

Karl Mannheim és a mai társadalomtudományok

Gondolatok a könyvtárban

Egyre gyakrabban fordul elő, hogy különböző időpontokban és összefüggések között muszáj visszafordulnom olyan szerzőkhöz, akiket — miután valamilyen témával kapcsolatban jól-rosszul átböngésztem — most új élmények s új feladatok ösztönzésére újratanulmányozandóknak tartok. Ezt a visszatérést (amelyben egyébként nincs semmi egyedi és rendkívüli) nyilván az is indokolja, hogy évek múltával az ember árnyaltabban, mélyebben látja az illető gondolkodót, aki nem hagyja magát oly könnyen az elkészített skatulyában porosodni, hanem vitálsabbnak mutatkozván a róla régen megfogalmazott, gyakran igazságtalanul elmarasztaló ítéletnél, egyszerűen számos időszerű kérdés elemzésében megkerülhetetlennek bizonyul. Így vagyok valahogy Karl Mannheimmal is, akit több mint tizenöt évvel ezelőtt az ún. szabadon lebegő értelmiség ismert tételének társfogalmazójaként, egy eléggé egyszerűsítő értelmezés után huzamosabb időre elraktároztam magamban, hogy jelenleg új stúdiumaim közepette lépten-nyomon beleütközsem. És ez természetesen nem csupán velem történik meg. Aki manapság az ideológia, a hamistudat, az utópia, az értelmiség társadalmi szerepe, a jövő-kutatás, a szociológia bizonyos ágai iránt behatóbban érdeklődik, annak vissza kell hozzá nyúlnia. Akik viszont még az állandóan gazdagodó Lukács-irodalmat is nyomon követik, a fiatal Lukács szellemi köréhez tartozó Mannheim Károlyal ugyancsak találkozhatnak.

Visszakanyarodásomban a *Vasárnapi kör* egykori tagjához — tudtomon kívül — egy világjelenséghez igazodtam. Karl Kraus újrafelfedezésével kapcsolatban állapítja meg Claude Roy (*Le Nouvel Observateur*, 1975, 555.), hogy egykori, több-kevesebb okkal elfelejtett szerzők és irányzatok kiemelése a történelem súlylyesztőjéből napjainkban (főként Nyugaton) valóságos divattá vált. Újraolvasások ezeket a szerzőket, kiadják újra könyveiket, s ebben a századforduló, illetve a húszas évek eszmevilágához, stílusához történő, sokszor nosztalgias közzeledésben az útvesztésnek, az elbizonytalanodásnak valamint megnyilvánulását láthatjuk. A végleges megalapozottnak vélt tekintélyek lemorzsolódása, a szentesített értékek átértékelése, illetve devalválódása tudvalevően a válságok kísérő jelensége. A buzgó eszme-archeológiai búvárkodás, ez a sodró „retro“-hullám azt fejezi ki feltehetően, hogy mind élenkebb kereslet mutatkozik a régi-új felfogások iránt, s különösen nagy a keletje az olyan hajdanvolt áramlatoknak, amelyek maguk is válságtermékek lévén, így vagy amúgy fogódzót látszanak kínálni az új szorításban. Közben, a sűrű hivatkozások a válságra hovatovább elcsépeltek, banálisak lettek, úgyhogy a *Le Monde Diplomatique* e tünetsoportra vonatkozó ankétja (1975. 256.) attól tart, hogy ezek a borús megállapítások már semmitmondóakká váltak. És noha Roland Barthes bizalmatlan a válság — szerinte — manicheista fogalmával szemben, Michel Foucault pedig úgy látja, hogy az értelmiség mindig válságban lévőnek hiszi magát, a tények ezúttal is makacsok. Ha abból indulunk ki, hogy egy olyan történelmi pillanathoz érkezünk, amikor a hagyományos fogalmak gyakran képteleneknek bizonyulnak az új jelenségek megragadására, a létező elméletek pedig adósak maradnak az égető kérdésekre adandó válaszokkal, és sok régi nézet kérdésessé vált, akkor igazoltnak tűnik Henri Lefebvre kijelentése: „A Nyugat minden művét kikezdő és megtámadó általános válság bontakozik ki.“ Nyilvánvaló, hogy a mai marxizmus sem mentesül a mutációk sarkallta világ elméleti felmérésének súlyos nehézségeitől, buktatóitól. Nem kivétel a szüntelen kritikai önvizsgálat ösztönözte megújulás követelménye alól.

No de ne térjünk el Mannheimtól. Valószínű, hogy a feléje irányuló növekvő érdeklődéshez az a körülmény is hozzájárul, hogy újrafelfedezett nézeteinek java részét az 1929—1933-as nagy válság éveiben közölte, s így több tételében a korabeli válságtudatot fejezte ki.

Karl Mannheim szellemi pályája és utóélete nem mondható egyértelműen sikeresnek. Inkább azoknak a gondolkodóknak a sorsában kellett osztoznia, akiket sokáig üldöz a meg nem értés, akiket gyakran sújtanak a különböző tilalmak, és csak ritkán részesülnek elismerésben. Kétségtelen hatással volt a válságban vergődő és a hitleri uralom felé hanyatló weimari Németország szellemi életére, a háború után azonban, annak ellenére, hogy az angolszász világban olvasták műveit, általában nem sokat hivatkoztak rá. Franciaországban — mondhatni — csak most ismerkednek vele.

És ez a hanyatott pálya ott indul a Szellemi Tudományok Szabadiskolájában, a Lukács György körül csoportosuló *Vasárnapi körben*, amelynek tagjai még Balázs Béla, Fülep Lajos, Fogarasi Béla, Hauser Arnold és Révai József voltak.*

David Kettler amerikai kutató, aki tanulmányt készített Lukács és Mannheim együttműködéséről az 1918—1919-es forradalmak idején (*Marxismus und Kultur*. Neuwied-Berlin, 1967), megjegyzi, hogy Mannheim kiemelkedő tagja volt a körnek, de sohasem számított forradalmárnak. A kis csoport szellemi atmoszféráját jellemezve viszont, Lesznai Anna és Arnold Hauser visszaemlékezéseire hivatkozva, Kettler arról ír, hogy irodalmi, filozófiai és vallási tárgyú viták védőszenzije Kierkegaard és Dosztojevszkij voltak. Ami pedig különösképpen Mannheim Károlyt illeti, ő Hauser szerint közel állt még a Galilei körhöz (i.m. 60.). Persze, Lukácsot és Mannheimot akkor egymáshoz kellett hogy közelítsék azok az alkotók, akikkel kapcsolatba jutottak (a Weber fivérek, Lask, Simmel, Ady, Bartók), de közös nevezőre hozta őket a szélesebb csoportosulás társadalompolitikai állásfoglalása is. Erről Lukács György egyik, Kettlerhez intézett levelében így számol be: „Amennyire a Szellemi Tudományok Szabadiskolájára vissza tudok emlékezni, alaphangulata nem volt egyértelműen konzervatív. Az előadókat lényegében a kapitalizmussal szemben — az idealista filozófia jegyében — kialakított ellenzékiesség kötötte össze. Ami összetartott minket, az a pozitívizmus tagadása volt.” (i.m. 20.). Ebben az összefüggésben válik érthetővé, miért sorolhatta fel Mannheim Marxot is ama gondolkodók között, akik már akkor hatottak rá. Ez a hatás egyébként — mint látni fogjuk — ún. tudásszociológiai felfogásán világosan kimutatható.

Mannheim Károly a szabadiskolán két előadást tartott. Az egyik teljes egészében megjelent a *Lélek és kultúra* (Budapest, 1918) című füzetben, és a művelődés kérdését boncolgatja. Ez a munka, amely a korabeli művelődés válságát diagnosztizálja, és — nemzedéki élmény alapján csoportfeladatnak felfogott — kulturális megújulást sürget, Kettler értelmezésében az egész manheimi életműre jellemző struktúrával rendelkezik. A második előadás *Az ismeretelmélet struktúraelemzése* címen hangzott el az iskola körülbélül ötven főnyi közönsége előtt.

Kettler tanulmánya nem elméleti igényű. Megelégszik azzal, hogy — főként pozitívista megközelítéssel — Lukács és körének eszmevilágát rekonstruálja. Noha ismeretlen, értékes adatokkal világítja meg a fiatal Lukács és Mannheim viszonyát, sem ő, sem mások (Hermann István, Hanák Tibor), akik ezzel a korszakkal behatóbban foglalkoztak, nem terjesztették ki vizsgálódásaikat e viszony további alakulására.** Egy ilyen tanulmány azonban — érzésem szerint — igen érdekes és időszerű tanulságokkal szolgálhatna.

Itt volna például Lukácsnak Mannheimról — a szétválásuk utáni évtizedekben — megfogalmazott véleménye. Ez elsősorban a már említett tudásszociológiára vonatkozik.

De mit értsünk ezen?

A kérdésre adandó, távolról sem egyszerű és könnyű válasz rögtön elvezet minket a — már említett — manheimi problematika sűrűjébe, az ideológia, a hamistudat, az értelmiség és az utópia mindmáig szenvedélyesen, sőt egyre szenvedélyesebben vitatott kérdéskörébe. Azokra a területekre, ahol Mannheim teljesítménye — a rendszerező-népszerűsítősen túl — sok tekintetben valóban újítanak, s (a vele folytatott vitán át) napjainkig termékenyítőnek bizonyulhat.

Nyilvánvaló ugyanis, hogy Mannheim fő érdeme nem egy új „kötőjeles-

* Vágó Márta nemrég megjelent emlékiratából (József Attila. Budapest. 1975) tudjuk, hogy Mannheim a húszas évek végén is kapcsolatban volt a magyar szellemi progresszió képviselőivel, köztük József Attilával.

** Életének utolsó hónapjaiban készített filminterjújában Lukács György elmondja: Mannheim Károly is segítőkézet nyújtott a Tanácsköztársaság bukása után, hogy Pestről elmenekülhessen.

szociológiának", a tudás vagy a megismerés szociológiájának eredeti kidolgozásában rejlik. A megismerés, a tudás társadalmi forrásainak és meghatározottságának feltárásáért a pálma a történelmi materializmus klasszikusait illeti. A modern szakkutatás (amely nála valójában még inkább kultúr-bölcseleti jellegű) megalapozásáért járó elismerésben viszont Schelerrel, Weberrel és másokkal kell Mannheimnak osztoznia. Georges Gurvitch úgy látja, hogy Mannheim felfogása valaminő kompromisszum Marx, Scheler és a Dewey nézetei között, s ez a kísérlet egyrészt Max Weber „megértő” szociológiájára, másrészt Heideggernek és Jaspersnek a neo-hegelianizmushoz közelített egzisztencializmusára támaszkodik. (Georges Gurvitch: *Traité de sociologie*. Paris, 1963. II. 115.) Az *ész trónfosztásában* Lukács György (Gurvitch-et megelőzően) kihegyezett bírálati éllel mutatta ki Mannheim eklekticizmusát, Fogarasi Béla pedig már 1930-ban az *Unter dem Banner des Marxismus* című folyóiratban feltárta egykori csoporttársa messze elágazó szellemi forrásvidékét. Hangsúlyozta a fiatalon elhunyt filozófus, Zalai Béla* rendkívüli hatását (vö. Fogarasi Béla: *Marxizmus és logika*. Budapest, 1946. 164.). Jellemző, hogy Gurvitch szerint éppen ez az eklekticizmus tette Mannheimot az angolszász világban szélesebb körben olvasottá. Amit viszont ő tény-szerűen leszögez, nevezetesen azt, hogy a marxizmus letagadhatatlan jelen van Mannheim koncepciójában, Lukácsnál — egy letűnő korszakra emlékeztető hangszereléssel — a marxizmus előtti „kapitulációként” jelenik meg. (Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Budapest, 1954. 506—507.) Gurvitch egyébként úgy véli, hogy Lukács túl szigorú Mannheimhoz, akinek viszont ő határozottan eszmeosztónzó szerepet („éveilleur d'idées”) tulajdonít.

Ez a szerep ott vibrál Mannheim legtöbbet idézett főművének a címében. Ma már tudjuk, a könyv eszmetörténeti funkcióját nem önmagában vett tudományos értéke biztosította, hanem éppen — a címben is kifejezett — korreláció, illetve ellentézés ideológia és utópia között. A munkát az a ráézés tette jelentőssé, amellyel a szerző a két jelenség helyét és fajsúlyát a válságba jutott európai polgári köztudatban kimutatta. Mannheim nyilván nem is sejtette, mennyire sikerült ezzel neki nem csupán a pillanatot, hanem az elkövetkező évtizedek társadalompolitikai és szellemi életének neuralgikus pontjait kitapintania. Sőt, könyvében — paradox módon — arról ír, hogy az általa ideologikusnak, illetve utópikusnak minősített megnyilvánulások eltűnésben, visszavonulásban vannak. (Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie*. Bonn, 1930. 242.) Mentségül szolgálhat viszont, hogy nem ő volt sem az első, sem az utolsó, aki az ideológiák alkonyát vagy az utópiák halálát megjövendölte.

Mannheim tudásszociológiája elválaszthatatlan ideológiaelméletétől. Könyvének gondolatmenetét ugyanis az ideológia értelmezésével indítja, és különbséget tesz partikuláris (részesleges), valamint totális (teljes) ideológia között. Az előbbi fogalmát — szerinte — akkor kell használnunk, amikor nem adunk hitelt az ellenfél nézeteinek-képzeteinek, mert azokat a tények többé-kevésbé tudatos meghamisításainak tartjuk. Az ilyenfajta ideológiák a hazugságtól a tények féltudatos-ösztönös elkendőzéséig terjedő skálán mozognak, közös bennük az, hogy megfogalmazójuknak nincs érdekében az adott tényállás tárgyilagos megragadása. A totális vagy radikális ideológia fogalma viszont valamely korszak vagy valamely történelmileg-társadalmilag konkrét csoport — például egy osztály — teljes tudatstruktúrájának sajátosságát fejezi ki (vö. *i.m.* 8.). Nos, a tudásszociológia e szemléleten alapszik, tulajdonképpen e két fogalomra támaszkodó ideológiaelmélet kiterjesztéséből fakad.

Adam Schaff legújabb könyvében (*Strukturalizmus und Marxismus*. Wien, 1974) — Althusserrel vitázva — visszatér Mannheimra (évekkel ezelőtt külön tanulmányt szentelt neki, amely a *Geschichte und Wahrheit* [1970] című kötetben látott napvilágot, de ez sajnos még nem került a kezembe), és azt fejtegeti, hogy az utóbbi felfogása nem csupán az ideológiát a hamistudattal azonosító fiatal Marxra, hanem az igazságnak arra az elméletére is épül, amelynek központja és alapja az abszolút igazság. Ami nem képviseli a teljes és kimerítő, s ennek következtében megváltozhatatlan igazságot, az hamis. De miután az al-és felépítmény marxi koncepciójából az ismeretek társadalmi meghatározottsága következik, ez azt jelenti, hogy a megismerés nem egyszeri, abszolút aktus, hanem végtelen folyamat. Minden konkrét ismeret tehát — viszonyítási rendszeréhez mérten — relatív (vö. *i.m.* 95—96.). Az előbb említett tudásszociológiai kiterjesztés viszont abban konkretizálódik, hogy mindezek alapján Mannheim szemére

* Lukács György is nagy elismeréssel nyilatkozott Zalai Béláról, aki szerinte „az 1918 előtti időben az egyetlen eredeti magyar gondolkodó volt”. A Szellemi Tudományok Szabad Iskoláján tartott program-előadásában egyébként Mannheim is elismeréssel adózott Zalainak, illetve szerkezetelmzési szempontjainak, amelyeket magáénak vallott.

veti Marxnak, miért nem alkalmazta a megismerés társadalmi meghatározottságáról szóló helyes tételét saját felfogására. Ez is meghatározott lévén, nem abszolút, hanem csak valamilyen részleges igazságot képvisel. Más szavakkal: a marxizmus helyesen jár el, amikor a töle idegen elméleteket elemezve a szociológiai szempontot érvényesíti, nem marad azonban következetes, hisz önmagát kivételnek tekintti. Ha viszont a marxizmust önmagára alkalmazzák, akkor ez az eszmerendszer is ideológiának, egyoldalú elméletnek bizonyul. Nagyjából ez az a követelmény, amelyet Mannheim a marxizmus „radikalizálásá”-nak nevezett.

Teljesen érthető, hogy Lukács Györgynek szembe kellett fordulnia régi „vasárnapi” vitapartnerével. Jogos a kritikája, amikor kimutatja, hogy noha Mannheim a történelmi materializmus ideológiáiban merít, nem számol az abszolút és a relatív dialektikájával, s így elkerülhetetlenül a relativizmus zsákutcájába jut. Hiába nevezi Mannheim „relacionizmus”-nak a maga felfogását, ez ténylegesen mindent relativizál, és mellőzi az emberi megismerés történelmi fejlődésétől elválaszthatatlan megközelítő jellegét — az objektív és abszolút igazság irányában (i.m. 506—507.). Ez a kritika, szinte egy negyedszázad után, lényegében megismétli Fogarasi Bélának a már említett rangos marxista filozófiai szemle oldalain megjelent bírálatát. Fogarasi elsősorban Mannheim érvelésének „logikai tengelyét” támadja, s az önmagára alkalmazás formállogikai problémájának történeti felgöngyölítésével bizonyítja az *Ideologie und Utopie* szerzőjének módszertani tévedését. Az önmagára-alkalmazás ugyanis — szerinte — csak addig az igazság kritériuma, amíg a formális logika azonossági elvét „a legfőbb igazságnak tartjuk”. Ellenkező esetben ez az elv megszűnik az igazság kritériuma lenni. A továbbiakban Fogarasi perdöntő érveként említi (s ezt hangsúlyozza később Lukács is), hogy míg a tudomány polgári meghatározottsága hamistudathoz, a munkásosztályhoz való „kötöttsége” a valóság mozgástörvényeinek adekvát felismeréséhez vezet (vö. i.m. 165—166.). Ebben az értelemben, a marxizmus egyrészt nem azonosítható — a hamistudat jegyében — a polgári ideológiával, másrészt amit Mannheim igényel tőle, nevezetesen azt, hogy önmagát is társadalmilag meghatározottnak tekintse, az sohasem hiányzott belőle. Mindig a munkásosztály tudományos világnézetének nyilvánította magát.

Láthatjuk, Mannheim ideológiátana s az a bírálat, amelyet róla Fogarasi és Lukács megfogalmazott, e kérdés körül gyűrűző tegnapi és mai heves viták közvetlen előzményéhez tartozik. Azt is mondhatnók, ez a régebbi polémia mintegy bevezetése a „dezideologizálás”, illetve a marxizmus és az ideológia viszonya kapcsán kibombant újabbaknak. Ebben az összefüggésben indokoltnak látszik a Mannheim franciaországi megismertetésének nagy szolgálatokat tevő Joseph Gabel véleménye, aki az *Ideológia és utópia* szerzőjében nem a megismerés szociológusát méltatja, hanem egy új diszciplína, az ún. ideológiakutatás megalapítóját látja. Gabel könyvet és több tanulmányt írt a hamistudat, az elidegenedés problematikájáról, s így személy szerint is elődöt lát abban a Mannheimban, akit az elidegenedés és a hamistudat kutatására összpontosító magyar marxisták iskolájával rokonít (vö. Joseph Gabel: *Ideologies*. Paris, 1974. 253., 268., 271.).

Fogarasi és Lukács bírálata — grosso modo — megőrizte érvényességét. A marxizmust tudományos ideológiának tekintő felfogásukat számos filozófus magáénak vallja.* Ma már azonban legjobb esetben is naivnak tűnik az a nagy biztonság s ugyanakkor az az egyszerűsítő megközelítés, amellyel az osztálymeghatározottság és a tudományos jelleg közvetlen viszonyát tárgyalják. Az a tény, hogy a marxizmus a munkásosztály törekvéseit fejezi ki, nem óvatja meg, mint ahogy nem is óvta meg egyes képviselőit a tévedésektől, sőt attól sem, hogy nézeteikre sokszor az ideológiának inkább az a felfogása legyen jellemző, amelylyel az ifjú Marx írásaiban találkozunk. A tudomány és az ideológia találkozása, kapcsolata a marxista filozófiában nem egyszer s mindenkorra véglegesített junktim. Viszonyukat csak dialektikusan, a lehetséges ellentmondásokkal számolva foghatjuk fel. Ez azt is jelenti, hogy a marxista elmélet továbbfejlesztése során újra és újra meg kell küzdeni a hamistudat veszélyével. Minden újabb szakasz-

* Az „ideológiák alkonyá”-nak megfogalmazóival s az Althusserrel folytatott vitákban kifejeződött egy korszerű marxista ideológiálfelfogás. Megfogalmazói abból indulnak ki, hogy Marxnál és Engelsnél az ideológia fogalma szinte egyértelműen a hamistudatot jelöli. Leninnél s a nemzetközi munkásmozgalmak irodalmában kialakult azonban az ideológiának az a fogalma, amelyet ismerünk és használunk (például: haladó, reakciós, burzsoá, proletárideológia), s amely tudományos vagy tudománytalan jellegű lehet. Jerzy I. Wiatr, e felfogás egyik képviselőjétől származik az ideológiának ebben az értelmezésben kidolgozott definíciója: „... az ideológiát úgy határozhatjuk meg, mint nézetek olyan, viszonylag rendszerezett összességét, amelynek megkülönböztető jegyét a társadalmi csoport érdekeivel és törekvéseivel való funkcionális kapcsolat alkotja, és amelybe a valóságot leíró és értékelő — az adott csoport történelmi tapasztalata és életfeltételei alapján keletkezett és elterjedt — eszmék, valamint a belőlük levezetett cselekvési irányelvek tartoznak.” (Jerzy I. Wiatr: *Az „ideológia alkonya”? Budapest, 1969. 89.*)

ban következetesen gondoskodni kell a tudományos jelleg biztosításáról. Mannheim koncepciója még tévedéseiben is akaratlanul erre ösztönöz.

A régi és új vitát érdekesen köti össze Adam Schaff, amikor említett könyvében Mannheim és Althusser ideológiafelfogása között összefüggést teremt (i.m. 96—97.). Schaff műve még Althusser nemrég megjelent önkritikája (Louis Althusser: *Éléments d'autocritique*. Paris, 1974) előtt látott napvilágot. Noha a francia gondolkodó (akinek arra irányuló törekvését, hogy a marxizmust mint tudományt megvédje és érvényesítse, honorálnunk kell) bizonyos szempontból az ideológia és a tudomány viszonyára vonatkozó régebbi tételeit is kritikai revízió alá veszi (e nézetek is magukon viselik — saját bevallása szerint — „teoreticista“ elhajlásának, racionalista-spekulatív megközelítésének jegyeit), Schaff megjegyzései továbbra is tanulságosak. Mind Mannheim, mind Althusser elhanyagolják — szerinte — azt a körülményt, hogy valamely ideológia kidolgozást nem csupán az osztályérdekek, hanem az az intellektuális kötőanyag is meghatározza, amelyet felépítéséhez igénybe vettek. Az osztályérdekek nyilván hatást gyakorolnak arra, hogy milyen tudományos ismereteket, tételeket és szempontokat használnak fel az illető ideológia kialakításában, a két mozzanat azonban nem azonos egymással. „Az ideológia tudományos jellege megmarad tehát viszonylag független problémának.“ Ez a megállapítás — érzésem szerint — nemcsak Mannheim és Althusser, hanem Fogarasi és Lukács nézeteit is korrigálja.

Eddig Mannheim ideológiatanát — mondhatni — önmagában elemeztük. Ne feledjük azonban, hogy főművének eszmegerjesztő szerepét éppen azzal magyaráztuk, hogy az ideológiát az utópiával korrelációban, illetve a kettőt egymással ellentétezve vizsgálja. Köztudott, hogy a modern filozófiai és társadalompolitikai irodalomban mindkét fogalommal már jóval Mannheim előtt találkozhattunk. Ő volt azonban — tudomásom szerint — az első, aki kontrasztjelenségekként boncolgatta őket, s ezzel a kezdeményezéssel termékenyítő ösztönzést adott egy olyan értelmezésnek, amely az utópia hagyományos, inkább pejoratív jellegű minősítésétől eltér.

Rögtön előljáróban le kell szögezmem, hogy Mannheimnál a két fogalom többértelműen használatos. Ez természetesen nem akadályozhat meg minket abban, hogy — valamint egyértelműsége törekedve — megkíséreljük koncepcióját nagy vonalakban bemutatni. Mind az ideológia, mind az utópia *léttranszcendentáló* szerepét tölt be — Mannheim szerint — a társadalom életében. Míg az ideológia szervesen beépül valamely léthez tartozó s azt kifejező világképbe, hogy védje, konzerválja az illető társadalmi rendet vagy osztályt, az utópiának az adott meghaladására irányuló orientációja olyan cselekvésbe torkollik, amely e létet részlegesen vagy teljesen robbantja. A tudásszociológia relativizmusának megfelelően Mannheim jelzi, hogy annak megítélése, mi tartozik az ideológia, illetve az utópia körébe, igen nehéz feladat. A választást az a körülmény határozza meg, hogy az adott „létvalóság“-nak melyik oldalán állunk. Akik e realitás fenntartására törekcsenek, vagyis az adott létvalóságot képviselik, azok utópikusnak jelölnek meg minden, számukra elvileg megvalósíthatatlannak tűnő elképzelést. A manheimi viszonylagos utópia fogalma viszont arra int, hogy ami ma utópikusnak tűnik, az a holnap valóságává válhat. Lamartine-t idézve: „Az utópiák igen gyakran korán-világrajött igazságok.“

Ellentétező vizsgálódását summázva, Mannheim a megvalósulást tekinti mind az ideológia, mind az utópia ismérvének. Azokat az eszméket, amelyekről kiderül, hogy elkendőző képzetekként valamilyen „életrend“ fölött lebegnek, ideológiának kell minősítenünk; amelyek viszont egy következő szakaszban megvalósíthatókká váltak, azok a viszonylagos utópiák (i.m. 169—183.).

Láthatjuk, Mannheim — mondhatni — dialektikusan szemléli a valóság és az utópia viszonyát. A lét szüli az utópiákat, amelyek viszont robbantják ezt, és ösztönzik a következő lét irányába való átmenetet. „Utópiáknak tekintjük azokat a léttranszcendentáló képzeteket (vagyis nem csupán a vágyábrándokat) — írja —, amelyek valaha átalakítóan hatottak a történelmi-társadalmi létre.“ (I. m. 184.). E meghatározás ismeretében újra csak túl szigorúnak kell tartanunk Lukács György véleményét, aki életének utolsó éveiben adott egyik interjújában visszatért Mannheimra, s azt állítja, hogy könyvében igen mostohán kezeli az ideológiát, az utópia iránt viszont engedékenységet, valaminő szeretetteljes elnézést tanúsít (vö. *Gespräche mit Georg Lukács*. Reinbek bei Hamburg, 1967. 52.). Ez még rendjén is volna. Méltánytalannak találok viszont, hogy Mannheim utópiaelméletétől Lukács a forradalmi praxist kéri számon. Ez ha explicite nem is található meg az *Ideologie und Utopie* gondolatmenetében (Mannheim budapesti éveit után sem lett forradalmár), implicite valamilyen formában mégis benne rejlik azokban

a kitetelekben, ahol a szerző az adott létrend robbantásáról beszél. Abban viszont igaza van Lukácsnak, hogy a távoli, már eleve megvalósíthatatlan célokat kitzúzó utópiát könnyű a mai kapitalizmusnak integrálnia, s így semlegesítenie. Ezzel a lehetőséggel azonban nem csupán az utópiával kapcsolatban kell számolnunk, az utópia fogalmát pedig nem szabad csupán a távoli, megvalósíthatatlan ábrándokra redukálnunk. Mit kezdjünk akkor Gramscival, aki a régebbi utópiákról szólván azt írta, hogy bennük „egy lázadó, nem konformista gondolat kifejezőmódját” kell látnunk, az ún. „filozófiai regények”-et viszont aszerint kell megítélnünk, „hogyan tükrözték akaratlanul az alsóbb, sőt a legalsó társadalmi csoportok legelemibb és legmélyebb törekvéseit, akár egészen más érdeklődésű értelmiségiek agyán keresztül”. (Antonio Gramsci: *Marxizmus, kultúra, művészet*. Budapest, 1965. 293—294.)

Akárcsak az ideológia esetében, az utóbbi évek vitáiban (a marxizmuson belül, a nem marxistákkal, az új-baloldallal folytatott polémiák során) kezd kialakulni egy olyan felfogás, amely — újragondolva a hagyományos tételeket — általánosítani kívánja mind a mai társadalmi harcok tapasztalatait, mind az elméleti munka friss eredményeit. A valóság és az utópia — e felfogás megfogalmazói számára — nem egymás iránt közömbös vagy egymást kizáró kategória. Ha a valóságot a maga alakulásában, a lehetőségből a megvalósulás felé vezető átmenet dinamizmusában vizsgáljuk, akkor a forradalmi akció, a társadalomformáló cselekvés az a tényező, amely egy jobb világ eszményét sugalló modellel összekötheti. Termékeny dialógus jöhet így létre valóság és utópia között, s ebben a viszonyban az utóbbi a fennálló rend megváltoztatásának követelményeként érvényesül. Szerepét nem csupán egy eljövendő világ előrevetítésével tölti be, hanem a status quo bírálataként, mint a jövő lehetséges-valós tendenciáit feltáró forradalmi tudat, itt és most! Az utópia elválaszthatatlan a humanizmustól, de távolról sem összeegyeztethetlen a kétellyel és a tudománnyal. A képzelet szárnyain repül, nem csupán alkonyatkor, mint Minerva baglya, hanem amikor a hajnal hasad, hogy reményt áraszon.

Persze, az ellenfelek sem hallgattak el. Az utópiát tradicionálisan a légvárak építésével azonosítók mellett, olyanok is hallatják szavukat, akik a rációt, a demitizáló józanságot, a manapság oly szükséges tárgyilagosságot és szkepszist féltik tőle. Mások attól tartanak, hogy új illúziókat szül, és valamint bárgyú optimizmussal tölti majd el a megváltásra áhító emberiséget. Ismét mások anti-dialektikus, manicheista szemlélettel vádolják. Joseph Gabel, aki Mannheim utópizmusát s a „szabadon lebegő értelmiség”-ről szóló tételét a századelő magyar értelmiségi köreinek helyzetéből és tudatából akarja levezetni, magát az utópikus tudatot a szkizofréniához hasonlítja, és eldologiasodottnak minősíti. És végül, de nem utolsósorban elutasító magatartása azoknak, akik — a szervezett munkásmozgalom nevében — az utópiában az ösztönösség, az anarchia felé hajló lázadás, az öncélúvá válható kontesztáció szövetségesét látják. Ide tartoznak még a dezideologizálódás ama képviselői ellen érvelők is, akik mint Daniel Bell az ideológiák alkonyával szemben az utópia korának beköszöntését jóslják. Az ideológiák letűnésének téves koncepciójához tapadó prognózis — ebben a kizárólagos megfogalmazásban — szintén téves.

Ami Lukács György viszonyulását illeti, azt hiszem, megkockáztatható egy olyan feltevés, amely szerint elutasító magatartása mélyén — többek között — ott lehetett a törekvés, hogy ezzel is hajdani, az utópizmushoz közel eső etikai idealizmusától és a húszas évek elejének messianisztikus utópizmusától határolja el magát. Mindenesetre, a Mannheim utópiafelfogása ellen irányuló bírálata közvetve az egykori heidelbergi társat és barátot, Ernst Blochot érinti, akitől körülbelül akkor távolodott el, amikor az a *Geist der Utopie* (1918) című művét készült megjelentetni. Az elmarasztalás nem csupán Mannheim közvetítésével történik, s noha a már említett interjúban Blochról mint emberről, tehetségről és jellemről szuperlatívuszokban nyilatkozik, véleménye lényegében az maradt, amit egykori eszmetársának Münzer Tamásról írt könyvével kapcsolatban a húszas évek elején kifejtett. Lukács azt veti Bloch szemére, hogy a vallásosságának a társadalmi-gazdasági forradalmisággal való összefonásával elsőkélyesíti a történelmi materializmust, és „nem veszi észre, hogy csak és kizárólag csak a valóságos társadalmi forradalom lehet az ember konkrét és valódi életének átalakítója...” (Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Budapest, 1971. 484—485.) Ez a vélemény nyilvánvalóan magán viseli éppen annak a szektarianizmusnak a jegyeit, amely a már említett messianizmussal együtt érvényesült. Nem számol az ismert engelsi értékeléssel, s tegyük hozzá, manapság teljesen ellentétbe került a radikalizálódó, de a vallástól még el nem szakadt dél-európai és dél-amerikai tömegek valóságával.

Furcsa módon, Mannheim hivatkozik ugyan a Münzer Tamásról írt könyvre, de nem utal a *Geist der Utopie*-ra, a most 90. évét betöltő gondolkodó ifjúkori művére (szinte kizárt, hogy ne ismerte volna), amely időrendileg is megelőzte kezdeményezését, és mindmáig az utópiakutatók nélkülözhetetlen forrásmunkája maradt. Bloch ebben a könyvben fektette le az alapjait felfogásának, amely az utópiát és a reményt junktimba hozva, azt tanítja, hogy az ember alkatilag önmeghaladásra készítetett, s magában hordozza a többé-kevésbé artikulált reménységet az elkövetkező kiteljesedésre. Embersége veszélyeztetése nélkül nem mondhat le sem a reményről, sem a jövőt idéző álmodozásról. Persze, lehet, kell is bírálni Blochnak főként a *Prinzip Hoffnung* (1959) című főművében kifejtett nézeteit, nem kétséges azonban, hogy nincs semmilyen elvi ellentét a blochi konkrét utópia és a Lukács reklamálta forradalmiság között.

Ezért, ha a mai viták közepette úgy véljük, hogy Mannheim valamilyen formában redivivus lett, nem mellőzhetjük azt a gondolkodót, aki nélkül az *Ideologie und Utopie* valószínűleg nem került volna újra az érdeklődés előterébe.

Gáll Ernő

A nyelvművelés etikája

A nyelvet művelni bizonyára a legreménytelenebb vállalkozások egyike. Mégis, ennek tudatában is, a legnagyobb felelőtlenség volna lemondani róla. Hogy ennyire borúlátóan kell megítélnünk a nyelvművelés hatékonyságát, azt részint a nyelv jellege, részint pedig helyzete magyarázza. Milliók ajkán él, teljes egészében át- és megfoghatatlanul, megismerhetetlenül, szinte annyi változatban, ahányan beszélnek, vagy talán még az egyén számára is mindig másképpen, ahányszor megszólal. Ehhez mérten valóban szinte csak illúzió azt hinni, hogy a nyelvet hatékonyan, látható eredményekkel lehet művelni, jobbítani. És mégis törődünk kell vele, művelnünk kell: a szépírónak a példa erejével, a nyelvésznek pontos és meggyőző, közérthető magyarázatokkal. Ezek a példák és okfejtések semmiképpen nem nélkülözhetik a személyes felelősséget, a szenvedélyt, az erkölcsi hitelt, mert tudvalévő, hogy magára a nyelvre közvetlenül nem tudunk hatni, csak a nyelvet beszélő emberre.

A nyelvhasználatnak ezt az etikai, erkölcsi jellegét tudatosítja az olvasóban Cs. Gyimesi Éva *Mindennapi nyelvünk* című könyve*, elsősorban azzal az Ajánlásban megfogalmazott és az egyes írásokban meg is valósított céljával, hogy „a mindennapok nyelvén, közérthetően” szól az olvasóhoz, a „sze-

mélyes vallomás hitelével”, sőt — tenném hozzá — szenvedélyével. Különösen az első rész *Az ember vallomása* cím alá gyűjtött írásai vallanak erről a már-már türelmetlen szenvedélyről, amellyel a szerző a nyelvhasználat ferdeségei, riasztó tünetei mögött a felelőtlenség, a kispolgári üresség, a bátortalanság még riasztóbb tényeire figyelmeztet. Az axióma, amelyből kiindul: a stílus a személyiség megnyilvánulása, az, ami a nyelvben már túl van a praktikus célszerűségeken. (Ehhez talán nem árt annyit hozzátenni: ha a praktikus célszerűség csak az egyszerű tény- és ismeretközlést jelenti, a stílus valóban több ennél, de általánosabb szempontból a stílus is a nyelv célszerűségének megnyilvánulása.) Egyetlen, bár nem lényegtelen kérdés marad számomra megválaszolatlanul: egyformán rászolgál-e mindenki az erkölcsi elmarasztalásra nyelvi műveltség hiányát, az is, aki önhibáján kívül kerül hátrányos helyzetbe? Lényegesnek tartom ezt a kérdést, mivel a nyelvi gátlások, a nyelvi hibák (sokszor még a „hogyvagyizmus” vagy a körülményeskedés jelenségei is) elsősorban a nyelvi műveltség hiányait jelzik, és csak másodlagosan a jellemét.

A nyelvészetnek — egyik kiváló művelőjének találó megállapítása szerint — arra kell választ adnia, hogy mennyi a szabadságunk és kötöttségünk a legfontosabb emberi magatartásban, a beszédben. A nyelvművelés az elméleti ismeretek alapján valami hasonlóra törekszik

* Mindennapi nyelvünk. Kriterion Könyvkiadó. Bukarest, 1975.