlésük” ellen, hogy „legjobb pillanataikban képesek igazi és intenzív létélményt sugározni” (Hankiss 2015. 456). Ehhez azt hozzá kell tennünk, hogy módszertanilag megkérdőjelezhető, mennyiben indokolt egy egész iparágat „legjobb” pillanatai alapján megítélni.

A halál kerülésének és a végességről való megfélemezésnek döntő szerepe van Hankiss elgondolásában. Skelly idézi a „halál diadala” gondolatot Hankisstól: „szeptember 11-én összeomlott a halhatatlanság illúziója is. [...] mi, a mai fogyasztói civilizáció polgárai, annyira hinni akarunk a dolgok, minden dolgok megoldhatóságában, hogy már-már elhitettük magunkkal, hogy a végső és legmegoldhatatlanabb probléma, a halál problémája is megoldható. Vagy legalábbis a halál gondolata kiküszöbölhető és kiküszöbölendő az életből” (Skelly 2018. 1518; ld. Hankiss 2015. 531). Skelly hozzáteszi, többen megállapították már, „hogy „a halál tagadása” a mai nyugati civilizáció, a fogyasztói civilizáció polgárainak egyik fő jellemzője.” (Uo.)

Skelly kiemeli Ernest Becker hatását, akitől szerinte Hankiss azt a gondolatot merítette, hogy az emberi élet legfőbb hajtóereje a halálfélelem, és nem egyszerűen menedék és biztonság kereséséről van szó. Az emberi cselekvés elsőrendű célja Becker szerint abban áll, hogy elkerülje a halál végzetét, és valamiképpen megcáfolja, hogy a halál az emberi élet vége. Ezzel szemben Hankiss rámutat, hogy Becker hangsúlyozta: mindennél fontosabb a társadalom és a civilizáció. A társadalom fő funkciója, létének értelme nem más, mint hogy tagjai számára értelmes szerepeket biztosítson, és feledtesse velük a létezés ürességét, életük hiábavalóságát (Skelly 2018. 1519).

A gondolattal kapcsolatban először is érdemes megjegyeznünk, hogy a hellenizmusban a sztoikus filozófia egyik legfontosabb motivációja az volt, hogy a halálfélelemtől – mely egyike a három fő emberi félelemnek – megszabadítsa az egyént. Ehhez kapcsolódóan viszont rögzítenünk kell, hogy a halálfélelem kiiktatása nem oldja meg sem a halhatatlanság problémáját, sem az élet ürességének érzését. További nehézség, hogy az értelmes szerepek biztosítása nem adja meg az egyéni létezés értelmét egyediségében véve. Hiába értelmesek bizonyos szerepek – szülő, orvos, tanár –, ha ilyen szerepek betöltése nem ad választ arra a kérdésre, „ki vagyok én?” a magam felcserélhetetlenségemben.

Hankiss maga hangsúlyozza, hogy Kierkegaard és Heidegger gondolkodásában központi állítás, hogy az ember kitér önmaga elől, tendenciájában elfedi az emberi lét problematikus szerkezetét (Hankiss 2015. 25). Itt pontosítanunk kell, mit értünk az önmaga elől kitérésen: egyrészt ez jelentheti az arra való képtelenséget, hogy az elkerülhetetlen emberi sors, azaz a halál szemébe nézzünk, másrészt jelentheti az önmagunk vállalására való képtelenséget. Min-

denesetre a haláltól való félelem mindenütt jelenvaló voltát Hankiss annyira bizonyosnak veszi, hogy erre építve szociológiai felmérések eredményeit is kétségbe vonja:

Minden tisztelem a közvéleménykutatásé, de ez a konklúzió [szociológiai felmérés – O. Cs.] egyszerűen badarság. Kizárt dolog, hogy e 4 százalék igaz legyen. Még 44 százalék is alapos alábecslés volna. És ha 100 válaszolóból 96 valóban azt mondta, hogy nem fél a haláltól, akkor egyszerűen nem mondtak igazat. Akkor nem merték kimondani, hogy valójában hogyan is éreznek és gondolkoznak; meglehet, egyszerűen modortalanságnak tartották azt, hogy félelmeikről és a halálról beszéljenek. (Hankiss 1999. 52.)

Skelly Hankiss tévedésének tartja, hogy nem a szeptember 11-iki támadás miatt ideiglenesen, hanem véglegesen a haláltól, sőt, egy embertelen léttől kell félnünk. Mindezt viszont a háború elmúlt száz évben történt megváltozásából eredezteti (Skelly 2018. 1519. skk.). A háborús célpontokká vált emberek rettegnek a fegyverek keltette bizonytalanságtól, és egyre inkább „bunkermentálitást” alakítanak ki. „Ezzel nemcsak az életünk kerül veszélybe, hanem épp az, ami emberré tesz minket. [...] A túlélésre készülődés mentalitása (survivalism), amely a társadalmi paranoia különböző formái miatt marginalizálódottak reakciója, kezd egyre inkább szétterjedni minden emberi társadalom szövetében.” (Uo. 1521.) Hankiss mindazonáltal gyakran azt sugallja, mintha meg lehetne haladni reklámok, színes lapok történetei, szenzációhajhászása révén az ember lét korlátait:

A celebrity kultuszának, a fogyasztói társadalom „pogány mitológiájának” [...] fontosabb okai s forrásai mindenekelőtt abban rejlenek, hogy „a fogyasztói civilizáció az élet teljességét, intenzív létélményt, az emberi személyiség kiteljesedésének és a halál legyőzésének élményét, illúzióját sugározza olvasóinak”. És – láttuk – ezt többek közt azzal teszi, hogy a mindennapi emberi lényeket mitikus hősökké s görög istenekké, a mindennapi emberi életeket a felemelkedés és bukás már-már kozmikus drámájává növeli, a mindennapi emberi világot pedig mítoszok és legendák, ágaskodó fekete ménék és „lábadó szellemek”, hőroszok és „tragikus szépségek” világává varázsolja. (Hankiss 2015. 502.)

Hankiss könyve fő gondolatmeneteként próbálja kimutatni, hogy a fogyasztói civilizáció, különösen a nagy tömegeket célzó médiumok, minden frivolitásukkal és felületességükkel együtt, fontos szerepet töltenek be „a küzdelemben, amelyet az emberek, emberi közösségek vívnak az idővel, az elmúlással, halállal, azzal a félelemmel, hogy életük üresen és értelmetlenül tűnik el az ismeretlenben” (Hankiss 2015. 448). Kissé pontatlanul fogalmaz Hankiss, amikor azt állítja, hogy a könnyű műfajokban, színes magazinokban „bármennyire

hihetetlen is, az egyik leggyakoribb vagy a leggyakoribb motívum [...] a *halál*”, mégpedig tág értelemben „az élet megsérülésének vagy megsemmisülésének megannyi formáját” értve rajta (uo. 449). Általában véve mutatkozik egy kettősség Hankiss fogyasztói társadalomhoz való viszonyában, mivel egyrészt szeretetteljes, helyenként terjengős részletességgel merül el a fogyasztás pótlékfunkcióinak leírásában, miközben világosan megfogalmazza e tevékenységek látszatjellegét is. Világos, hogy Hankiss úgy véli, hiába tudatosítjuk ezeket a mechanizmusokat, ettől azok nem veszítik el hatásosságukat. Hiába vessük eszünkbe, hogy a színes-szagos fogyasztás csak eltereli valamiről a figyelmünket, ha ettől még alapvető szükségletünk marad, hogy valamivel eltereljük figyelmünket.

VI. KONKLÚZIÓ

Dolgozatunkban Hankiss kultúráról és civilizációról alkotott elméletét tekintettük át. Láttuk, hogy döntő előfeltevése abban a gondolatban rejlik, a megfelelő szimbolikus védőréteg vagy buborék nélkül nem vagyunk képesek az emberi létezés értelmi és érzelmi veszélyein és nehézségein úrrá lenni. Követtük, ahogy kultúra és civilizáció kérdését Hankiss funkcionális szempontból közelíti meg, és az általuk nyújtott teljesítményt ősréginek tartja, mely a megfelelő, szintén ősrégi tapasztalatokra válaszol. Első lépésben rekonstruáltuk Hankiss elképzelését a kozmoszbeli idegenség emberi állapotát szemügyre véve. Ezt követően elemeztük azt a gondolatot, hogy a kultúra és civilizáció ennek az idegenségnek a feloldását nyújtáná.

Kritikai összegzésként kiemelhetjük, hogy, szemben Hankiss érvelésével, kulturális termékek fogyasztását, befogadását nem lehet lélektani, metafizikai szükségletek kielégítésének funkciójára redukálni. Ebben az értelemben a kultúra lényegesen különbözik a biológiai, fiziológiai szükségletektől. Ehhez kapcsolódik a funkcionalista megközelítések elvi szinten felmerülő problémája, ami következménye annak, hogy a kulturális termékeket szimbolikus védőpajzsnak tekinti. Ilyen megközelítésben nem lehet különbséget tenni a kulturális termékek különböző szintjei között, és esetlegesen lényeges eltéréseiket sem lehet jól figyelembe venni. Másként fogalmazva, Hankiss nem tud különbséget tenni populáris művészeti alkotások és magasművészet között (szappanoperák és Tarr Béla filmjei között).

Végül Hankiss meggyőződése, miszerint mindenkinek szüksége van populáris kultúrára azok miatt az illúziók miatt, melyekben részesítenek minket, azért nem tartható, mert ha reflektálunk arra, hogy ezek valójában csak illúziók, amik nem tudják megváltoztatni azt, amivel kapcsolatban illúziók (pl. az emberi halandóságot), akkor időpocsékolás velük foglalkozni. Mindennek fényében Hankiss kultúraelméletében alapvetően fontos szempontnak tart-

juk az egzisztenciális tapasztalatok figyelembevételét, viszont ezt, Hankisson túllépve, ki kell egészítenünk a művészet és kultúra önmagában vett, nem funkcionális teljesítményének meggyőző elemzésével.

IRODALOM

- Assmann, Aleida 2006. *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*. Berlin, Erich Schmidt Verlag.
- Freud, Sigmund 1982. Rossz közérzet a kultúrában. Ford. Linczényi Adorján. In Sigmund Freud *Esszék*. Budapest, Gondolat. 327–405.
- Csikszentmihályi Mihály 1991. *FLOW. Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája*. Ford. Lengédy Edit. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Danto, Arthur C. 1992. *Beyond the Brillo-Box*. Berkeley – Los Angeles, University of California Press.
- Dosse, François 1996. *Geschichte des Strukturalismus*. I. köt. Hamburg, Junius.
- Fiedler, Leslie 1999. *A New Fiedler Reader*. New York, Prometheus Books.
- Fuhrmann, Manfred 2002. *Bildung. Europas kulturelle Identität*. Stuttgart, Reclam.
- Han, Byung-Chul 2021. *A szép megmentése*. Budapest, Typotex.
- Hankiss Elemér 1971. *Strukturalizmus 1–2*. Budapest, Európa.
- Hankiss Elemér 1979. *Társadalmi csapdák*. Budapest, Magvető.
- Hankiss Elemér 1985. *Az irodalmi mű mint komplex modell*. Budapest, Magvető.
- Hankiss 1997a. *Az emberi kaland. Egy civilizáció-elmélet vázlatja*. Budapest, Helikon.
- Hankiss Elemér 1997b. A félelem és a társadalomtudományok. *Mozgó Világ*. 23/7. 63–80.
- Hankiss Elemér 1999. *Proletár reneszánsz. Tanulmányok az európai civilizációról és a magyar társadalomról*. Budapest, Helikon.
- Hankiss Elemér 2008. *Ikarosz bukása. Lét és Sors az európai civilizációban*. Budapest, Osiris.
- Hankiss Elemér 2012. *A Nincsből a Van felé. Gondolatok az élet értelméről*. Budapest, Osiris.
- Hankiss Elemér 2014. *A befejezetlen ember*. Budapest, Osiris.
- Hankiss Elemér 2015. *Az ezerarcú én. Emberlét a fogyasztói társadalomban*. Budapest, Helikon.
- Hansen, Klaus P. 2011. *Kultur und Kulturwissenschaft*. Tübingen–Basel, A. Francke.
- Herder, Johann Gottlieb 1983. *Értekezések – levelek*. Ford. Rajnai László. Budapest, Európa.
- Huyssen, Andreas 1986. *After the Great Divide. Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Bloomington/IN, Indiana University Press. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-18995-3>
- Jäger, Werner 1946. *Paideia. The Ideals of Greek Culture*. I. köt. Oxford, Basil Blackwell.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 2018. Az ezerarcú én – az ezerarcú szimbólum. In Takács M. József (szerk.) *Hankiss Elemér-Emlékkönyv*. Budapest, Helikon.
- Lyotard, Jean-François 1993. A posztmodern állapot. Ford. Angyalosi Gergely. In Jürgen Habermas – Jean-François Lyotard – Richard Rorty *A posztmodern állapot*. Budapest, Osiris. 7–145.
- Lüddeman, Stefan 2010. *Kultur. Eine Einführung*. Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften.
- Malpas, Simon 2005. *The Postmodern*. London – New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203307120>
- Malpas, Simon 2010. Postmodern. In Rosi Braidotti (szerk.) *The History of Continental Philosophy. Volume 7. After Poststructuralism: Transitions and transformations*. Chicago, University of Chicago Press. 11–31.
- Moebius, Stephan – Dirk Quadflieg 2011. Kulturtheorien der Gegenwart – Heterotopien der Theorie. In Stephan Moebius – Dirk Quadflieg (szerk.) *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden, VS Verlag. 11–19. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92056-6_1

- Olay Csaba 2020. *Művészet és tömegkultúra. Frankfurti iskola, Hannah Arendt és a következmények.* Budapest, MTA Doktori értekezés.
- Pradel, Jean-Louis 2002. *A jelenkor művészete.* Ford. Tészabó Júlia. Budapest, Helikon.
- Reese-Schäfer, Walter 1995. *Lyotard.* Hamburg, Junius.
- Schulze, Gerhard 1993. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart.* Frankfurt – New York, Campus.
- Skelly, James Malachy 2018. Hankiss „fogkréme” ma – a jelenkori háború és az én egzisztenciális válsága. Ford. Szalai Éva. *Magyar Tudomány.* 179/10. 1515–1523.
- Sümei István 2015. „Saját kényemre, szabadon” – Hankiss Elemér filozófiai munkáiról. *BUKSZ – Budapesti Könyvszemle.* 27/3–4. 131–140. (<http://buzsz.c3.hu/150304/02.1birsu-megihankiss.pdf> – utolsó letöltés: 2024. 05. 07.)
- Taylor, Charles 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity.* Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Volkman, Ute 2007. Das Projekt des schönen Lebens – Gerhard Schulzes „Erlebnisgesellschaft”. In Uwe Schimank – Ute Volkman (szerk.) *Soziologische Gegenwartsdiagnosen I.* Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften. 75–89. https://doi.org/10.1007/978-3-531-90736-9_5
- Welsch, Wolfgang 2008. *Unsere postmoderne Moderne.* 7. kiad. Berlin, Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050061627>