

A vallási tapasztalattól a tömegkultúrára túl

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS

Töredékek napjaink kultúrafelfogásához

*„...mindenkinek joga, elsőszülötti joga van a legjobbra”
(Richard Hoggart)*

A teológia és a filozófia csöndes fölszámolása

1963-ban született Pásztón. Tanulmányait az ELTE BTK esztétika, az SZFE film- és a PPKE HTK teológia szakán Budapesten, majd Bécsben végezte. Jelenleg a PPKE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Intézetének intézetvezető docense, a Vigilia munkatársa. Legutóbbi írását 2012. 12. számunkban közzöltük.

Mielőtt a tömegmédiá utáni újmédia kultúrájához közelítenénk, előttünk áll két gyors és csöndes leszámolás-történetnek saját szempontunk szerinti fölidézése: a teológiával és a filozófiával történő leszámolás történetére figyelmeztünk. Kiindulásképpen, mintegy eb ura fakó módon kijelentjük, hogy az ember Isten gyermeke. Az ember, amióta gondolkodik önmagáról, a másikról, a világról, azóta vannak képzelei, belátásai, sőt tapasztalatai azzal kapcsolatban, ami túlmutat önmagán. Ez a transzcendáló, önmagán túlira mutató dinamika történetileg igen sokszor kapott konkrét inspirációkat — eseményeket élt át, találkozásokra volt képes, kérdezni tudott. Maradva Európa egyistenhitű kultúrájánál, itt az Istenről való gondolkodás legalább annyi idősebb, mint a legősibb zsidó és görög, germán és kelta, illír és mindahány emlékezetfoszlány. Ezek a tapasztalatok hordozzák az emberin is túlmutató rettenetes és az elbűvölő ősi tapasztalatát a vízözöntől a jégkorszakon át a „saját haláláig”. A hit tapasztalata kapcsolódik a hit gyakorlásához, a hit gyakorlása vallássá válik. Lehet hinni ebben-abbban, ennek-annak, és lehet hinni Istennek, Istenben is. Az istenkapcsolat ápolása rítus, a rítus kultuszt táplál, illetve a kultusz rendszerezi, súlypontozza rítusait. A vallási cselekedetek tehát nyilvános aktusok, közösségi természetűek, közösség őrzi, értelmezi őket, adja tovább jelentőségüket, formájukat. A későmodernitásnak a vallási „kulturimperializmustól” való félelme eleve azon a feltevésen nyugszik, hogy vallás és kultúra között szoros kapcsolat áll fenn. Ennek a félelemnek van némi alapja, elegendő, ha csak az iszlám európai térhódítására utalunk. A nietzschei kereszténység modern krédóját mondjuk ki, amikor azt állítjuk, hogy Isten halott és mi öltük meg. Mivel (a nietzschei) Isten halott, a róla való beszéd legalábbis problematikus. Hogy ennek a nietzschei belátásnak mennyiben szolgáltatott alapot a szellemtudományok (akkoriban főként a teológia és szolgálóleánya, a filozófia) lassú relativizálódása, arra most nincs lehetőség kitérni. (Önmagában

¹A téma rövid összefoglalása *Az újkori kultúra függetlenedése a kereszténységtől*. In Wolfhart Pannenberg: *Teológia és filozófia. A két tudomány viszonya és közös története*. (Ford. Gáspár Csaba László és Görfői Tibor.) L'Harmattan, Budapest, 2009, 101–109.

²Pontos és kritikus számvetés mindezzel Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. (Ford. Bayer József et al.) Gondolat – Atlantisz, Budapest, 1990, 19–62.

³Jürgen Habermas: *Hit, tudás – megnyitás*. (Ford. Schein Gábor.) Nagyvilág, 2002. december, 1909.

A szellemtudományok lemondtak kritikai képességük alkalmazásáról

érdekes lenne annak elemzése, hogy a németes szellemtudományokból hogyan lettek az angolos „humán tárgyak” — *humanities*.) Ugyanakkor megjegyezzük, hogy egyes gondolkodók szerint a 16. századi felekezeti harcok súlyos csapást mértek nemcsak az Istenről való beszéd (teológia) gyakorlatára, hanem magának az isteneszmének az „örzésére” is, hiszen tapasztalattá vált a modern nyugati ember számára az, hogy az „egyházias Isten” átvette az egyetemes Isten helyét a történelem színpadán. Ebben az értelemben a teológiai tartalmak akár az elméleti hittan szintjén is jelentkező relativizálódása nem csupán szellemtudományi belátásokból fakadt, hanem konkrét, véres történelmi tapasztalatok alakították.¹

A jelentőségvesztés eleinte nem Isten léteire vonatkozott, hanem a róla való beszéd hihetőségi potenciáljának gyöngülésére. Ebben az értelemben az érett felvilágosodás már csak elvégezte az aprómunkát, amikor Isten értelmileg megalapozott hite helyett az értelem eszét-vesztett mítoszára épített.² A filozófia ugyan becsülettel igyekezett a támadásokba folyton el-elaléló teológia segítségére sietni, olyannyira, hogy vallásfilozófiává is átváltozott, csakhogy még szót lehessen szólni arról, amitől egyébként minden, a negatív teológia alapján álló költő, irodalmár és filozófus el akarta tanácsolni. A bölcsélet a filozófusok által is többnyire igen lenézett vallásfilozófiai alakjában próbált meg figyelmeztetni az értelemmel megalapozhatóra, a vallásra, a szentire, a titokra, de az első háromszáz évben nemigen hallgattak rá. Ezért mondhatta mintegy ébresztőt kiáltva Jürgen Habermas a frankfurti Szent Pál dómban elmondott beszédében, hogy „az egyenlőség elvét hirdető észjognak is vallási gyökerei vannak”, illetve hogy „a szekuláris és a vallásos érvek közti határok amúgy is folyamatosan változnak. Ezért a vitatott határ megvonását kooperatív feladatnak kellene tekinteni.”³ Ennek a „kooperatív feladatnak” a teljesítésén múlik melleleg Európa mély szellemi válságának átbillentése annak holt-pontjain. A közös munkának persze voltak előzményei, illetve a habermasi szintnek megfelelő 20. századi csúcsteljesítményei. Ennek a feladatteljesítésnek volt kiváló, igen sok kritikát, mellőzést és lenézettséget elviselő szolgálja mások mellett Erik Peterson, Romano Guardini, Karl Rahner, Richard Schaeffler, vagy épp az előbbieken hivatkozott Wolfhart Pannenberg is. A teológiai-filozófiai utóvéd-erőködés hátterében, mintegy annak szelárnyékában a szellemtudományok elirigyelték a természettudományos módszertan látszólagos biztonságát, és a nyelvtudományok, a történettudományok szép lassan kibújtak saját bölcséleti megalapozásuk alól és számolni kezdtek, számolni szavakat, költői képeket, metaforákat, hangalakzatokat, vagy épp számítógépes leíróprogramokkal hoztak létre modelleket, százszámra verzióikat ugyanarról.

A teológia elgyöngülését természetesen követte a gyakorlati szellemtudományok által cserbenhagyott filozófiáé. A szellemtudományokat (a „humán tárgyakat”, hiszen a teológia már a nem-létező kategóriájába süllyedt, így kritikát sem várhat) ma már nyíltan lenéző és

becsmérlő álláspontok éppen abból fakadnak, hogy a szellemtudományok, vagyis a „humán tárgyak” lemondtak egyetlenegy képességükről és jogukról, a nyilvános észhasználattal együtt járó, az emberrel kapcsolatos összes tudásformára (a sajátukra is) vonatkozó kritikai képességük alkalmazásáról. Ehelyett kalapot emelgetve köszöntik a felvilágosodás által jól megvilágított, rivaldafénybe állított ész-mítoszt és annak vulgár-módszertanát, a természettudományos absztrakciót és mindazt, ami ebből következik: tudománygyárat és tudományipart, egyetemi önképet, autókat és metrószerelvényeket, önbecsülésük feladását, egyebeket, illetve hálásak, ha egyáltalán valaki beléjük törli a talpát.⁴ A metafizikai absztrakció feladása a kartotékadatoló matematikai absztrakció hegemoniáját eredményezte. (Ez természetesen csak kisebb részben a természettudósok bűne, a teológiával és bölcsellettel foglalkozók felelőssége ebben a folyamatban is súlyosabb, hiszen ők mondtak le fokozatosan saját ész-kritikai feladatukról és arról, hogy figyelmeztessenek más tudásformák axiómáinak tarthatatlanságaira.)⁵ A bölcsészettudomány lemondása saját metafizikai többletéről (a Habermas által említett teológiai és bölcséleti megalapozottságáról) saját kritikai potenciáljának, kritikai észhasználatának önfelszámolását eredményezte. Többek között (istenkérdés, metafizikai hagyomány, általában a vallási problematika, bűn, halál, bibliai antropológia stb.) egy másik ok, ami miatt továbbra sem tetszik a teológiai és a filozófiai (kritikus, kritizáló) beszédmód, az az egyetemesség-igényre vonatkozó kényelmetlen és nem népszerű törekvésük, figyelmességük: „Egyetemeink már ma is univerzalizmus és univerzalisták nélküli ‘universitasok’. Semmi sem gyanúsabb ma, mint az, ami egyetemes. Jószerint a legfőbb megtévesztő, intellektuális és erkölcsi csapdának számít, amelyet éppen az egyetemek nevében kell végérvényesen kiiktatni, és ezt csak támogatja az univerzalista, a pluralitás és a különbözőség kognitív leértékelésével vádolható szemléletmódok által megjelenített — folytonosan kísértő — veszélyre oly érzékeny posztmodern figyelem. Tudományos világnunk specializálódása ma már ugyanis nemcsak a természettudomány szakterületein nyer teret, hanem az úgynevezett szellemtudományok körében is, és nemkülönben a filozófia területén, amely a jelek szerint már hosszú ideje elvesztette az emberi ész egységébe és egyetemességébe vetett bizalmát.”⁶ Pedig ennek az egyetemességnek, univerzalitásnak, a „minden emberre egyaránt vonatkozásnak” az őrzése lenne a feladatunk.

⁴A teológia és filozófia keserűnek ítélt önkeltetéséről lásd Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. (Ford. Rác Péter.) Európa, Budapest, 1986, 50.skk.

⁵A nem vulgár-termesztudományos természettudósok már jó száz éve tudják, hogy saját tudományuk is legalább annyira relatív, vagy inkább emberi, mint a bölcsész észhasználat kritikai potenciálja. Lásd Werner Heisenberg: *A rész és az egész*. (Ford. Falvai Mihály.) Gondolat, Budapest, 1975, különösen 269–286.

⁶Johann Baptist Metz: *Az új politikai teológia alapkérdései*. (Ford. Görfői Tibor et al.) L'Harmattan, Budapest, 2004, 148.

A kultúrpeszsimista társadalomtudományi megközelítés elégtelensége

Most, hogy a teológia és a filozófia (teológia és szellem-~~bölcsész~~ tudomány) kognitív magányát felvázoltuk, harmadik állomásként le kell írunk még egy kicsi és rövid közjátékot a ma embernek nevezhető *homo sapiens sapiens* harmincötezer éves történetében: a társa-

⁷John Lukacs, Francis Fukuyama és mások már nyíltan szólnak a társadalomtudományos paradigma relativizálásáról. Ennek elismerése az idézett Habermas-beszéd is.

dalomtudományi paradigma térhódítását és ajánlatainak csődjét. Ennek a csődnek azonban — véleményünk szerint — még ki kell nyilvánulnia, addig is röviden néhány előzetesnek tűnő megállapítás minderről.⁷ Az Európában már többnyire elfogadott, a társadalomtudományban is jogalapra szert tévő, alapvetően konzervatív szekularizációs elmélet hívei ugyan különféle utakon haladnak, mégis jól kivethető közös igényük, hogy a vallás jelentőségének csökkenése, átértelmeződése, megjelenítése, egyáltalán ennek az értelmezési keretnek a fenntartása mennyire fontos számukra — mintha ezen múlna, hogy az ember vallási kérdésekben képes lesz-e még értelmezhető (társadalomtudományi) módon megszólalni. Tulajdonképpen angol nyelvi (a nyelv kultúráteremtő erő) területre került dolgozatunk tárgyának sorsa: a kultúra leírásának vagy megítélésének a lehetősége. Ma a társadalomtudományok területén és angol nyelven próbálják a filozófia és a vallásfilozófia életben maradását kivívni a konzervatív filozófusok, társadalomtudósok — szociológiára vállalkoznak a teológia és a filozófia elgyöngülése miatt. Ahogyan a teológia halálát főleg német gondolkodók a vallásfilozófia igen magas szintű művelésével próbálták (látszólag sikertelenül) feltartani, úgy a filozófia végső elmúlását (a frankfurti iskola hívei mellett) a konzervatív társadalomtudósok próbálják késleltetni. Ebben az értelemben a szociológiai megalapozottságú frankfurtiak nevezhetők kultúrpeszimizistáknak (a művelődés, a kultúra a félműveltek kezébe kerül, akik modern /kultúr/barbárságot hoznak létre), harcostársuk ebben a küzdelemben érdekes módon a szekularizációs tézist valló (szociológiai, teológiai, filozófiai síkon mozgó) Taylor-i iskola⁸ és mindazok (a filozófus Roger Scruton és társai, akik egyébként sokat merítettek T. S. Eliot, M. Arnold és F. R. Leavis kultúrafelfogásából), akik általában a tömegkultúra, a tömegmédia jelentőségének növekedése ellenében, és egyéb kultúraértelmezésekkel szemben még kötődnek valamiféle, utóvédharcait vívó, történelmileg megragadható kulturális hagyományhoz, elithez.

Fontos azonban megjegyeznünk, hogy a társadalomtudományok német iránya, egészen Habermasig tudott arról, amit az „ész mítoszának” neveztek, és aminek („ellenségek” általi...) feltárására vonatkozóan Horkheimer és Adorno olyan szépen figyelmeztet: „Azzal, hogy a haladás destruktív oldalára történő ráeszmélést ellenségeinek engedi át, a vakon pragmatizált gondolkodás elveszíti megszüntetve-megőrző jellegét és ezért az igazságra vonatkozását.”⁹ A német hagyományokon nyugvó kultúrpeszimizmus és az angolszász gondolkodásmód (a jelenlegi fővonallal „ellenséges”) saját tapasztalatait, nyelvileg is jellegzetes fordulatait, elemeit elővéve vívja modern, posztmodern szellemi harcait. Az angol-amerikai szellem Taylорral, Casanóvával, Scrutonnal lép elő — mintha az angol (nyelvű és gondolkodásmódú) szekularizációs modell lehetne az elfogadható közbeszéd formája a már rég halott teológiai, filozófiai beszédmódok, illetve az általuk javasolt kezelésmódok helyett. Mintha az istenkérdés új (angol nyelven zaj-

⁸Bővebben lásd Charles Taylor: *The Secular Age*. Harvard University Press, 2007, 505–539.

Kortárs angolszász társadalomtudósok és az istenkérdés

⁹Marx Horkheimer – Theodor W. Adorno: i. m. 11–62.

ló) nyelvjáték keretei közé került volna — a társadalomtudósok itt újra elkezdenek Istenről beszélni, holott a szociológia első önképei (akár a frankfurtiak is, akik a vallás és a kultúra szétválasztásában voltak érdekeltek) éppen a teológiai, metafizikai beszédmóddal szemben (is) határozták meg magukat. Ráadásul maga az angol nyelvű filozófiai hagyomány egyik legerősebb vonulata éppen az a folyamatosan újraszűlítő empirizmus, ami ellen és persze Descartes önhitt ész-értelmezése ellen, vagy legalábbis ezek között közvetítve próbált Kant gigantikus, hamvába hullott ész-kritikai kísérletével (felvilágosodott és német) békesseget teremteni. A vallási tapasztalat angol nyelvű (vagyis ma már az egész világra vonatkoztatható) érvényességéért, egyáltalán annak felvethetőségéért, annak megmentéséért folytatott szellemi küzdelem zajlik Taylorék szekularizációs tézisének keresztül a politikailag korrekt, teljesen elvilágiasodott világi beszédmód ellenében. Illetve a német Habermas és tanítványai révén új „kooperatív” feladatként kellene a teológia, a filozófia és a szociológia összehorolását még valahogy a modernitás mostanra kialakult, megszüntetendő szűkösségét túlhaladva összehozni — mindezt már a tömegkultúra, a tömegmédiát utáni kultúrában, vagyis az „új kultúra” ellenében. A tömegkultúra, a tömegmédiát posztmodern utáni korában azonban már eleve premodernnek, vagy legjobb esetben is modernnek (vagyis korszerűtlennek) tűnik ez az idejétmúlt fáradozás. (A tömegkultúra, a tömegek kultúrája önmozgásából következően napjainkban győzi le a mindenféle tudásra, előjogokra, műveltségisményre hivatkozó különböző természetű eliteket, természetesen saját elitjét is, vagyis a tömegkultúrára hivatkozót is...)

A kultúratudományi gondolkodásmód kiegészíthetősége

Az idejétmúlt elméleti vitáktól angol nyelvterületen a tömeg, a nép már eleve ellépett a II. világháború végétől kezdődő időszakban. Tulajdonképpen a gesztus az angol munkásfiatalok — akik aztán maguk is értelmiségiek lettek — nagy szellemi vívmánya, akik a régi kultúrelittel, a polgársággal szemben — újra, vagy inkább most végre először — proletár kézbe kívánták venni és fejben, nyelvben helyezve tartani a (társadalom)tudományos közbeszédet. A munkások nem a polgártól akarták megtanulni, hogy kik is ők — saját nyelvjátékokra, saját szempontokra és értelmezőkeretekre vágytak. A kultúratudomány (*Cultural Studies*, a továbbiakban: CS), amely nagyjából a meglévő proletár-kultúra, az angol gyár-univerzum kultúrájának szintjéről indított, a háborús sokk után nem törődött a szellemi utóvédharcokkal, hanem valami üdítően újba, vonzóba kezdett. A német marxista alapú kultúrpeszsimista társadalomkritikával (Adorno, W. Benjamin, Horkheimer, Habermas) a teológia és a filozófia felszámolásának (ön)kritikus (és későpolgári) gyászmenetével részben szemben, vagy azt inkább kiegészítendő az angol CS már a proletárkultúra feltérképezésén, annak leírásán és fejlesztésén fáradozott. Megtette azt a fordulatot a marxista alapozású

társadalomtudományon belül, amit az egyház talán Ferenc pápa (régén volt új!) hangsúlyválasztásaiból következően most talán maga is ismét, és még inkább hangsúlyoz majd. (Természetesen ezek a hangsúlyok nem különböznek a II. Vatikáni zsinat alapbelátásaitól és nem érvénytelenítik azokat, hanem kiegészítik az eddig volt pápák, ezzel egyetemben a teljes egyházi hagyomány teológiai, bölcséleti, szociális természetű, időről-időre átalakuló hangsúlyait. Ferenc pápa, ahogyan a monoteista zsidó-kereszténység is élet-közeli vonulataiban tette és teszi, radikálisan komolyan veszi a szegények, a szavakban, tudásban, információban, anyagiakban és egyebekben szegények, a víz-alatt, vagy az oxigénhatár-fölött élők, a szegények, a proletárok kultúráját.) Ennek a régvolt és ma is élő emberhalászos plebejus-étosznak társadalomtudományos megfelelője tehát a CS irányzata. Mivel a CS a háború utáni atombombákkal, koncentrációs táborokkal körülvett és belakott polgári élet elégtelenségeit, és a koraötvenes évek ismételt polgár-reneszánsz térhódítását érezte, a kultúra új, munkások által meghatározott fogalmának kidolgozásába fogott. Nem voltak teológiai-filozófiai-polgári-németes skrupulusai, a legjobb utat választotta, nem menekült, távozott el, hanem angolosan érkezett: nem bíbelődött a definíciókkal, hanem kiindult abból, ami van, abból, amibe született, amit látott: a proletárság kultúrájából. A CS ezen a vonalon haladva egészen napjainkig előretörve különböző irányzataiban a kultúrát olyan beállítódások és értékek (szellemi és anyagi) rendszerének érzékeli és látatja, amelyek a munkásemberek viselkedésében, cselekvéseiben, szellemi és anyagi produktumaiban jelennek meg.¹⁰ Ha „a kultúra a közösségekben érvényes standardizálódások egésze”, akkor a kultúrát alkotó szokások kialakulását nevezzük standardizációnak. Ez végbemegy a kommunikáció, a gondolkodás, az érzésvilág és a viselkedés/cselekvés szintjén.¹¹ A munkás-kultúrák ebben az értelmezési keretben nem zárt olvasztótégelyek, hanem belsőleg heterogén, kifelé nyitott és folyamatosan változó hálózatot alkotnak. A három kulcsszó a dinamika, a hibriditás és a belső heterogenitás — ezek mentén szerveződik a munkáskultúra is (ha mindezt ebben az úgynevezett *kohéziós modellben* fogjuk fel).

Ezen a modellen túllépve azonban manapság már inkább multikulturalitásról és interkulturalitásról beszélnek, miközben a kohéziós modellel is igyekeznek közösségeket, népeket, munkástársadalmakat figyelemmel kísérni, vizsgálni. A multikulturalitás, ha több kultúra koegzisztenciájaként fogjuk fel egy társadalmon belül, nagyjából megfelel a nyugati társadalmak mostani, tömegkultúrán is lassan túllépő alapállapotának, önfelfogásának. Az interkulturalitás viszont még inkább vágyott (még nem tény, hanem) állapot: ezt a célt meghatározott cselekvésformákkal kell létrehoznunk — akkor történik meg, ha különböző kultúrákhoz tartozó emberek kapcsolatba lépnek egymással. A multikulturalizmus — véleményük szerint — háromféle lehet: kulturális apartheid (a társadalmi

¹⁰Bővebben lásd Ward H. Goodenough: *Cultural Anthropology and Linguistics*. In Paul L. Garvin (szerk.): *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*. Georgetown University Press, Washington, D. C., 1957, 167–173.

¹¹Klaus-Peter Hansen: *Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung*. UTB, Stuttgart, 2003, 39.skk.

Multikulturalitás és interkulturalitás

esélyek alapja az etnikai rangsor), asszimilációs (az etnikai kisebbségek három generáció alatt igazodni tudnak a többséghez), illetve policentrikus (a középpont nélküli társadalom modellje, például Svájc, Kanada hivatalos önképe). Az interkulturalitás a policentrikusság mutációja (amúgy jórészt a *postcolonial studies* területéről ered), ahol is mindkét kultúrában otthonos értelmiségiek megfelelő objektivitással tudják mindkét kultúrát megítélni. A C. Leggewie és S. Baringhorst kutatási alapján is kirajzolódó *contact zone* (érintkezési felület) játéktéréből jön létre a harmadik tartomány (*third space*), amikor is a kapcsolat a két kultúra közös érintkezési felületei mentén létrehozza ezt a közös, harmadik területet, tartományt. Kulturális érintkezési felületek és közös tartomány tehát, de nem szintézis. Mindenesetre új, lehetséges minőségek gondolják el mindezt azok, akik ebben gondolkodnak. (A világ szintézisééről, a globális harmadik tartomány kialakításáról egyelőre még nincs szó — jelszava viszont már megvan: „Világ proletárjai globalizálódjatok!”)

**Richard Hoggart
és a CCCS**

Visszatérve a kezdetekhez, a munkásönazonosságra építő CS tehát nem bibelődött az előzményekkel, hanem a súlyos teológiai és filozófiai ballasztal nem törődve, tehermentesítő módon új mitológia, munkás-mitológia írásába fogott. A II. világháború után az angliai oktatási szisztéma a felnőttképzések irányába mozdult el, ezzel is elszakadva a szociális helyzet által meghatározott polgári-sult oktatási modellektől. Megszületett az igény arra, hogy végre kimondottan osztálynézőpont alapján tekintsenek a kultúrára. A CS alapító aktusa Richard Hoggart *The Uses of Literacy* (1958) című műve minden polgári megállapodáson és gátló megegyezésen túllépve komolyan veszi a populáris irányzatokat, a tömegkultúrát, és eredeti érvelésekkel bizonyítja, hogy hagyományos irodalomtudományi eszközökkel bármely kulturális produktum megragadható és elemezhető. Célja volt az elhatárolódás a polgárság kultúrájától, éppen azért, hogy a munkáskultúra rátaláljon saját önállításaira. Közben különböző gondolkodók jutottak különböző megállapításokra, középpontba állítva hétköznapi cselekvésformákat, a tömegkultúra és a minőség összekapcsolását, vagy éppen a munkásosztály kulturális harcát.¹² A CS hamarosan Birminghamben akadémiai pozícióba került, amikor 1964-ben létrejött a *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS). Ez az a pont, ami a munkásosztály akadémiai pozícióba kerülésének és ezzel együtt kódolt vereségének kezdőpillanata. (Korábban a kultúrpezzimista Adornoék polgárként /ahogy ezt Marx és Engels is tette/ igyekeztek képviselni a munkásosztály érdekeit.)

A *The Uses of literacy* megjelentetéséről kollégái le akarják beszélni Hoggartot, mondván, nem kapja meg az angol professzori katedrát, ha ilyesmivel (helyi sajtó, populáris zene, tömegirodalom és képregények, a lakások ikonográfiája, a sport megjelenítése stb.) jön elő. Hoggart megjelenti a kötetet, megkapja a katedrát, amit csak azzal fogad el, ha felállíthatja a CCCS-t. A CCCS-ben aztán külön-

¹²Programadó alapművei például Raymond Williams: *Culture and Society* (1958), uő: *The Long Revolution* (1961); Edward P. Thomson: *The Making of the English Working Class* (1963). Hoggarttal őket tekintik a CS alapító atyáinak.

A CCCS fő kutatási irányai

böző alcsoportok működtek, amelyekben az egyetemisták is igen aktív tevékenységet fejthettek ki, létrejött többek között a média-csoport, a szubkultúrák csoport, a munkás csoport, a nőtudományok csoport. Stuart Hall, a mozgalom másik vezéregyénisége 1951-ben Oxfordban kezdett irodalomtudományt tanulni, és miután belátta, hogy „a kulturális kérdések abszolút halálosan komoly politikai kérdések”, csatlakozott Hoggarthoz, akivel és még egy titkárnővel kezdték el fölépíteni a CCCS-t. Hall 1964-ben kiadja *The Popular Arts* című nagyhatású könyvét, amely nem a hatáselemekkel foglalkozó amerikai iskolákat követi, hanem markáns egyéni utat választ. Az iskolai nevelés oldaláról értekezik a népszerű kultúráról, és „a modern kommunikációs formákon belül kíván vitát folytatni” abból a célból, hogy ízlésnevelést végezzen. Ezért aztán olyan műfajokkal, jelenségekkel, közkedvelt szórakozási felületekkel, médiumokkal foglalkozik, mint a mozifilmek, a bűnügyi regények, a western, vagy épp a jazz. 1964 és 1979 között dolgozik Hall a CCCS-ban (1968-tól vezetője), és tanítványaival karöltve a Hoggart-féle interpretatív és irodalomtudományi megközelítést etnográfiai és szociológiai elemzésekkel egészíti ki. Ettől az időszaktól kezdődően a szociológusok jelentős hányada figyelmét a CS felé fordította, és ezen az irányzaton belül keresett magának terepet, módszert és egyetemi katedrát. Innentől világos az elhatárolódás az amerikai kommunikációtudománytól és médiaszociológiától, illetve az előbb említett kultúrpeszimizista frankfurtiaktól is. Ki-hagyhatatlan a töredékes áttekintésből az 1980-ban kiadott, részben a Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe, Paul Willis által írt, illetve szerkesztett *Culture, Media, Language* című kötet, amely összességében a mindenkori befogadó aktív szerepére helyezi a hangsúlyt, elfogadja ugyan a média ideológiai természetű felfogásait, ugyanakkor elhatárolódik azoktól a nézőpontoktól, amelyek szerint a médiaszövegek diktátumok, vagy „transzparens jelenség-hozók” lennének. Nem foglalkozva az iskola (még inkább gondolkodásmód) jelenlegi helyzetével,¹³ a töredékes áttekintés végén kijelenthetjük, hogy napjaink leghatásosabb és leginkább közkedvelt kommunikációs, médiás, társadalomtudományi (vagyis rejtetten teológiai és filozófiai tartalmú) gondolati erőfeszítését a *Cultural Studies* fogalma alá rendelhető irányzatok tevékenysége jelenti.

Olvasgatva a korábban már említett Richard Schaefflert, úgy tűnik, hogy a kérdések burjánzó sokszerűsége a világra való rákérdezés módzatainak különbözőségeiből fakad. Schaeffler az idevágó szellemtörténeti témák határvidékeire utalva joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy a kérdések újra és újra, akarva akaratlanul érintik a teológiai és a filozófiai kérdésfeltevést. Miközben Schaeffler nagy vonalakban bejárja a modernitás Plótinostól Rosenzweigig tartó hagyományértelmezéseit és kultúrafelfogásait, világossá teszi, hogy a valóságfelfogás filozófiai mibenlétéről és annak változásáról is szó van akkor, amikor kultúráról beszélünk.¹⁴ A lassan aka-

¹³Jól használható szócikkekkel, életmű-áttekintésekkel Chris Barker: *The Sage Dictionary of Cultural Studies*. Sage, London, 2004. Az irányzatok jövőjéről ú: *Making Sense of Cultural Studies: Central Problems and Critical Debates*. Sage, London, 2002, 98–220.

A kultúratudomány intézményülése és a kultúra szabadsága

¹⁴Richard Schaeffler: *A vallásfilozófia kézikönyve*. (Ford. Czákó István et al.) Osiris,

Budapest, 2003,
185–223.

¹⁵Manuel Castellsszel folytatott vitájához, a médiaimperializmusról lásd Herb Schiller: *Information Inequality. The Deepening Crises of America*. Routledge, New York, 1996.

¹⁶Reiner Matzker: *Die Reise nach Paradies. Säkularisierte Religiosität am Beispiel Star Trek*. In Kai-Uwe Helmmann – Arne Klein (szerk.): *„Unendliche Weiten...“ Star Trek zwischen Unterhaltung und Utopie*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1997, 139–153., 141.

¹⁷Karl Erik Rosengren: *Kommunikáció*. (Ford. Domján Krisztina.) Typotex, Budapest, 2006, 72–76.

démiai elitté vált, a tömegkultúrát az osztályharcos elköteleződés arcvonalába helyező, korábban munkáselköteleződését hangsúlyozó CS mintha érezné önnön fogyatékoságait (a polgáriás jóllakott lanyhulást), az utóbbi két évtizedben a tömegtársadalom helyett már inkább hálózati társadalomról beszél.¹⁵ A felmerült és nem is említett kérdésekre adható válaszok megfogalmazását ezzel természetesen prolongáljuk, transzponáljuk, transzformáljuk, hálózatosítjuk, és közben építjük a Star Treket, a nagy űrparadicsomot, amivel kiutazunk a semmibe, találkozni a semmivel.¹⁶ A szerves, történetileg már bizonyított emlékezetkultúra hiányából fakad az a törekvés (a múltat végképp eltörölni...), hogy a kultúrának, ha lehet, sci-fi intézményeket találjunk — valaha ilyennek tűnt a ma már a történelmi múltba vesző marxizmus, vagy a korábban említett CCCS is. A kommunikációtudós K. E. Rosengren (aki bizonyára olvasta Cassirert) a maga bölcs modorában ki is jelenti, hogy a kultúrának nincs intézménye, vagyis hogy a kultúra a különböző nagy rendszerek (tudományok, gazdaság, művészet, jog, politika, vallás stb.) közös mozgásában alakul, él, mozog, változik.¹⁷ A kultúratudomány tehát e bonyolult mozgás egyik elemeként figyelmét arra a kultúrára fordítja, ami nincs se itt, se ott, hanem mindenütt jelen van — az étkezésben, a közlekedésben, a fogmosásban, a színházban, az autóvezetésben stb. Ebben az értelemben minden vizsgálat tárgya lehet (autó, zene, film, viselkedés, kutyatartás, bébiruhák, oroslánvadászat stb.). A kultúratudomány, ahogy senki és semmi sem, egyet nem tud, létezésének axiómáit, saját nézőpontjának alapjait megállapítani. Abban bízhatunk tehát, hogy miközben a kultúratudomány intézményesül, a kultúra továbbra is (akadémiai, művészeti, politikai, munkás) intézmény nélkül marad. A kultúra szabad és mindannyiunké — proletároké és nem proletároké, tudósoké, zenészeké, családanyáké és autóbuszvezetőké, a kultúra a dolgozó és a munkára képtelen embereké. Ennyi elegendő is nekünk ahhoz, hogy végül ismét, növekvő reménnyel kijelenthessük, a kultúratudományt is transzcendálva, ismét csak a teológiai, a filozófiai, szóval a szellemtudomány örökkön bizakodó szabad és kritikus erőterében és ajánlatával: „az ember Isten gyermeke”. És ha így van, akkor az erre a belátásra vonatkozó rész tudásnak, rész kultúrának is van helye a kultúra egészében — természetesen a környezetvédők, az ezoterikusok, a természettudósok, a kultúratudósok, és persze az áruházi árufeltöltők, a mozigépészek, a szórakoztatóipari munkások világa, világi, rész kultúrája mellett.