

Nyíri Kristóf

KERESZTÚT

filozófiai esszék

TARTALOM

Előszó

A hagyomány filozófiájához

Nyelvszokás és nyelvújítás

A baloldali ismeretelmélet csapdái

Az osztrák elem a tudományfilozófiában

Társastudat: A szociologizáló ismeretelmélet gyökereihez

Wittgenstein és a gépi intelligencia problémája

Marxi témák az információ korában

Előszó

Az itt egybegyűjtött írások három témáról szólnak: a hagyomány funkciójáról a társadalom megszerveződésében, az osztrák tudományfilozófia kialakulásáról, s arról, hogy a komputer várhatóan hogyan alakítja át életformánkat. A három téma összefügg, egyetlen probléma megközelítésének stációt jelent. Ez a probléma: a történeti tudat szerepe - szükségessége vagy lehetősége - az információ korában.

A probléma azonos, a megközelítés irányai azonban különbözőek. Különböző - ideológiai, társadalmi-gazdasági, etnikai - távlatok kereszteződnek már azokban az esszékben is, amelyekben az osztrák tudományfilozófia kapcsán a megismerés történeti-politikai beágyazottságának kérdéseit feszegetem. Az eltérő nézőpontok itt mintegy kiegészítik egymást. S ugyanígy ismeret és történelem kérdéséhez térnek vissza a kollektív emlékezet közösségalkotó mivoltára, a hagyomány természetére vonatkozó elemzéseim. Viszont nem annyira utak találkozásának, mint inkább útelágazásnak gyanítom vizsgálódásaim azon pontját, ahol a hagyomány által hordozott múlttudat problémája az elektronikus információfeldolgozás történetietlenségének kérdésével érintkezik. A hagyományok által hordozott múlttudat ugyan nem valóságos történeti tudat; a hagyomány múltat, jelent s jövőt éppenséggel egyformának, történetileg egyidejűnek láttat. A történeti tudat, mely múlt és jelen lényegi különbözőségének tudata, csupán az utóbbi évszázadokban jött létre. Korábban a nosztalgia nem múltba-fordulást jelentett, hanem honvágyat; a progresszió nem jövőnek-elkötelezettséget, hanem térbeli elmozdulást; a rom nem emlék volt, hanem építőanyag. Ehhez képest az elektronikus információfeldolgozás egyfajta új egyidejűség-tudatot alakít ki. A történeti tudat tárgyi környezetének, az írásos dokumentumoknak valóságos idődimenziói vannak; az elektronikusan tárolt információ mindig jelen idejű, a számítógép nyom nélkül töröl, régebbi programokat nem rekonstruálunk, hanem konvertálunk. Hiszen ismert a gondolat, hogy az információ kora a modern kor történeti szemléletét egyáltalán nem (Lyotard, Bolter), s történeti műveltségét is csak igen részlegesen őrzi meg (Weizenbaum). Ennyiben az információ kora akár a hagyomány korához való egyfajta visszatérésként is fölfogható. Másrészt azonban az információ kora alighanem a hagyomány-szervezte közösségiség végső meghaladását jelenti. Ha a hagyományt a kommunikáció technológiájának története fölől tekintjük, úgy benne az elsődleges szóbeliség társadalmának specifikus tudásörző intézményét ismerhetjük föl, olyan intézményt, amely - útkereséseim során egyre inkább erre a belátásra jutok - az írásbeliség korában *fokozatosan funkcióját veszíti*. Az írott szövegek, a tárgyiasult információ korában a passzív, tekintélyelvű befogadást kritikai távolságtartás válthatja föl; a könyvek meghitt-bensőséges, állandó világában otthonra lel a megismerő individualitás. Ezen individualitással szemben most új kihívást képez a minden partikularitást fölbomlasztó - egyetemesebb, ám egysíkúbb - elektronikus információfeldolgozás. A globális információ ígéretét, *az egyetemes közösségiséget* ötvözni a modern kor művelt szubjektivitásával: ebben állhat egy új individualitás s egy új intellektuális elit hivatása.

A hagyomány filozófiájáról szóló esszé a *Világosság* 1988. augusztus-szeptemberi számában, „A baloldali ismeretelmélet csapdái”, angolul, a *Doxa* 10. számában (1987), „Az osztrák elem a tudományfilozófiában” a *Valóság* 1988/7-es számában, a „Társastudat” a *Világosság* 1988. júniusi számában jelent meg, a „Marxi témák az információ korában” a *Világosság* 1989. áprilisi számában került közlésre. A „Nyelvszokás és nyelvújítás” és a „Wittgenstein és a gépi intelligencia problémája” e kötetben jelenik meg először. Köszönettel tartozom az A. v. Humboldt Alapítványnak, melynek ösztöndíjasaként 1986/87-ben a kötet tematikájával összefüggő kutatásokat folytathattam.

Dunabogdány, 1989. jún. 7.

A hagyomány filozófiájához

A magyar társadalom mostanára jószerivel hagyományok nélküli képződménnyé lett. Ám hagyományait nem valamiféle végletes szabadság, holmi szélsőséges liberalizmus bomlasztotta föl, hanem éppen a liberalizmus hiánya, a spontaneitás elfojtása, az élet túlfűtöttség volt. A magyar élmény hagyomány és szabadság egymásrautaltságát sugallja. Tőlünk nyugatra is érzékelik - kevésbé a fonákjáról - ezt az egymásrautaltságot: eleven *a szabadság hagyományának* népszerű eszméje, s mögötte ott húzódik az elméletileg kifinomultabb gondolat, melyet talán F.A. von Hayek fogalmazott meg a legjobban, hogy ti. a szabadság építménye ingatag, ha alapzatából hiányoznak az elemi hagyománytisztelet mozzanatai - konformitás és konvencionalitás, áhítat és alázat.

Jelen vázlatban magam is ezt a gondolatot, vagyis az ún. *liberális-konzervatív* álláspontot szeretném képviselni, mindenekelőtt arra az - itt persze éppen csak jelezhető - megfontolásra támaszkodva, miszerint a hagyományellenesség mint program a társadalomnak nemcsak morális, de *intellektuális* erőit is olyan mértékben alááshatja, hogy éppenséggel a liberális elvek érvényesülése vagy érvényesíthetősége válik kilátástalanná.

A hagyomány szerepére irányuló bármiféle okfejtést alighanem célszerű a hagyomány *fogalmának* tisztázásával kezdenünk. A magyar „hagyomány” szó alapszava, a „hagy”, ősi örökség az uráli korból. A bennünket itt érdeklő *tradíció* jelentésen kívül a „hagyomány” a *meghagyás* (rendelkezés), *elhagyás* (válás), *bírság*, *törvénykezés* (ill. arra való idézés) jelentéseket hordozza ill. hordozta. Ami a *tradíció* jelentést illeti, annak korai elemei alkalmasan tanulmányozhatók a Bibliában. A latin „*traditio*” kifejezés (*kiszolgáltatás, megadás, átadás*) s annak igei alakja („*tradere*”) a Vulgata mintegy ötszáz helyén szerepel. Két tanulságos hely: „Mert mindenekelőtt azt adtam [*tradidi*] elétek, a mit átvettem” (1 Kor 15, 3), és: „tartsátok meg a hagyományokat [*traditiones*], melyeket tanútatok akár beszéd, akár levelünk által” (2 Tesz 2,14 - Káldi ford.). A Czuczor-Fogarasi szótár meghatározásának releváns szakasza így szól: „Nemzedékről nemzedékre általszálló, s szájról szájra adott történet, monda”, a *Magyar Értelmező Kéziszótár* igen szerencsés definíciója pedig így: „Közösségben tovább élő, (tudatosan ápolt) szokás, ízlés, felfogás, ill. szellemi örökség.” A hagyomány mai, közkeletű fogalma mindenképpen a *szokás* fogalmához áll a legközelebb, s nemcsak a magyar szóhasználatban. A „*tradition*” szó „szélesebb értelme” az *Oxford English Dictionary* szerint: „A long established and generally accepted custom or method of procedure, having almost the force of a law; an immemorial usage; the body (or any one) of the experiences and usages of any branch or school of art or literature, handed down by predecessors and generally followed.”¹ Az 1974-es német-angol Langenscheidt az „*Überlieferung*”, „*Gepflogenheit*”, „*Gewohnheit*”, „*Brauch*” szavak megfelelőjeként szerepelteti a „*tradition*”-t. A szokás fogalma azután további fogalmakra utal - konvencióra, szabályra, intézményre. A magyar „szokás” szó egyébként egyaránt jelent egyéni megszokást (*habit; Gewohnheit*) és társadalmi gyakorlatot (*custom; Gepflogenheit, Brauch*). A Czuczor-Fogarasi szerint: „1) Bizonyos cselekvési készség, hajlam, könnyűség, mely gyakori ismétlés által mintegy öntudatlanul, sőt néha ösztönszerűleg működik”, és „2) A társadalmi életben divatozó cselekvési módok, rendtartások, illedéki szabályok stb.” Érzékelhető, hogy a „hagyomány” szemantikai környezetében számos rokon fogalom helyezkedik el, s a következő felsorolás aligha teljes: DIVAT,

¹ „Régtől bevezetett és általánosan elfogadott szokás vagy eljárási mód, mely szinte a törvény erejével bír; ősi gyakorlat; a művészet vagy irodalom valamely ága vagy iskolája tapasztalatainak és gyakorlatának összessége (vagy része), melyet az elődök adnak át, s mely általában követésre talál.”

ELŐÍTÉLET, GYAKORLAT, HAJLAM, INTÉZMÉNY, ÍZLÉS (mely lehet természetes vagy elsajátított, ízlés_{TERM} és ízlés_{ELS}), KÉSZSÉG, KONVENCIÓ (mely lehet önkényes vagy öröklött, konvenció_{ÖNK} és konvenció_{ÖRÖKL}), MEGSZOKÁS, MENTALITÁS, NORMA, PARADIGMA, RÍTUS, STÍLUS, SZABÁLY, SZOKÁS, TECHNIKA, TEKINTÉLY, TÖRVÉNY. Ezek a fogalmak valamiképpen a *reflektálatlanság* attitűdjét fejezik ki. Velük szemben állnak: BELÁTÁS, ÉRVELES, ÉSSZERŰSÉG, KÖVETKEZTETÉS, LEVEZETÉS, MEGFONTOLÁS, MÉRLEGELÉS, OKFEJTÉS, REFLEXIÓ, SZÁMÍTÁS.

Mármost egyfelől a reflektív s másfelől a nem-reflektív attitűd között a hagyománykövetés valamiféle közbenső pozíciót látszik elfoglalni. A hagyomány reflektálatlannak látszik, hiszen valamely hagyomány *választásának* eszméjét, vagy azt, hogy valaki alapvetően kritikailag viszonyuljon a *saját* hagyományaihoz, szinte önellentmondásnak érezzük. A hagyománynak hangsúlyosan *szájhagyományként* való régebbi fölfogásában éppen ez a mozzanat tükröződik. A szájhagyományba történő beavatás passzív befogadást föltételez, nem enged teret olyasfajta értelmezésnek, távolságtartásnak, kritikának, melyet az írott szöveggént átadott hagyomány lehetővé tesz: innen a hangsúly, mellyel a Szentírás olvasása a protestantizmusban bír. A hagyománykövetés ugyanakkor reflexiót előfeltételez, amennyiben alapvetően együtt jár egyfajta *múlttudattal*. Az *emlékezés* a hagyomány lényegéhez tartozik. (S itt közbevetőleg utalnunk kell arra, hogy - mint Maurice Halbwachs oly meggyőzően mutatta ki - az emlékezés sohasem egyéni földidézés, hanem mindig *kollektív rekonstrukció*, melyből éppenséggel a *konstrukció* mozzanata sem hiányzik.) A hagyományfogalom, melyet itt képviselni szeretnénk, ezek szerint eltér mondjuk a neves német újkonzervatív teoretikus, Hermann Lübbe által adott meghatározástól, mely szerint a hagyományok „a tapasztalatban igazolódott életformák, amelyek nemzedékeket-túlélő érvényességük révén végül kulturális magátólértetődőségek státuszát nyerik”,² ill. egyszerűen „szilárd praxisvezérlő orientációs rendszerek”,³ de túlmegegy mondjuk H.B. Acton definícióján is, melynek értelmében a hagyomány „olyan hiedelem vagy gyakorlat, melyet egyik nemzedék a másiknak ad át, s mely előtt érvelés nélkül meghajolnak, tekintélyét elfogadják.”⁴ Edward Shils klasszikus megfogalmazásához kapcsolódva, mely szerint a hagyománykövetés „befogadó igenlést előfeltételez, tehát sem nem befogadást igenlés nélkül, sem nem igenlést befogadás nélkül”,⁵ a hagyomány olyan szokásként vagy - általánosabban - intézményként határozzuk meg, mely nemzedékek egymást követő során át, tudatosan múltba-tekintően, kételyek nélküli természetességgel elfogadásra talál. Bizonyos mértékű múlttudat persze a szokásokat stb. is jellemezheti, bár nem szükségképpen jellemzi; viszont *intézményen* jelen vázlatban a gyakorlat, szokás, törvény stb. szigorúan *itt és most* aspektusát értjük: a társadalmi cselekvés olyan kereteit, amelyek híján vannak az emlékezetnek.

Az intézményeket átlelkesítő affirmatív múlttudat, a hagyomány, közösségfenntartó szerepet játszik. Mint Shils írja a már idézett helyen, a hagyománykövetés „megalapozza a család, a város, az ország vagy valamely korporatív testület inherens értékűnek fölfogott múltjához való kötődést. ... A hagyomány elfogadásával közösség jön létre magunk és elmúlt erők között: s ez egyenértékű a magunk s a jelen társadalom között létrejövő közösséggel...” Durkheim arról beszél, hogy a kollektív érzések és eszmék megszilárdításához hozzátartoznak

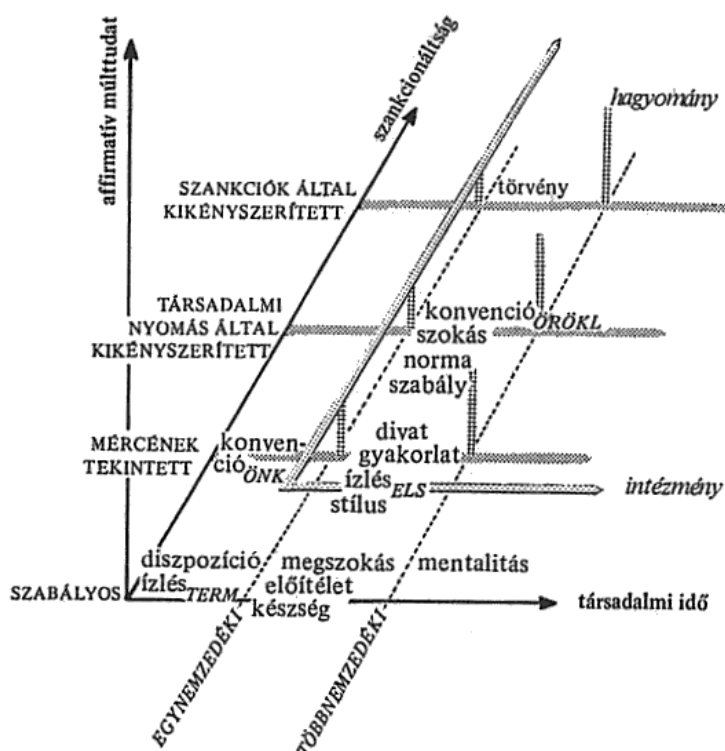
² „‘Neo-Konservative’ in der Kritik”, Merkur 1983/6., 624.o.

³ „Rationalitätsverluste. Über Tendenzen der Flucht aus der Gegenwart”, *Jahrbuch 1982 der Technischen Universität München*, 100.o.

⁴ *Proc. of the Arist Soc.*, N.S. III, 1953, 2.o.

⁵ „Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence”, *Ethics* LXVIII/3 (1958. ápr.), 154.sk.o.

a kollektív emlékeket rendszeres ismétlődéssel fölelevenítő ünnepek,⁶ Halbwachs pedig arról, hogy az emberekből kiveszik a társadalmi folyamatosság iránti érzék, ha a múltat, gondolatban, időről időre nem élik át - s nem színezik át.⁷



A „hagyomány” szemantikai környezete a **társadalmi idő**, a **szankcionáltság** és az **affirmatív múlttudat** által kifejlesztett fogalmi térben. Az egyes fogalomcsoportok közötti átmenetet folyamatos tartalmi bővülésnek tekintjük.

Arra, hogy a kollektív emlékezet *szükségképpen* átszínezett, s hogy ennek megfelelően *minden* hagyomány többé vagy kevésbé *fiktív*, különösen a sokszor emlegetett *nemzeti hagyományok* kapcsán érdemes felfigyelnünk. A modern nemzetet olyan *társadalmi nagycsoportként* határozhatjuk meg, mely a *piacgazdálkodás és egyenlőtlen iparosítás viszonyai között* mint *kommunikációs és érdekközösség* jön létre. A kommunikációbeli közösség viszont aligha tartható fenn az úgymond történelmi emlékek közössége nélkül. A történelmi közösség élménye persze ott ébred föl, ahol a társadalom tagjait neveltetésük, kultúrájuk, életmódjuk a jelenben is összefűzi; a nemzeti összetartozás érzése azonban csak ezen élménnyel válik teljessé. A nemzeti közösség ugyanakkor *reflektálatlan attitűdök*, s jelesül egyfajta nemzeti *mentalitás* - „nemzetkarakter” - közösségét is jelenti. A nemzetkarakter alapvetően történelmi képződmény, a társadalom történelmi tapasztalatainak lecsapódása, mely - mint Gombár Csaba úgymond az *állampolgári jellemmel* kapcsolatban írta - „a nevelés-nevelődés során felszívott viselkedési minták útján hagyományozódik”.⁸ A különböző nemzeti mentalitások különféle történelmi magyarázatai látványos elméleti csokorba gyűjthetők - ebből a csokorból most egy szálat emelek ki: Andrew C. Janos magyarázatát a tékozló-túlköltekező magyar

⁶ Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris: 1912. 610.sk.o.

⁷ Les cadres sociaux de la mémoire, Paris: 1925. 113.o.

⁸ „Demokratikus politizálás - politikai kultúra”, *Társadalmi Szemle* 1978/3., 47.o.

mentalitásra. Janos a modernizáció magyarországi kultúrtörténetének ellentmondásaira hívja föl a figyelmet. Míg a modernizáció Nyugat-Európában a termelés új technikáinak meghonosodását jelentette, a termékek egyfajta új bőségét s az életszínvonal általános emelkedését, addig Magyarországon, Európa periferiáján, csupán az igények nőttek meg, a „viszonylagos megfosztottság” és „keserű frusztráció” hangulatát hozva létre. Nyugaton, írja János, „a társadalmi attitűdöket közvetlenül az ipari s a kereskedelmi forradalom alakította... E két forradalom közül az ipari ... a személyes és kollektív hatékonyság mély tudatát ültette el az emberekben. ... Ugyanakkor a piacgazdaság a személytelen magatartásmód iskolájaként szolgált...” Magyarországon ehhez képest nem a gyár és a piac, hanem „a modern életből alkotott torzképek” formálták a társadalom attitűdjeit.⁹

Mint bevezetőül utaltunk rá, a társadalmi élet és gondolkodás bizonyos hagyományos struktúráinak fönállása korántsem szükségképpen akadályozója liberális értékek térhódításának ill. érvényesülésének. Shils írja: „A szabadság hagyományos igenlése hasonlít bármely más hagyományos igenléshez. Mint ilyen, erőt merít más szférák tradíció-tisztelő beállítottságából, pl. a családi hagyományok és vallási hagyományok tiszteletéből, tartalmukban bármennyire különbözzenek is ezek a szabadság hagyományától. A nem-liberális hagyományok lerombolása egy szabad társadalomban könnyen romboló hatással lehet a szabadság hagyományaira is.”¹⁰ Ami a gazdasági fejlődést illeti, ott Anglia és Japán példája világosan jelzi, hogy a hagyományos berendezkedés s a hagyományos *elitek* éppenséggel kedvező keretét és irányítóját jelenthetik a sikeres modernizációnak; ám hagyomány és szabadság szoros összetartozása a *jog* területén nyilvánul meg a legfeltűnőbbben. Szemben azzal a manapság szinte megkérdőjelezetlen véleménnyel, mely a *szokásjogot* a modern, úgymond demokratikus jogrenddel összeegyeztethetetlennek tekinti, igen erős érvek hozhatók fel¹¹ egy olyan álláspont mellett, mely szerint a szokásjog elemét nélkülöző, lényegében a törvényhozástól függő jogrend *kiszámíthatatlan* (politikailag bizonytalan), *nem egyértelmű* (logikailag bizonytalan), *hatástalan* (nem teremt köteleességeket) és *rövidlátó* (hosszú távú tapasztalatok híján van). A szokásjogtól nem függő törvényhozás holnapra megtilthatja azt, ami ma törvényes; a joggyakorlattól függetlenül megfogalmazott törvény bizonytalanságban hagy alkalmazási körét illetően (főltűnő itt az ismeretfilozófiai ill. tudományelméleti párhuzam: a szabálykövetést csak példákon gyakorolhatjuk be, a paradigma magában foglalja az elmélet tipikus alkalmazásait); a tényleges erkölcsi-jogi szokásoktól elszakadó törvény csupán külsődleges engedelmisségre számíthat, köteleességérzetre nem; a korábbi nemzedékek bölcsességére való - Bentham által oly szenvedéllyel gúnyolt - hivatkozás mögött pedig az a szubtilis belátás húzódik meg, hogy a jogélethez vonatkoztatható *tudás* a jogélethez magához tapad, létmódjából fakadóan *nem központosítható*, a társadalom tagjai között eloszló, azok gyakorlatába ágyazott ismeret (s főltűnő itt a párhuzam azzal a belátással, hogy a *központosított gazdasági tervezés* nem az információkat szolgáltató/begyűjtő s az utasításokat kiadó/végrehajtó egyének esendő volta folytán lehetetlen, hanem a gazdasági tudás ontológiai természete, ti. gyakorlati jellege folytán).

A szokásjog hagyományos: tekintélyét ösiségének tudatából meríti. Jellegzetesen híján van ennek a tudatnak a *nyelv* intézménye. A helyes nyelvhasználatot nem a nyelvi normák nemzedékről-nemzedékre szálló voltának fölismerése, mégcsak nem is e normák explicit ismerete garantálja, hanem az itt és most nyelvi konformitás. Létezik persze, és szükséges is,

⁹ *The Politics of Backwardness in Modern Hungary*, Princeton, N.J.: 1982. 314.sk.o.

¹⁰ I.m., 163.o.

¹¹ Mindenekelőtt Bruno Leoni *Freedom and the Law* (Princeton, N.J.: 1961) és H.L.A. Hart *The Concept of Law* (Oxford: 1961) c. műve nyomán.

a nyelvvel való tradicionalista foglalatosskodás, mely csökkent a nemzedékek közötti kommunikációs nehézségeket; de ez a foglalatosskodás nem jellemzi a nyelvhasználat mindennapjait. Mint minden hagyományt, a nyelv hagyományait is egyfajta *elit* őrzi; a nyelv példája ugyanakkor jól mutatja, hogy valamiféle elit *minden* intézmény működésében szerepet játszik. Hiszen a nyelvhasználat különböző szintjein ható differenciálódási folyamatokkal szemben az egyöntetűséget, s ezzel a nyelvi szubkultúrák közötti kommunikáció lehetőségének fenntartását, valamiféle tekintélynek kell biztosítania. Ennek a tekintélynek alapja lehet a hatalom vagy a műveltség, végső forrása azonban mindenkor bizonyos rétegek *társadalmi presztízse*, vagyis elit voltak.¹²

Részletesebb további vizsgálódás a bennünket itt foglalkoztató vonatkozásban a *művészeteket* a joghoz, a modern *tudományt* a nyelvhez mutatná hasonlatosnak: a mai értelemben vett művészet elgondolhatatlan egyfajta művészettörténeti tudatosság, történeti önreflexió nélkül, míg a mai értelemben vett tudományt éppen történetietlensége teszi oly sikeressé.¹³ A további vizsgálódás arra is rávilágítana, hogy a reflektív és a nem-reflektív attitűdök fentebb tételezett szembenállása merőben viszonylagos: hiszen legkésőbb Lewis Carroll „Mit mondott a teknősbéka Achillesnek?” c. meséje¹⁴ óta tudjuk, hogy pl. a *következtetés* maga is egyfajta *gyakorlat*; vagy ahogyan pl. John Dewey írta, „a gondolkodás egyfajta szokás más szokások mellett”, „a racionális attitűd” nem más, mint elsajátított „diszpozíció”, az ész „a szokás verejtékes teljesítménye”.¹⁵ Mindezen szálakat összekapcsolva két tételt szeretnék megfogalmazni. Először: A szokások, intézmények, stb. mellőzhetetlen szerepet játszanak életben és gondolkodásban. Az intézményesítettség valamely minimális foka nélkül az emberi lét elképzelhetetlen. Ezt nevezem *az institucionalizmus erős tételének*. Másodszor: Bizonyos létszférák - pl. a jog s a művészet - viszont éppenséggel olyan intézményesítettséget föltételeznek, melyben egyfajta affirmatív múlttudatnak kell érvényesülnie. Vagyis az európai életmód, ahogyan ismerjük/eszményítjük, elképzelhetetlen a tradicionalitás minimuma nélkül. Ezt mondja ki *a tradicionalizmus erős tétele*. A megfelelő *gyenge* tételek az intézmények ill. tradíciók úgymond praktikusságát, nem pedig lényegi elengedhetetlenségét állítanák.

Elméletileg beláthatjuk a hagyomány funkcionális elengedhetetlenségét - a modern gyakorlat azonban a tradicionalitás tényleges felmorzsolódását mutatja. S legkésőbb Max Scheler óta tudjuk („a tudatos ‘emlékezés’ az eleven tradíció föloldását, sőt tulajdonképpeni halálát jelenti”, írta Scheler 1928-ban¹⁶), hogy bármely adott hagyomány funkcionalitásának átlátása óhatatlanul az illető hagyomány kötelező érvényének meggyöngyüléséhez vezet. Mint Carl August Emge fogalmazta „Zur Philosophie der Tradition” c. esszéjében, a hagyományörző elit, felelőssége és tudatossága folytán, inkább *flexible en raison* mint *firmé en coeur*, hagyománytisztelete a schilleri értelemben *szenimentális*, nem pedig *naív*.¹⁷

¹² Vö. különösen Einar Haugen, „Linguistics and Language Planning”, a szerző *Studies* c., E. Sch. Firchow és mások által szerk. kötetében, The Hague: 1972.

¹³ Emlékeztetek Ernst Gombrich érveire, mindenekelőtt *Art and Illusion* c. könyvében (1960), hagyomány és stílus, stílus és kreativitás összefüggéseiről; és T. S. Kuhn érveire, *A tudományos forradalmak szerkezetében* (1962) valamint „The Essential Tension: Tradition and Innovation in Scientific Research” (1959) és „Comment on the Relations of Science and Art” (1969) c. tanulmányaiban, a természettudományos paradigmák jelen-középpontúságáról.

¹⁴ *Mind*, 1895.

¹⁵ *Human Nature and Conduct*, 1922.

¹⁶ Emlékeztetek Gadamer vonatkozó utalásaira *Wahrheit und Methode* c. művében, valamint a Gadamer, Apel és Habermas közötti vitára a *Hermeneutik and Ideologiekritik* c. kötetben.

¹⁷ Ld. H. Wenke, szerk., *Geistige Gestalten und Probleme*, Leipzig: 1942. 256.o.

Úgy gondolom azonban, hogy a hagyományosságnak elméletileg - s bizonyos konkrét hagyományoknak gyakorlatilag - elkötelezett modern elit éppenséggel lehet *firme en coeur*; ez az elit mondhatni nem szükségképpen cinikus, és nem szükségképpen szentimentális. Hadd térjek vissza, befejezésül, hagyomány és liberalizmus összefüggésének bevezetőül jelzett kérdéséhez. Hiszen a hagyományok legitimitását egy szekularizált világban aligha biztosíthatja más, mint *a hagyományok szabad versenye*. A hagyományok szabad versenye spontán életformák szabad versenyében valósul meg - az irántuk érzett áhítat és alázat forrása pedig ama áhítat és alázat, melyet tagjaiban a számukra *per se* átláthatatlan spontán rend sikere ébreszt. „Szabad emberek spontán együttműködése” - foglalta össze Hayek 1945-ben a liberális-konzervatív tradíció lényegét - „gyakran olyan alakulatokat teremt, amelyek hatalmasabbak annál, mint amit egyéni értelmük valaha is megérteni képes.”

Nyelvszokás és nyelvújítás

Abban az előadásban, melynek szövege most e kötet első fejezetét képezi, kísérletet tettem a *hagyomány* fogalmának rövid kifejtésére. Eszerint a hagyomány egyfelől reflektálatlannak látszik, hiszen sem elfogadása, sem elutasítása nem múlik érveken. Másfelől a hagyomány mégis reflexiót föltételez, amennyiben követése alapvetően együttjár valamiféle *múlttudattal*. Kísérletem a hagyományt olyan szokásként, gyakorlatként, hittételként határozza meg, mely nemzedékek egymást követő során át, tudatosan múltba-tekintően, kételyek nélküli természetességgel elfogadásra talál. A *fiktív hagyományok*, melyeknek tartalma vagy tartama nagyrészt vagy egészen *képzelt*, ezen kifejtés szerint nem föltétlenül rekesztődnek ki az egyéb hagyományok köréből. Hagyományok bizonyos értelemben *nem teremthetők*. Spontán rendek, intézmények elemeként jönnek létre, és szerepet játszanak az ilyen intézmények fenntartásában. Az emberi társadalom legalapvetőbb spontán intézménye mármost a *nyelv*, s fölmerül a kérdés - melynek rövid megválaszolására kifejtésemben ugyancsak kísérletet tettem -, hogy vajon a hagyománynak a nyelv intézménye funkcionálásában is van-e szerepe, s ha igen, miben áll az? Ezt a kérdést szeretném most részletesebben vizsgálni.

A spontaneitás fokozatok, szintek, aspektusok dolga; és első megfigyelésként azt mondhatjuk, hogy alapvető aspektusaiban - mondhatni a természetes vagy „szerves” változások szintjén - a nyelv spontán fejlődése egyfajta *fragmentálódáshoz* vezet. Ahogyan a jeles nyelvész, Charles Hockett írja, a nyelv olyan rendszer, melyet minden egyes megnyilvánulása nemcsak megerősít, de ugyanakkor kismértékben meg is változtat.¹⁸ S az a nyelv, amelyet nagyobb területen beszélnek, a változás dinamizmusai következtében szükségképpen *differentiálódik*: a hangtörténeti változások okozta fragmentálódást csak részben ellensúlyozzák, fonetikai, szintaktikai és szemantikai szinten, a kölcsönzés és analógia mechanizmusai. Másrészt viszont a politika- és társadalomtörténet olyan eseményei, mint a területi hódítások s a kereskedelem fejlődése a maguk részéről ismét konvergenciákhoz vezethetnek, s ezeket a konvergenciákat, noha nem a beszéd vagy írás belső dinamizmusainak köszönhetők, nyelvi szempontból ugyancsak spontánnak tekinthetjük.

A nyelvi konvergencia tudatos kikényszerítése, vagyis a *nyelvi egységesítés* mögötti fő tényező persze az írásnak mint „időben és térben elkülönült beszélők közötti kommunikációs közegnek”¹⁹ létrejötte. Ugyan a szóbeliség viszonyai között is rámutathatunk olyan beszédmódokra, amelyek a nyelvi merevség vagy formálisság irányában hatnak. Ilyenek például, írja Haugen, „a törvények, a rítusok és a mondák. Itt a nyelv eltávolodik a mindennapi beszédétől, amennyiben méltóságteljesebb, választékosabb, emlékezetesebb. Egyszerűen azért, mert ezek a formák annyira fontosak a közösség élete számára, hogy nemzedékről nemzedékre változatlan alakban jegyezendők meg és adandók tovább. Őrzőik a törvénytudó, a pap és a bárd, akik ezáltal a hagyomány konzerválói és egyúttal potenciális megújítói is. Az ily módon a múltból átörökölt nyelv nyilvános és hivatalos... Jellegzetes helyzete: egyvalaki szól sokakhoz és sokak nevében; magának a csoportnak hangja ez.”²⁰ A nyelv egészét azonban csak az írásbeliség, és még inkább a *könyvnyomtatás* megjelenésével kezdi áthatni az egységes szabályozás szelleme. Ezt a szellemet pedig nem minden nyelvész tartja egészségesnek.

¹⁸ Ld. Charles F. Hockett, *The State of the Art*, Hága: Mouton, 1968. 83.o.

¹⁹ Einar Haugen, „Linguistics and Language Planning”. Haugen Studies c. kötetében, szerk. E.Sch. Firchow, Hága: Mouton, 1972. 513.o.

²⁰ Uo., 514.sk.o.

Az angol nyelv helyesírásával kapcsolatban mondja Robert A. Hall, hogy „a grammatikusok és szótárkészítők által felállított ... ortográfia szabályainak való engedelmeskedés fontos megkülönböztető ismérvvé lett társadalmunkban. ... Ez az ismerv, csakúgy mint a ‘helyes’ beszédé, a *társadalmi* megkülönböztetés eszköze...”²¹ Érdekes megfigyelni, hogy Hall vádja voltaképpen milyen üres. Hiszen, amint ez érvelésének korábbi szakaszaiból kitetszik, ő maga sem ellensége a szabályozott helyesírásnak: csakhogy *racionalis* szabályokat szeretne. Így ír: „Valójában nem számít, hogy az egyik vagy másik hangot melyik betű képviseli; ha a betűket következetesen használjuk, a leképezés megfelelő lesz, ha pedig következtelenül (mint az angol helyesírásban), akkor gyenge. A helyesírást a legtöbb kultúrában a szokás alakította ki, s az olyasvalamivé vált, amihez az emberek, bármily foggyatékos legyen is, ésszerűtlen, érzelmi ragaszkodást mutatnak. Az angol, francia, német stb. nyelv rögzített, szokás-alakította helyesírását *konvencionális helyesírásnak* vagy *hagyományos ortográfiának* hívjuk.”²² Hall utal azokra a nyelvekre, amelyek, mint az olasz, magyar vagy finn, „egyszerű, viszonylag pontos konvencionális helyesírással bírnak”,²³ valamint az ún. transzkripciók rendszerek még sokkal pontosabb fonetikus leképezéseire.²⁴ Irigylí a magyarokat, akiknek (ő így véli) kevés problémájuk van a helyesírással; de ami igazán lenyűgözi, az a *teljesen fonemikussá* teendő angol helyesírás „radikális és hatásos” álma. Ám pusztá álomról van itt szó, hiszen, mint Hall jelzi, egy ilyen elképzelés „gyakorlatilag megvalósíthatatlan. A nehézségek nem nyelvi természetűek, hanem politikaiak és gazdaságiak. ... ilyen drasztikus reformot csakis autoritárius eszközökkel lehetne véghezvinni... És túlságosan sok érdeket sértene, eltekintve most a nyilvánosságra egyébiránt is jellemző konzervativizmustól és tehetetlenségtől. Hogy csak egyetlen vonatkozást említsek”, írja Hall, „hatalmas feladatot jelentene könyveink újranyomtatása, a költségek pedig elképesztőek volnának. Megtörténhetne, hogy számos fontos, de kevésbé népszerű könyv nem is kerülne újranyomtatásra, és érdemtelen feledésbe merülne; ötven éven belül mindaz, ami most nyomtatásban rendelkezésünkre áll, ... elavulttá és olvashatatlanná válna... - Viszont a részleges reform haszontalan lenne; ha racionalis és alapos javításra nincs mód, akkor ragaszkodjunk ahhoz, amink van - ahhoz, amit oly régóta használunk, s ezáltal oly jól ismerünk.”²⁵

Nyelveket már sokféle szempont alapján próbáltak értékelni és megváltoztatni - így a hatékonyság, a racionalitás, a világosság, a gazdaságosság, a szépség és más hasonló szempontok alapján. Egyes reformerek megütődve vették észre, hogy „a nyelv elmaradt a gondolkodástól”, s hajlandóak voltak szakítani a múlttal, ha ezen az áron „új jelentések megfelelő kifejezését” teremthetik meg.²⁶ Mások azon fáradoztak, hogy miközben megváltoztatják a

²¹ R.A. Hall, *Linguistics and Your Language*, Doubleday, 1960. 45.o. Hall könyve eredetileg 1950-ben jelent meg, *Leave Your Language Alone!* („Hagyd békén nyelvedet!”) címmel.

²² Uo., 39.sk.o.

²³ Uo., 41.o., ld. még 200.o.

²⁴ Uo., 40.o.

²⁵ Uo., 201.sk.o. Hall itt szinte szószertint ismétli Bloomfield klasszikus munkájának, a *Language*-nek bizonyos érveit. Bloomfield azonban inkább a „fonemikus szokások” elsődlegességét emelte ki, nem pedig ama körülményt, hogy híján vagyunk a radikális újítások bevezetéséhez szükséges autoritárius eszközöknek. „Feltételezhetjük”, írta Bloomfield, „hogy valamikor a jövőben társadalmi organizmusunk olyan összehangolttá és rugalmassá lesz, hogy az egyeztetett változtatás lehetségesé válik; de az is bekövetkezhethet, hogy a beszéd reprodukálásának mechanikus eszközei ki fogják szorítani az írás és nyomtatás jelenlegi szokását.” (Leonard Bloomfield, *Language*, New York: 1933. 503.o.)

²⁶ Valter Tauli, „The Theory of Language Planning”, a J. A. Fishman által szerkesztett *Advances in Language Planning* c. kötetben, Hága: Mouton, 1974. 52. és 61.o.

nyelvet, megőrizték benne azt, amit sajátos szellemének éreztek. Ám ezen kritériumok vagy beállítottságok semmilyen súllyal nem látszanak bírni, midőn gyakorlati megvalósításukra kerül sor. Hadd emlékeztessék az egyik legkorábbi sikeres európai nyelvi reformra, a magyar nyelvújításra a múlt század elején.²⁷ Erről írva jegyzi meg Bárczi Géza, hogy számos új szó, amelyet szerencsétlenül, nem „a nyelv hagyományainak megfelelően” alkottak meg, hamarosan a mindennapi nyelv megszokott része lett, némelyikük még a népnyelvbe is behatolt.²⁸ Hasonló megfigyelésekre ismételt sor került, újabban például Yafa Alloni-Fainberg részéről, a modern héberre irányuló reformokkal kapcsolatban. Vannak szavak, jelzi Alloni-Fainberg, melyek széleskörű elterjedtségre tesznek szert nyomban megalkotásukat követően, és senki sem tudja, „hogyan és miért ilyen népszerűek”. Másfelől „vannak szavak, amelyeket hiába terveztek el kivételes elővigyázatossággal, alkottak meg nagy gonddal, ügyelve a szótő és -forma kifogástalan honosságára - mégsem terjednek el, és nem válnak a nyelvhasználat természetes elemévé”.²⁹

A „honos szótövek”-be vetett hit ily módon romantikus illúziónak bizonyul. Az az eszme viszont, hogy a nyelvnek be kell hoznia elmaradását a gondolkodáshoz képest, eleve abszurd. Amihez képest a nyelv behozhatja elmaradását, az mindig csak egy *másik nyelv* lehet - olyankor tudniillik, midőn valamely nemzet, mely a megkésett fejlődés tapasztalatát éli át, a fejlettebbnek tekintett külföldi kultúra kifejezéseit saját szókincsébe igyekszik áttenni. Ami pedig a hatékonyság, gazdaságosság stb. kritériumait illeti, ezek kétségkívül illuzórikusak. Mint Greenberg fogalmazta, „úgy látszik, hogy hatékonyság dolgában az összes természetes nyelv nagyon is egy szinten van”.³⁰ Einar Haugen a nyelvek „ama ismert hajlamára” emlékeztet, hogy „bonyolultabbá válnak az egyik területen, ha egyszerűsödnek a másikon: pl. számos indoeurópai nyelvben az elsorvadó esetvégződés helyét a prepozíció és a kötött szórend veszi át. Úgy látszik, hogy minden élő nyelv kialakította azt a formát, melyet egyensúlyban tart a használói által kifejtett legkisebb erő kifejtés törvénye.”³¹ Tapasztalati megfigyeléseket elemezve Alloni-Fainberg végképp megcáfoltnak tekinti azt a hipotézist, mely szerint a neologizmusok hosszának köze van elfogadhatóságukhoz.³² Általánosabb szinten C.A. Ferguson úgy találja, hogy a nyelveknek a tisztaság, szépség és hatékonyság szempontja alapján történő értékelése nem más, mint *racionalizáció* - rejtett-idegen szempontok igazolása. A tisztaság kritériuma óhatatlanul önkényes-hangulati, az esztétikai megítélés „nem a nyelvi sajátosságokra adott közvetlen választ, hanem a helyénvalóságnak a

²⁷ „Sikeres” volt a nyelvújítás abban az értelemben, hogy ténylegesen megváltoztatta a nyelvünket. Ám nem kisebb tekintély, mint Németh László vélte úgy, hogy ez inkább veszteség volt, semmint nyereség, ld. *Kisebbségben*, Kecskemét: 1939.

²⁸ Bárczi, *A magyar nyelv életrajza*, Budapest: Gondolat, 1975. 309. és 350.o.

²⁹ Y. Alloni-Fainberg, „Official Hebrew Terms for Parts of the Car”, a Fishman által szerkesztett *Advances...* c. kötetben, 495.o.

³⁰ Joeeph H. Greenberg, *Essays in Linguistics*, New York: Wenner-Gren, 1957. 65.o.

³¹ E. Haugen, „Instrumentalism in Language Planning”, a Joan Rubin és Björn H. Jernudd által szerkesztett *Can Language Be Planned?* c. kötetben, The University Press of Hawaii, 1971. 286. sk.o. - „Linguistics and Language Planning” c. tanulmányában Haugen a nyelv *referenciális adekvátságát* szembeállítja *emocionális adekvátságával*. „A nyelv nemcsak azáltal használhatóbb-megfelelőbb”, írja, „hogy kiegészül a tudomány és a filozófia kiterjedt terminológiájával, hanem azáltal is, hogy az érzelmi és költői kifejezőképesség gazdag terminológiájával bír” (i.h., 522. o.). Lényegében ez az az érv, melyet Herder használt korának „nyelvjavítóival” szemben, ld. „Von den Lebensaltern einer Sprache” c. írását (1766): *Herders Sämmtliche Werke*, sajtó alá rendezte B. Suphan, 1. köt., Berlin: 1877. 156.sk.o.

³² Alloni-Fainberg, i.m., 494.o.

nyelvszokástól vezetett érzését” tükrözi, míg a hatékonyság kívánalma csak akkor értelmezhető, ha nyelvenkívüli kritériumokat alkalmazunk.³³ A nyelvi megítélés mögött, végső soron, mindig *társadalmi értéktételek* húzódnak meg. „Minden nyelvi közösségben megfigyelhető”, írja Ferguson, „hogya a nyelv beszélői esetenként kifejezetten felhívják a figyelmet erre vagy arra a nyelvi szerkezetre vagy normára mint a csoportidentitás, bizonyos társadalmi értékek, vagy éppen a helytelenített viselkedés jelére.”³⁴

Valamely meghatározott nyelvet vagy nyelvi mércét magasra értékelni más szóval annyit tesz, mint kiemelt társadalmi presztizst tulajdonítani a vonatkozó nyelvet használó, a vonatkozó mércének megfelelő csoportnak. Ezt az összefüggést a kutatás széles körben ismeri, ám általában félreértelmezi. Ahelyett, hogy a társadalmi elitek ismeretfilozófiai jelentőségére döbbenne rá, a helyes és hibás közötti különbségtétel vélt ürességére következtet.³⁵

A nyelvben, mint másutt is, az elitek megléte egyfajta rendhez vezet s egyszersmind szentesíti a rendet. Az elitek természete persze esetenként igen eltérő lehet. Mindenekelőtt politikai hatalommal bírhatnak. A modern európai nyelvekben az első grammatikáknak és szótáraknak a 15. és 16. században történt összeállítása meghatározott országok és csoportok gazdagodásával és befolyásossá válásával esett egybe.³⁶ Másrészt az elitek olyan egyénekből is állhatnak,

³³ C.A. Ferguson, „Sociolinguistic Settings of Language Planning”, a Joan Rubin és mások által szerkesztett *Language Planning Processes* c. kötetben, Hága: Mouton, 1977. 15.skk.o.

³⁴ Uo., 14.o.

³⁵ Ez történik R.A. Hall könyvében is. Hall (végül is önmaga ellen forduló) érvelése szerint a „helyes” ill. „hibás” nyelvi formák kérdése „igazából csak arra vonatkozik, hogy mi számít elfogadhatónak társadalmunk bizonyos osztályai számára, ama osztályok számára, amelyek uralkodnak, amelyek hangadók”. ... A ‘helyes’ nem jelenthet mást, mint: ‘társadalmilag elfogadható’, s a nyelvre vonatkoztatva ezen túl értelmetlen (i.m., 13.o.). Ezt követően Hall arra mutat rá, hogy „kezdetől fogva kudarcra van ítélve az a kísérlet, hogy abszolút mércék, merev normák révén szabályozzuk az emberek nyelvi szokásait, hiszen ... 1) nincsen olyan autoritás, amelynek akár joga, akár képessége volna a nyelvhasználat irányítására; és 2) az ilyen autoritás, még ha hivatalosan fel is állították (mint a Francia és a Spanyol Akadémia), a nyelvhasználat szabályozására sosem találhat érvényes mércéket” (uo., 26.o.). Az abszolút mércék elutasítása azonban, biztosítja Hall az olvasót, „nem jelenti szükségképpen minden mérce elutasítását”. A „társadalom kohéziv, centripetális erőire” kell hagyatkoznunk: „a kommunikáció emberi szükségletének nyomása mindig biztosítani fogja azt, hogy a nyelv viszonylag egyöntetű legyen” (uo., 250.o.). Amit Hall nem hangsúlyoz, az az, hogy az általa emlegetett centripetális erők alapvetően összefüggenek valamiféle elitekkel - a társadalmi élet, az üzlet, a tudomány és a technológia paradigmatis csoportjaival. - Egyébként Hall érve itt sem áll másból, mint Bloomfield bizonyos tételeinek megismétléséből ill. túlajtásából. Bloomfield szerint az olyan kifejezések, mint pl. az *I done it* - magyar párhuzamként vegyük mondjuk a „megtehessük” alakot - „nemkívánatos konnotációval bírnak, s az emberekből lenéző viselkedést váltanak ki. Hagyományosan úgy fogalmazzunk, hogy a nemkívánatos variáns ‘helytelen’ vagy ‘rossz’ angolságú, esetleg nincs is angolul. Ezek a megfogalmazások persze hamisak: a nemkívánatos variánsok nem mintegy külföldiek által elkövetett hibák, hanem tökéletesen jó angolságú kifejezések, csak éppen nem használatosak a társadalmi előjogokat élvező csoportok beszédében, s ezáltal nem tartoznak a szabványos nyelvi formák közé.” (Bloomfield, *Language*, 496.o.) Ugyanakkor Bloomfield nagy hangsúlyt fektetett arra a követelményre, hogy a nyelvi közösségeken *belül* a nyelvszokások konvergenciájának kell érvényesülnie. A „nyelv értéke”, ahogyan írja, „azon alapszik, hogy az emberek ugyanúgy használják. A társadalmi csoport minden egyes tagjának a megfelelő alkalomkor a megfelelő beszéd-megnyilvánulást kell hallatnia, s ha azt észleli, hogy más ezeket a beszéd-megnyilvánulásokat hallatja, a megfelelő választ kell adnia. Érthetően kell beszélnie, és meg kell értenie, amit mások mondanak” (uo., 29.o.).

³⁶ Vö. Haugen, „Linguistics and Language Planning”, i.h., 517.o.

akiknek szellemi presztízse kivételesen nagy. Így az angolok, mint Haugen fogalmaz, „egy magánszemély, Samuel Johnson rendelkezéseit fogadták el, kinek szótára (1755) az angol nyelv első általános döntőbírája lett”.³⁷ Vagy a hagyományos elitekkel szembeni népi reakciót testesíthetik meg, egyfajta ellen-elitét alkotva, melynek nyelvszokásai a vidék dialektusát, vagy a mindennapi városi beszédet tükrözik.³⁸

Éppen mivel a vonatkozó elitek kialakulása aligha elképzelhető, látszik oly valószínűtlennek az, amit egyfajta *totális nyelvújításnak* nevezhetnénk - a mesterséges világnyelv, az egyetemes nyelv létrehozása. A kérdés nem úgy merül föl, hogy vajon a hétköznapi érintkezést szolgáló mesterséges nyelvek egyáltalán megalkothatók-e - hiszen számosat ismerünk. A kérdés az, hogy egy ilyen nyelv, érdemleges mértékben, *képes-e betölteni funkcióját*. Immár száz évet felölelő pályafutása során az eszperantó lett a viszonylag leginkább elterjedt mesterséges nyelv; ám egyetemes nyelvvé nyilván nem vált, s a kudarc okait nem nehéz fölfedeznünk. A zsidó származású lengyel orvos által megalkotott s először orosz nyelven közzétett eszperantó grammatikája meglehetősen egyszerű; szótókészlete a latin, s kisebb mértékben a germán nyelvekre alapozódik. Ami a latin eredetű szavakat illeti, ezek alakja az egyszerűsítő orosz/cirill átírásokra emlékeztet. A német kölcsönzések közvetlen forrása viszont valójában az ugyancsak egyszerűsítő jiddis. Az egyszerűsítés és rövidítés mechanizmusai oly alapvető szerepet játszanak az eszperantó kialakulásában, hogy egyes nyelvészek a kreol nyelvekkel hasonlítják össze;³⁹ Hall-t a pidgin-re emlékezteti.⁴⁰ Wittgenstein valamelyest félreismerte émelygésének okát, midőn így írt: „Eszperantó. Az undor érzése, mely elfog, amikor *kitalált* szót ejtünk ki, kitalált derivátumokkal. A szó hideg, híján van az asszociációknak, s közben ‘nyelvnek’ tettet magát.”⁴¹

Az eszperantisták első világkongresszusa, 1905-ben, elfogadott egy alapszókészletet, s azt sérthetetlennek deklarálta. Ezt szánták ama bázisnak, melyből levezetéssel új szavak képezhetők, s mely - ha szükséges - új, kölcsönzött szavakkal bővíthető. Ám az újítások irányát és mértékét illető kérdések újra meg újra feszültségekhez vezettek - hiszen nem volt olyan tekintély, melyhez fellebbezni lehetett volna.⁴² Még a nyelv kezdeményezőjének életében az eszperantisták két csoportra szakadtak: a „konzervatívok” az eredeti formákhoz ragaszkodtak, míg a „progresszívek” az *ido* nevű módosított változatot vezették be. Az eszperantón belül pedig újra indult a vita a „fundamentalisták” és a „neológusok” között. A

³⁷ Uo., 518.o. - „Az Egyesült Államok”, teszi hozzá Haugen, „Angliától való nyelvi függetlenségét azzal deklarálta, hogy egy másik magánszemélyt, Noah Webstert, állított az angol Johnson helyébe.”

³⁸ Vö. Haugen, „Linguistics and Language Planning”, i.h., 524.o.

³⁹ Vö. Szerdahelyi István, „Entwicklung des Zeichensystems einer internationalen Sprache: Esperanto”, a Fodor István és Claude Hagège által szerkesztett *Language Reform: History and Future* c. gyűjteményben, Hamburg: Buske Verlag, 1983/84. 3. köt., 287.sk.o.

⁴⁰ Hall, i.m., 234.o.

⁴¹ Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977. 101.o.

⁴² Mint Bárczi Géza írja: „van az eszperantónak egy betegsége... nincs mögéje épülő homogén társadalom, mely egységesen visszautasítana minden beavatkozást.” („Az eszperantó nyelvi értéke”, *Eszperantó Magazin*, 1975.) - A természettudományokban, ahol az egyes területeken belüli homogeneitást jellegzetes szakmai elitek tartják fenn, a speciális terminológiák ill. jelrendszerek egyöntetősége könnyebben biztosítható. Idevágó tényező persze az is, hogy az ilyen értelmű mesterséges nyelvek alkalmazási köre viszonylag korlátozott. Ld. erre vonatkozóan pl. Elmar Holenstein, *Menschliches Selbstverständnis*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985. 164.sk.o. Vö. még Bloomfield, *Language*, 506.sk.o.

döntő problémát mindazonáltal nem a szándékos reformok jelentik. A valódi nehézség abból a - bevezetőül már érintett - körülményből adódik, hogy amint valamely nyelvet nagyobb számú ember beszél, változatos helyzetekben, a nyelvhasználat óhatatlanul differenciálódik. Egyesek ma már ténylegesen anyanyelvükként bírják az eszperantót: eszperantista szülők gyermekeiként olyan családban nőttek föl, melyben ez a beszélt nyelv. Az ilyen családokban azonban elkerülhetetlenek a spontán nyelvi változások, mintegy kialakul a családi dialektus, és a kérdéses változásokkal a hivatalos eszperantonak szembe kell néznie.⁴³ Másrészt a differenciálódás folyamatát persze nagy mértékben elősegíti, hogy az eszperantó nyelv használóinak túlnyomó többsége valamely más nyelvet beszél anyanyelveként. Ahogyan Karl Brugmann jósolta 1907-ben: „ahhoz, hogy feladatát hosszabb távon elláthassa, a nemzetközi nyelvnek bevezetésekor s azt követően el kellene zárkóznia minden erősebb hatástól ama nyelvek irányából, melyek mellett az előbbi a lakosság kisebb vagy nagyobb töredéke használná. Európa tarkabarka nyelvi térképén szerteszórva, a segédnyelvnek tartósan meg kellene őriznie a maga színét: nem szabadna olyan - belső különbözőségekhez vezető - egymásbamosódásoknak bekövetkezniök, amelyek folytán a kölcsönös megértés lényegesen megnehezülne s végül megszűnne. Nem látom, hogy ezt hogyan lehet megakadályozni.”⁴⁴ Röviden: amennyiben az eszperantó egyre differenciáltabbá válik, azt az utat járja be, mint - fejlődésük bizonyos szakaszaiban - a természetes nyelvek. Ugyanakkor azonban elveszíti eredeti jellegét, és sem egyszerű nem marad, sem pedig egyetemes nem lesz.

A „krokodil” szó megfelelője az eszperantóban: *krokodilo*. Ebből egy eszperantó konferencia alkalmával megszületett a *krokodili* kifejezés, jelentése: „eszperantisták egymás között anyanyelvükön beszélnek”; míg az *aligatori* ezt a jelentést nyerte: „nem eszperantóul, de nem is anyanyelvükön beszélnek”, pl. német és francia angolul társalognak egymással. Ezek a szemantikai anomáliaként létrejött igék valamiféle *idióma* szerepét játsszák egy olyan nyelvben, amelynek eredeti fölépítése éppenséggel minden idiomatizmust kizár. Az idiomatizmus azonban a természetes nyelvek leglényegéhez látszik tartozni.⁴⁵ Ám ha azt mondjuk, hogy a nyelvek lényegüket tekintve idiomatikusak, ezzel azt is állítjuk, hogy valamely nyelv megtanulása többől áll, mint pusztán szabályainak és alapszókincsének elsajátításából: nagyszámú grammatikailag deviáns forma memorizálását is föltételezi. Jóllehet a szintaxis szabályai nyilvánvalóan fontos szerepet játszanak, „a nyelvi tevékenységnek sok olyan eleme van, amit a legtalálóbban egészen specifikus emlékek felidézéseként írhatnánk le”.⁴⁶ Bloomfield a nyelvtanulás kitűnő módszerének tartja, ha a tanár elhagyja a nehézkes nyelvtani magyarázatokat, és a tanulókkal inkább „tucatnyi jellegzetes mondatot memorizáltat”.⁴⁷ Ez a módszer persze nem új. A régebbi nagy nyelvészek közül pl. Heyse érvelt mellette. „A gyakorlati nyelvtanításnak”, írta Heyse, „lehetőleg a nyelvelsajátítás természetes útját kell utánóznia és helyettesítenie. Vagyis elsősorban az emlékezetet kell igénybe vennie, és az

⁴³ Vö. Szerdahelyi, i.m., 294. és 299.sk.o.

⁴⁴ K. Brugmann - August Leskien, *Zur Kritik der künstlichen Weltsprachen*, Strassburg: 1907. 24.o.

⁴⁵ Mint Bloomfield mondta: „a nyelv minden szava ‘idióma’”. (L. Bloomfield, „Meaning”. *Monatshefte für Deutschen Unterricht* 35 [1943], 105.o.) A kérdés tüzetes tárgyalását adja Wallace L. Chafe, „Idiomacity as an Anomaly in the Chomskyan Paradigm”, *Foundations of Language* 4 (1968). „Az idiómák jelentősége a nyelvben”, írja Chafe, „nem vonható kétségbe. Mivel mindenütt jelen vannak, korántsem tekinthetők marginális jelenségnek...” (uo., 111.o.).

⁴⁶ W.F. Twaddel megfogalmazása. Idézi Dwight Bolinger, „Meaning and Memory”, a George G. Haydu által szerkesztett *Experience Forms: Their Cultural and Individual Place and Function*, Hága: Mouton, 1979. 96.o.

⁴⁷ Bloomfield, „Meaning”, i.h., 104.o.

idegen nyelv iránti érzéket sokrétű gyakorlatokkal fölkeltenie. ... A reflexió, az okok és törvények tudata, ezenközben enyhén zavarólag és gátlólag hat, amennyiben tétovává tesz. Innen van az”, fűzi még hozzá Heyse, „hogyan valamilyen nyelv legalaposabb ismerőit azt gyakran nem beszélik olyan folyékonyan, mint a képzetlenek és a fehérség.”⁴⁸

Úgy is mondhatjuk, hogy a nyelv elsajátításának magában kell foglalnia azoknak a jellegzetes helyzeteknek a megtanulását, amelyekben az idiomatikus formákat alkalmazzuk.⁴⁹ Így pl. a „játszani” szó különböző jelentéseit olyan kijelentések révén tanuljuk meg, mint mondjuk „A két virtuóz négykezeset játszik” és „A Szeged szinte egy kapura játszott” - olyan kijelentések révén, amelyek szemantikai és egyszersmind ténybeli információt is közvetítenek.⁵⁰ Akinek nincsenek ismeretei a hangszerek, a sportpályák, a kártyaszalonok stb. világáról, az nem érti a „játszani” szót; nyelvünk ismerete nem választható el világunk ismeretétől. A szemantikai konvenciók azokba az öröklött konvenciókba vannak ágyazva, amelyek életformánkat alkotják,⁵¹ beszéd szokásaink nem „különíthetők el ... azon szokások teljességétől, amelyek a közösség életmódjának az egyes beszélőre eső ... részét teszik ki”.⁵² Ahhoz, hogy az eszperantó teljes értékű nyelv lehessen, valamilyen teljes társadalom nyelvének kellene lennie. Vagy másképpen: az egyetemes nyelv eszméje nem kevésbé illuzórikus, mint az egyetemes életformáé.

Ha a nyelv szokásszerű, öröklött konvencionális, emlékezettől vezetett természetét hangsúlyozzuk, ezzel szembekerülünk ama nézettel, mely Chomsky nyomán egy ideig úgyszólván uralkodó volt: azzal a nézettel, hogy a mindennapi nyelvi tevékenységnek valami alapvetően kreatív folyamatnak kell lennie, hiszen a nyelvet folyékonyan beszélő képes arra (legalábbis így tartották), hogy meghatározatlanul sok olyan mondatot produkáljon és értsen meg, „amely teljesen új a számára. ... Az ismétlés hiánya a nyelvhasználat feltűnő ténye: csaknem minden mondat, mely elhangzik, először hangzik el.”⁵³ A rekurzív szintaktikai szabályokra alapozott nyelvi kreativitás chomskyánus eszméjét azonban kétségkívül tarthatatlannak kell ítélnünk azoknak az érveknek a fényében, melyeket pl. Hockett intézett a nyelvnek jóldefiniált rendszerként való előfeltételezése ellen;⁵⁴ és egyetértek Bolingerrel, aki szerint a

⁴⁸ K.W.L. Heyse, *System der Sprachwissenschaft*, Berlin: 1856. 6.sk.o.

⁴⁹ Ez az érteleme, természetesen, Wittgenstein ama kijelentésének, hogy a jelentés nem más mint használat. Vö. *Philosophische Untersuchungen*, I. rész, 43. §.

⁵⁰ Ehhez az összefüggéshez ld. különösen Dwight Bolinger, „The Atomization of Meaning”, *Language* 41/4 (1965), 568. és 570.o.

⁵¹ Vagyis a nyelv önkényesen konvencionális jellege eszméjének csak nagyon korlátozott érvénye van. Világosan látta ezt már Humboldt. Mint O.Fr. Bollnow írta „Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie” c. tanulmányában: „A szó nem tetszőlegesen kicserélhető jele valamiféle már előtte adott tiszta fogalomnak. Ilyesmi csak az olyan fogalmak egészen szűk tartományában lehetséges, amelyek pusztán konstrukció útján létrehozhatók, vagy egyébként tisztán az értelem által képzetek” ([*Humboldts Gesammelte Schriften*] IV 21/22), vagyis a természettudomány területén, amennyiben az tisztán deduktív sorba fejthető. Ahol azonban a szervesen fejlődött nyelvek talaján [auf dem Boden der gewachsenen Sprache] mozgunk, ott a fogalomképzés csak a szóban és a szóval történik s attól nem választható el.” (*Zeitschrift für deutsche Bildung* 15 [1938], 108.o.)

⁵² Hockett, *The State of the Art*, 68.o. - *Anyanyelvünk* révén, írta - Humboldtot visszhangozva - Heyse, „vagyunk a természetes emberi társadalom tagja - előbb a családé, azután a nemzeté, melyhez tartozunk - s érezzük magunkat akként”, i.m., 2.o.

⁵³ J. J. Katz - J. A. Fodor, „The Structure of a Semantic Theory”, *Language* 39 (1963), 171.o.

⁵⁴ Ld. Hockett, i.m., 44.sk.o., különösen 57.o.

nyelvre éppen nem a kreativitás túlaradó volta jellemző, hanem egyfajta „halálosan unalmas ismétlődés”.⁵⁵ Ez nem azt jelenti, hogy nem tudunk új módon megnyilvánulni. Mint Hockett írja: „Feltételezzük, hogy olyan helyzetben, melyben különböző, egymással részben összeegyeztethetetlen formák mindegyike helyénvaló, kölcsönhatás és az összeegyeztethetlenség feloldása olyan mondatokhoz vezetnek, amelyeket korábban még senki sem mondott. ... Az egyén nyelve, tetszőleges adott pillanatban, szokásoknak - azaz analógiáknak - együttese. ... Számos - talán a legtöbb - beszédhelyzetben számos különböző analógia hat egyszerre... Ha valamely beszédhelyzetben csak egyetlen analógia ... játszik szerepet abban, hogy mi fog elhangzani, akkor az, amit a beszélő mond, pusztán ismétlődése valaminek, amit korábban már hallott vagy mondott. ... Ha a jelen helyzet különböző, részben eltérő helyzetekhez hasonlít, akkor különböző analógiák juthatnak szerephez, és az ötvöződő eredmény valami új lehet.”⁵⁶ Mint Slobin és Bever mondja, a korai Bloomfieldet idézve: „Bizonyos jólbegyakorolt sémák segítségével ... beszélünk - mondat-vázak segítségével, amelyek mondatról mondatra csupán néhány szó változtatását igénylik.”⁵⁷

A nyelv a nemzedékek közötti legerősebb kapocs; ám ez a kapocs csupán nagyon korlátozott mértékben tudatos. Jóllehet nyelvi szokásaikban ősi mintákat követnek, a nyelvközösség tagjai általában nincsenek tudatában a vonatkozó mintáknak, s azokról nem tudnának leírást adni. A nyelv „mélyen az ember elméjében nyugszik”, írta Hjelmslev, „emlékek gazdag sokaságaként, melyeket az egyén és a törzs örökölt”;⁵⁸ a nyelv a múlt tapasztalatainak hatalmas tömegét testesíti meg; ezek a tapasztalatok azonban ritkán válnak tudatossá. A nyelv mindennapi használata készségek és szokások dolga,⁵⁹ nem pedig áthagyományozott normák reflektív követéséé. Másrészt létezik a nyelvvel való olyan foglalatalkodás, a nyelvről való olyan gondolkodás, amely nyilvánvalóan magában foglal valamiféle múlttudatot - nyelvi hagyományok egyfajta tudatát. Ilyen az írásbeliség előtti társadalmakban a rituális nyelvre irányuló konzervatív figyelem, a modern társadalmakban pedig a nyelvi reformokkal kapcsolatos mindama beállítottság és érv, melyre a fentiekben pillantást vethettünk. Ezek a különböző beállítottságok és érvek nyilvánvalóan a nyelv életéhez tartoznak, ha nem is mindennapi életéhez. Létezik „a kód történeti stabilitására” irányuló jogos gondoskodás: „Minden nemzedék szót kíván érteni az utána következőkkel csakúgy, mint az előtte járókkal.”⁶⁰ És létezik az az elkerülhetetlen tendencia, hogy a nyelvet a változó társadalom valóságos vagy vélt szükségletei szerint megváltoztassuk. Ahogyan Fishman faja: „A nyelvi reformtervek olyan döntésektől függenek, és olyanokkal állnak kölcsönhatásban, amelyek eddig különvált helyek-csoportok egyesítésére irányulnak, közösnek vallható hősöket, közösen tisztelhető

⁵⁵ Bolinger, „The Atomization of Meaning”, 570.o.

⁵⁶ Hockett, i.m., 67. és 92.sk.o.

⁵⁷ Dan I. Slobin - Thomas G. Bever, „Children use canonical sentence schemas: A crosslinguistic study of word order and inflections”, *Cognition* 12 (1982), 229.o. Az idézet Bloomfield *The Study of Language* c. művéből való (New York: Henry Holt, 1914. 190.o.)

⁵⁸ Louis Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language* (1943), The Univ. of Wisconsin Press, 1961. 3.o.

⁵⁹ „A beszéd úgy viszonylik a nyelvhez, mint a viselkedés a szokáshoz vagy készséghez, mint a struktúra a formához, mint a történés az intézményhez, mint a történelem a szociológiához, mint az üzenet a kódhoz.” (Hockett, i.m., 64.o.)

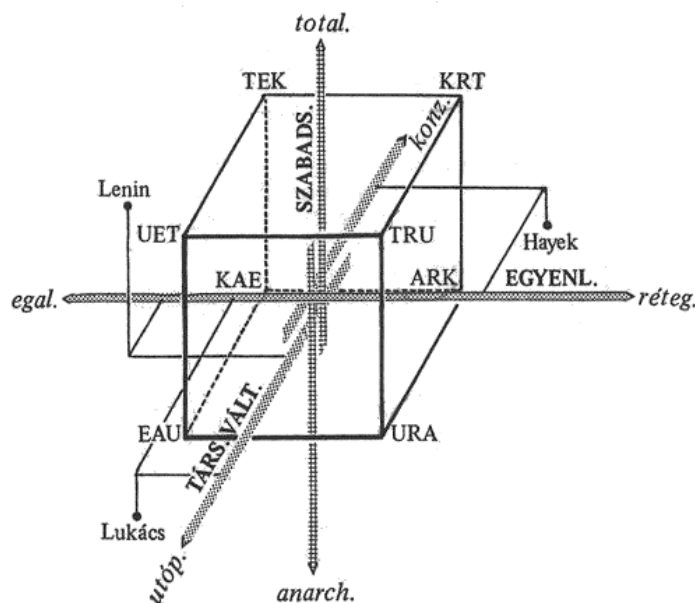
⁶⁰ Haugen, „Instrumentalism in Language Planning”, i.h., 288.o. - A nyelvújítás, írja Fishman, szükségképpen sikertelen marad, ha figyelmen kívül hagyja ama „sajátos szocio-kulturális kontextust”, amelyben bevezetésre kerül, vagy ha nem „a régi és az új megfelelő ötvöze”. (J. A. Fishman, „Prefatory Remarks”, a Fodor és Hagège által szerkesztett *Language Reform* 1. kötetében, 4.o.)

klasszikusokat teremtenek meg, s olyan érzelmeket hoznak létre, amelyekből közösen lehet meríteni. A nyelvi reformtervek a populációt új névvel, új küldetéssel ruházzák fel... új identitás legitimációját képviselik, s olyan új konszenzust teremtenek az új hatalmak és az új tömegek között, amely öröktől valónak látszik.”⁶¹

⁶¹ J. A. Fishman, „Language Modernization and Planning in Comparison with Other Types of National Modernisation and Planning”, a Fishman által szerkesztett *Advances in Language Planning* c. kötetben, 88.sk.o.

A baloldali ismeretelmélet csapdái

A „baloldali” és „jobboldali” politikai eszmék közötti szokásos megkülönböztetés újabban sokat veszített természetességéből; ám nagy általánosságban még mindig használhatónak látszik. Alátámasztják ezt mind empirikus felmérések - mint akár bizonyos közvélemény-kutatási eredmények -, mind az ezekre alapozott fogalmi vizsgálatok.⁶² Lényeges viszont, hogy érzékeljük a bal- és jobboldaliságon belüli *változatokat* is. Ilyen változatokat olvashatunk le az alábbi ábráról:



Az ábra a lehetséges politikai nézetek - eszmék és meggyőződések - terét vázlatosan nyolc (részben egymást átfedő) altérre osztja, és pedig az *egyenlőség*, *szabadság* és *társadalmi változás* dimenziói mentén, illetve a következő vektorok által meghatározva: *egalitáriánus*, *totalitáriánus*, *rétegezett*, *anarchista*, *konzervatív* és *utópikus*. Matematikailag szólva ábránk persze tréfa, hiszen numerikus értékeket nem enged meg (kivéve a nullát, melyet mindjárt öt helyen vesz fel), s olyan vektorok alkotják, melyek föltehetőleg nem függetlenek egymástól. De valamiféle képet csak közvetít. S ezen ábrát alapul véve az a benyomásom, hogy a „baloldaliság” fogalmát szokásos értelmében - ti. a *szélsőséges baloldaliság* lenini értelmében⁶³ -

⁶² Ld. pl. D. Murphy, „Haben ‘links’ und ‘rechts’ noch Zukunft?“, *Politische Vierteljahrsschrift* 1984/4. Megjegyzem, hogy „baloldali” és „jobboldali” fogalmának itt következő elemzése élesen eltér a Murphy által adottól.

⁶³ Ahogyan az a „‘Baloldaliság’, a kommunizmus gyermekbetegsége” c. pamfletben kirajzolódik. A kispolgári forradalmiság, mondja itt Lenin, anarchista ízű, fegyelemre képtelen, fantáziákba menekül, s nem alkalmas arra, hogy megértse az osztályerők és kölcsönös viszonyaik szigorúan objektív fölmérésének szükségességét. A „baloldaliak” ... általában úgy okoskodnak, mint a forradalom doktrínerejei, akik ... bizonyos reakciós intézmények szubjektív ‘tagadását’ naiv módon olybá veszik, mintha ezt az intézményt számos objektív tényező egyesült erői valóban szétrombolták volna.” (V.I. Lenin *Összes művei*, 41. köt., Kossuth Könyvkiadó, 1980. 44.o.) Lenin különösen „a német baloldaliaknak azokat a mélyenszántó, fölöttébb tudós és rettentően forradalmi beszédeit” említi, amelyek értelmében „a kommunisták nem dolgozhatnak és kommunistáknak nem is szabad dolgozniuk a reakciós szakszervezetekben” (uo., 31.o.), és ezt a fölfogást jelesen a bolsevikok vasfegyelmével, egységes akaratával és abszolút központosítottságával állítja szembe. Csakis ezen

az *egalitáriánus*, *anarchista* és *utópikus* vektorok feszítik ki, vagyis ezt a fogalmat az **EAU** altér képviseli. A bolsevik típusú kommunizmus az **UET** altér irányában történő elmozdulásnak látszik, Sztálin esetében talán még a **TEK** irányában történő elmozdulásnak is, bár ami a sztálinizmust illeti, annak inkább politikai gyakorlatát, semmint ideológiáját érezzük valamiképpen konzervatívnak. **KAE** képviselhetné némely egalitáriánus vallásos forradalmárnak és misztikusnak, vagy talán általában a Hobsbawm-i „primitív lázadók”-nak⁶⁴ ideológiáit. Az ily módon előálló négy altér - az egalitáriánus féltér - teszi ki, mondhatni, a *tág értelemben vett baloldaliságot*. A **KRT** altér a royalista, arisztokratikus, katolikus és hasonló meggyőződésű régimódi konzervativizmust képviseli, a **TRU** a filozófus-király platóni utópiáját, míg az **URA** a felvilágosodás, az európai liberalizmus, az amerikai libertariánizmus és anarko-kapitalizmus ideológiáit foglalná magába. Az **ARK** altér valami olyasmit tartalmaz, mint mondjuk a Hayek-féle újkonzervativizmus.

A szélsőséges baloldaliság példaként a fiatal Lukács György nézeteit szeretném - nagyon röviden - taglalni. Komoly formában persze soha senki nem vonta kétségbe, hogy Lukács 1919 és 1923 között szélsőbaloldali eszméket vallott.⁶⁵ Ám úgy gondolom, hogy néhány szempontra érdemes itt föl hívni a figyelmet.

Először is arra, hogy már 1919 *előtt* - 1914-ben már mindenképpen, de talán korábban is - az **EUA** álláspont minden lényeges eleme jelen volt Lukács gondolkodásában. Annak hangsúlyozását, hogy a társadalmilag adott „képződmények” (a *Gebilde*, ahogyan nevezte - legjelesebb példaként a polgári államot szokta volt említeni) csupán látszólagos objektivitással bírnak, ott találjuk 1914/15-ben írt Dosztojevszkij-jegyzeteiben;⁶⁶ az elidegenedés kritikájának azt a válfaját, mely az *Entfremdungot* a *tárgyasulással* azonosítja, teljes mértékben előlegezi, ugyanitt, a „lélekvalóság” - a társadalmi formák, intézmények által nem béklyózott egyéni lélek - fogalma;⁶⁷ és ugyancsak a Dosztojevszkij-jegyzetekben bontakozik ki egyfelől a létező normák által nem beszennyezett erkölcsiség eszménye, az „1-ső” és „2-ik” etika közötti különbségtétel, vagyis a társadalmi képződményekkel szembeni kötelességnek a „lélek imperatívuszai”-val való szembeállítása,⁶⁸ a *terrorizmus* mint etikai (2-ik etikai) lehetőség tételezése, másfelől pedig az „etikai demokrácia” fogalma, melynek persze semmi

vonások által, húzza alá Lenin, lesz lehetséges a társadalom egészének sikeres átalakítása. „A proletariátus diktatúrája”, írja, „szívós harc, véres és vértelen, erőszakos és békés, katonai és gazdasági, pedagógiai és adminisztratív harc a régi társadalom erői és hagyományai ellen. Milliók és tízmilliók szokásainak ereje - a legrettenetesebb erő.” (Uo., 26.o.)

⁶⁴ Eric Hobsbawm *Primitiv Rebels* c. munkájára utalok, mely magyar kiadásban 1974-ben jelent meg.

⁶⁵ Akkori énjére visszatekintve az idős Lukács „elvont, utópikus” irányú kultúrpolitikai beállítottságáról beszél, „messianisztikus-utópisztikus” célkitűzésekről és „élesen antibürokratikus” tendenciákról. (Ld. „Marxista fejlődésem: 1918-1930”, *Történelem és osztálytudat* c. kötetében, Budapest: Magvető, 1971. 699. és 701.o.) A *Kommunizmus* c. folyóiratra utalva, melynek vonalát, az 1920-as évek elején, mértékadóan befolyásolta, Lukács így ír: „Folyóiratunk azzal akarta szolgálni a messianista szektarianizmust, hogy minden kérdésben a legeslegradikálisabb módszereket dolgozta ki, hogy minden területen teljes-tökéletes szakítást hirdetett a polgári világból származó valamennyi intézménnyel, életformával stb.” (Uo., 701.o.) S az olykori ellenkező megfogalmazások dacára (pl.: „Itt egyáltalán nem anarchista illúziókról vagy utópiákról van szó...”, uo. 560.o. [1920]), Lukács retrospektív önértékelését a vonatkozó szövegek teljes mértékben alátámasztják.

⁶⁶ E jegyzetéről részletesebben írtam *Európa szélén* c. könyvemben, Budapest: 1986. 171.sk.o.

⁶⁷ Főszerepet játszik a „lélekvalóság” fogalma a *Balázs Béla és akiknek nem kell* c. Lukács-kötetben is (1918), vö. pl. Lukács, *Ifjúkori művek*, Budapest: Magvető 1977. 682.sk.o.

⁶⁸ Vö. Lukács György *levelezése (1902-1917)*, Budapest: Magvető, 1981. 594.sk.o.

köze sincs a politikai demokráciához. Nem könnyű tehát megmondani, hogy pontosan *miben* állt az átmenet Lukács premarxista és marxista korszaka között. Ha a *Regény elmélete* első bekezdéseire gondolunk, Lukács vágyódására a zárt, organikus társadalmi formák iránt, hajlamosak lehetünk őt a **KRT** altérbe helyezni; ha a keresztény és zsidó miszticizmus iránti lelkesedését idézzük föl, hajlamosak lehetünk a **KAE** altérbe sorolni; ám amin nem szűnhetünk meg csodálkozni, az az, hogy miképpen válhatott Lukács jobboldali Dosztojevszkij-hívőből baloldali marxistává úgy, hogy nézetei ezenközben, láthatólag, semmit sem változtak.

Másodszor: ha Lukács baloldali marxizmusának előtörténete némileg zavarbaejtő is, a későbbi út annál világosabb. Az **EAU**-ban kitűzött célok nem valósíthatók meg valamiféle abszolutisztikus intervenció nélkül: a proletariátus, írja Lukács 1920-ban, nem maradhat győztes, ha államát nem sikerül a megfelelő hatalommal fölruházni. **EAU** eszméinek szerepét az **UET** eszméi veszik át.

Harmadszor - s ezzel eljutottam voltaképpeni témámhoz: az általa képviselt politikai eszmékhez a fiatal Lukács gondolkodásában meghatározott ismeretelméleti nézetek társultak. Nem állítom, hogy utóbbiak ténylegesen az előbbiek alapjául szolgáltak, sőt, úgy vélem - noha nem próbálom bizonyítani -, hogy éppenséggel az előbbiek képezték az utóbbiak forrását. Azt viszont kifejezetten állítom, hogy a kétféle eszmerendszert igenis összefűzte egyfajta laza logikai kapcsolat, abban az értelemben, hogy Lukács számára *nehézkés* lett volna politikai eszméinek képviselője a kérdéses ismeretelméleti álláspont vállalása nélkül. Az idős Lukács persze, visszatekintve, egészen másként ítélte meg a helyzetet. A *Regény elméletéhez* írt 1962-es előszóban megfeddi magát, amiért ifjúkorában a baloldali etikához úgymond jobboldali ismeretelméletet társított. Ha itt a vonatkozó, meglehetősen homályos passzust összevetjük a *Történelem és osztálytudat* 1967-es előszavával, kiderül, hogy mi az, aminek Lukács, későbbi énjé szerint, annak idején híján volt: a *realizmus*. A baloldali ismeretelmélet, ennek megfelelően, az az álláspont volna, hogy a megismerés valamiféle objektív valóságot követ, sőt tükröz. Az mármost kétségtelen, hogy a fiatal Lukács ismeretelmélete nem realista volt; ám nem gondolom, hogy a realizmus különösebben baloldali lenne. Lenin realista ismeretelméletet képviselt, és Bogdanovot azért bírálta, mert az utóbbi nem ezt képviselte. Bogdanov, vélte Lenin, a szélsőbaloldalhoz tartozik, ismeretelmélete pedig egyfajta machista anarchizmus. Hasonlóképpen azt mondanám, hogy Lukács elképzelése a szubjektum és objektum azonosságát megtestesítő proletariátusról - eszerint a szubjektum, midőn forradalmi gyakorlata során megismeri önmagát, ugyanakkor megismeri, sőt áthatja és *formálja* tárgyát, ti. a társadalmat⁶⁹ - anarchista és baloldali elképzelés: míg Lukács korábbi eszméje, hogy ti. csakis a társadalmi formáktól nem érintett egyéni lélek bír „metafizikai realitással”,⁷⁰ anarchista eszme, ám sem nem különösebben bal-, sem nem különösebben jobboldali.

* * *

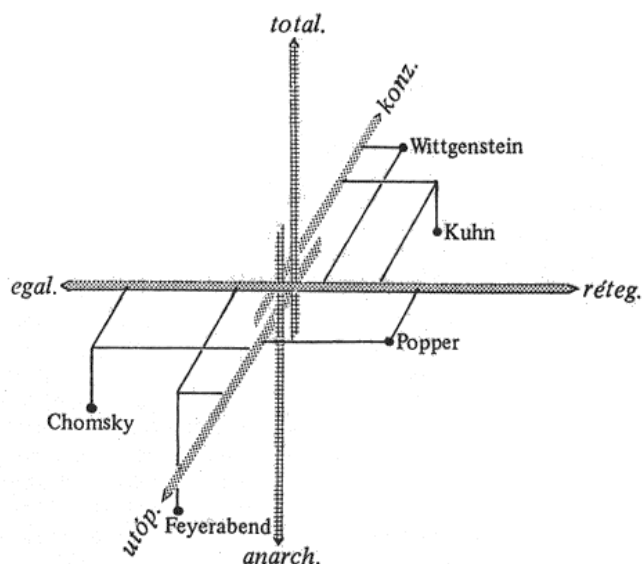
Úgy vélem, most már nem okoz megütődést, ha azt mondom: gyakran kifejezetten értelme van annak, ha ismeretelméleti álláspontokat politikai címkékkal látunk el. Az ilyen címkézés persze mindig is elterjedt volt, de hadd utaljak néhány újabb példára. Wittgenstein nyelvfilozófiáját „konzervatív”-nak nevezte Ernest Gellner,⁷¹ és mind Wittgensteint, mind a

⁶⁹ Ld. különösen az „Eldologiasodás és a proletariátus tudata” c. tanulmányt a *Történelem és osztálytudatban* (1923).

⁷⁰ Lukács György levelezése, id. hely.

⁷¹ Ld. *Words and Things: A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology* c. kötetét, London: 1959, vö. különösen 196.sk.o és 214.sk.o. - Wittgenstein konzervativizmusát magam rokonszenvvel tárgyalom „Wittgenstein új tradicionalizmusa” c. írásomban (*Világosság* 1975/10), valamint az *Európa szélén* IV. fejezetében.

tudománytörténész T.S. Kuhn-t „antidemokratikusnak”, „autoritáriánusnak” és „elitistának” mondotta Lakatos Imre. A *saját* tudományfilozófiáját, csakúgy mint Karl Popperét, Lakatos „demokratikusnak” tartja, míg a Feyerabendé „anarchista”.⁷² Feyerabend az „ismeretelméleti anarchizmus” címkét választotta magának, ám kísérletei arra, hogy az „ismeretelméleti” anarchizmust megkülönböztesse a „politikai”-tól, aligha őszinték.⁷³ Úgy ítélem, hogy Feyerabend ismeretelmélete éppenséggel összhangban van a politikai anarchizmussal, és hogy vágyakozása az elidegenedésmentes tudomány iránt⁷⁴ kifejezetten baloldali. Hasonlóképpen, még ha a fentebb idézett címkék nem feltétlenül szerencsések is, Wittgenstein és Kuhn nézeteinek csakugyan vannak következményei a politikai filozófia terén, mint ahogyan Popper „kritikai racionalizmusa” egyaránt társadalomfilozófia és tudományfilozófia, Hayek liberalizmusa egyaránt gazdaságelmélet és ismeretelmélet, és Chomsky racionalizmusa egyaránt tudomány és ideológia. Vagyis nem hiszem, hogy baklövést követtem el, midőn ismeretelméleti és politika-filozófiai irányzatokat egyazon térbe helyeztem. És akkor most eljutottam oda, hogy megfogalmazhatok egy állítást - vagy inkább *közvetíthetek egy benyomást*: azt a benyomásomat, hogy az újabb tudományos viták fényében az anarchista ismeretelmélet - s következésképpen a baloldali ismeretelmélet mint olyan - egyszerűen tarthatatlan.



Az ismeretelmélet persze ködös vállalkozás. Ám van két terület, ahol már-már kézzelfoghatóvá válik: ti. a tudományfilozófia és a pedagógia területe. Az előbbinek masszív *tapasztalati alapját* jelentik a tudományos ismeretek és azok története; az utóbbi körében pedig masszív *cáfolatokra* adódik lehetőség, hiszen a tévedés következményei itt igencsak szembeszökőek. - A tudományfilozófiában, jól tudjuk, az *induktivizmus* túlhaladott valami: mint Karl Popper megmutatta, megfigyelések önmagukban nem alkalmasak elméletek létrehozására. De Popper *deduktivizmusa* is túlhaladott valami: mint egyfelől Feyerabend és másfelől Kuhn megmutatta, a tudomány története során szinte sosem vetnek el - tekintenek megcáfoltnak - elméleteket csupán azért, mert valamely belőlük levont tapasztalati követke-

⁷² Ld. „Understanding Toulmin” c. írását, az Imre Lakatos, *Philosophical Papers* c. gyűjteményben. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 2. köt., 225.skk.o.

⁷³ Ld. különösen *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* c. könyvét (1975), London: Verso, 1982. 187.skk.o.

⁷⁴ Ld. Paul Feyerabend, „Consolations for the Specialist”, a Lakatos Imre és A. Musgrave által szerkesztett *Criticism and the Growth of Knowledge* c. kötetben, Cambridge: 1970. 228.o.

tetést a megfigyelések nem igazoltak. A tudományos forradalmakat pusztán a cáfolatok logikája nem magyarázza meg. Mármost - alternatív magyarázatokat keresve - Feyerabend a személyes irracionalitásnak, sőt az egyén kényének-kedvének jelentőségét hangsúlyozza. Szerinte a tudomány történetének - ahogyan az *valóban megtörtént* - igazi hőse az ismeretelméleti anarchista, akinek „céljai önmagukkal azonosak maradnak, vagy éppen megváltoznak - mert valamilyen érvet hallott, vagy mert unatkozik, vagy mert imponálni akar a szeretőjének, stb. ... Nincs olyan nézet, bárminő ‘abszurd’ vagy ‘immorális’, melyet ne volna hajlandó mérlegelni vagy követni, és semmilyen módszert nem tart nélkülözhetetlennek. Kifejezetten és teljesen csupán az általános mércékkel, átfogó törvényekkel, valamint az olyan egyetemes eszmékkel mint ‘igazság’, ‘ésszerűség’, ‘igazságosság’, ‘szeretet’ áll szemben, s a magatartással, mely belőlük fakad... ... Ezen felháborító beállítottsága mögött az a meggyőződése áll, hogy az ember csak akkor szűnik meg rabszolga lenni, s csak akkor tesz szert olyan méltóságra, mely több, mint az óvatos konformizmus leckéje, ha képessé lesz szakítani a legalapvetőbb kategóriákkal és meggyőzésekkel, beleértve azokat is, amelyek állítólag emberré teszik.”⁷⁵ Ehhez képest Kuhn, a *normális tudomány* valóban forradalmi fogalmát kidolgozva, a tudományos közösségeken belüli *merev hagyományok* szükségességét húzza alá. Ilyen hagyományok hiányában, mutatja meg Kuhn igen meggyőzően, a tudományos *újítás* sem strukturális, sem pszichológiai okokból nem lehetséges.⁷⁶

Az utóbbi fölismerésnek közvetlen pedagógiai következményei vannak. Amint Kuhn rámutat, a tudomány előrehaladása, legalábbis az alapkutatásokban, korántsem a „liberális” nevelésből, a „divergens” gondolkodás bátorításából fakad.⁷⁷ S hozzátehetjük ehhez, hogy elemi szinten *minden* tanulás előfeltételezni látszik kereteinek bizonyos mértékű merevségét. Wittgenstein volt az, aki ún. késői filozófiájában vizsgálódás alá vonta ennek okait, s aligha véletlen, hogy ama filozófia előjátékát *Wörterbuch für Volksschulen* (1926) címmel kiadott alapfokú helyesírási szótára jelentette.⁷⁸ A helyesírás terén, csakúgy mint a számtan terén, Wittgenstein tekintélyelvű tanítási módszerekben hitt. Hogy fölfogása, mely érzelmeiben gyökerezett, de elemzéseiből folyt, távolról sem volt elhibázott, ma számtalan pedagógiai tapasztalat, vizsgálat és fölmérés tanúsítja.

Különösen tanulságosak itt a legújabb nyugatnémet megfigyelések. Az 1970-es évek elején - mindenekelőtt Hessen tartományban - új tanterveket vezettek be, melyek kinyilvánították, hogy általában a *Hochdeutsch* normáinak elsajátíttatása és különösen a helyesírás tanítása helyébe „a nyelvi kompetencia kitágításának” kell lépnie. Az eredmény, mint arról a SPIEGEL című progresszív hetilap tudósít,⁷⁹ katasztrofális. A fiatal németek azon készsége,

⁷⁵ *Against Method*, 189. és 191.o.

⁷⁶ Ld. *A tudományos forradalmak szerkezete* c. klasszikus munkájának III. fejezetét, valamint különösen „The Essential Tension: Tradition and Innovation in Scientific Research” (1959) c. tanulmányát, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* c. kötetében (Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1977).

⁷⁷ *The Essential Tension*, 226.sk.o.

⁷⁸ „Csakis valamilyen szótár”, mondja Wittgenstein a *Wörterbuch* előszavában, „teszi lehetővé, hogy a diákok teljes mértékben felelősnek tekintsük munkája helyesírásáért, hiszen a szótár segítségével megbízható módszerrel bír a hibák fellelészére és kijavítására, csak akarnia kell.” (Ludwig Wittgenstein, *Wörterbuch für Volksschulen*, Wien: Holder-Pichler-Tempsky, 1977. XXXI.o.)

⁷⁹ „A reformerek nemcsak arra törekedtek, hogy kiegyenlítsék az eltérő kiindulási pozíciókat egyfelől az egyszerűbb családokból jött s másfelől a nyelviileg jobban ellátott milióból származó tanulók között - ami önmagában dicséretes szándék. Nemcsak az olykor lelketlen nyelvi szoktatást akarták megszüntetni, a bárgyúságot, mely gyakran áthatotta a németórát. - A reformtervekből az is

hogy hibátlanul írjanak, hogy olvassanak, s egyáltalán hogy ki tudják magukat fejezni, drasztikusan csökkent. És miféle demokrácia ez, kérdezi a SPIEGEL, melyben az állampolgárok nem képesek nézeteiket megfogalmazni? - Hogy a *haladást* a baloldali ismeretelmélet aligha szolgálja - ebben az esetben minden kétséget kizáróan bizonyítottnak látszik.

kivehető volt, 'hogyan ez az „irodalmi nyelv” eddig mindig rétegnyelv volt, melyet kötelezővé tettek, s mely a rétegzett társadalomban ezen rétegzettség stabilizálásának eszköze lett’. ... A magasabb műveltséghez” - így a SPIEGEL ironikus idézete - „azóta hozzátartozik ‘képességünk kitágítása arra, hogy a mindennapi kommunikációban valóságos beszélőként-hallgatóként megértsük egymást’.” (Der Spiegel, 1984. júl. 9.)

Az osztrák elem a tudományfilozófiában

1. Az egyazon nyelvből és sokszorosán összefonódó történelemből következő számos kulturális közösség és párhuzam dacára az osztrák *filozófia* a poroszhoz vagy északkelet-némethez képest jellegzetes eltéréseket mutat. Ezen eltérések hátterét, egyetlen képletbe sűrítve, a lutherizmus ausztriai jelenlétének gyöngébb voltával magyarázhatjuk, lényegét pedig abban foglalhatjuk össze, hogy a Kant-féle *tiszta én*, az önmagára hagyatkozó metafizikai szubjektum, Ausztriában nem lelt otthonra. Az osztrák filozófia sajátos teljesítménye a *kontextuális énfogalom* kidolgozásában áll: a megismerő én környezeti beágyazottsága fölmutatásában. A szubjektivitás objektív logikai környezetét Bolzano és Husserl, gondolkodás-ökonómiai környezetét Mach, ösztönkörnyezetét Freud, hagyománykörnyezetét Musil, nyelvi-társadalmi környezetét Wittgenstein térképezi föl; sokoldalú, ám kontextuális irányultságában az osztrák filozófiát egységesen jellemző énfogalmat állítván ezzel elő.

2. Az osztrák filozófia egészén belül viszont az osztrák *tudományfilozófia*, ha alapvető meggyőződései és módszerei felől tekintjük, semmilyen egységességgel nem látszik bírni. Bolzano vagy Boltzmann realizmusa szemben áll Mach konvencionalizmusával és fenomenalizmusával - a jelenségek mögött semmi állandót nem föltételező beállítottságával; Mach észlelet-atomokat sejtető elementizmusa szemben áll Wittgenstein egészes észlelet- és értelem-összefüggéseket posztuláló holizmusával; Mach vagy Popper tévedhetőség-hitvallása, fallibilizmusa, szemben áll Schlick fundamentalizmusával; Popper vagy Stegmüller előszeretete a formalizált kifejezésmód iránt éles ellentétet mutat Wittgenstein vagy Feyerabend köznyelvies kifejezésmódjához képest; Feyerabend anarchizmusa elüt a késői Wittgenstein vagy a késői Musil tradicionalizmusától; Wittgenstein vagy Fleck szociológiai perspektívája idegen a Bécsi Kör absztrakt-ismeretelméleti alapbeállítottságától. S a kép még tagoltabbá tehető, ha rámutatunk, hogy különbség van pl. Bolzano elvont logikai létezőket posztuláló realizmusa vagy objektivizmusa és Boltzmann inkább a filozófiai józan ész talaján álló realizmusa⁸⁰ között; vagy ha azokra az eltérésekre mutatunk, amelyek egyfelől mondjuk Wittgenstein romantikus, Spenglerre emlékeztető tradicionalizmusa a másfelől Musil inkább jövőbe-írányuló konzervativizmusa között állnak fenn; vagy ha arra a tényre hívjuk föl a figyelmet, hogy radikálisan eltérő tendenciák hatottak még a Bécsi Körön belül is: szemben a logikai pozitivistá alap-beállítottsággal, Neurath - és kisebb mértékben Carnap - eszméit fallibilizmus és holizmus színezte, s némi fogékonyság az igazság és tudás *szociológiai dimenziói* iránt.

2.1. Az osztrák gondolkodás történetében éppenséggel erős mellékáramként hat ama fölfogás, mely szerint a tudományfilozófiában szociológiai megfontolásoknak is helye van: vagyis az igazat és hamisat illető normatív kérdések legalább egy része valójában arra vonatkozó ténybeli kérdésnek minősül, hogy vajon mit fogad s mit vet el a tudományos közösség, s hogy milyen nézeteket örökítenek át az egymást követő tudós nemzedékek. Így pl. Mach annak ellenére, hogy a *tradíció* szerepéről túlnyomóan elítélő terminusokban szól - a társadalom vonatkozásában általában és a tudomány vonatkozásában különösen -, olykor mégis elismeri az áthagyományozottnak pótolhatatlan funkcióit. 1883-as rektori beszédében ama „szilárd

⁸⁰ „Azon a véleményen vagyok”, írta Boltzmann, „hogy az elmélet föladata a külvilág egy tisztán bennünk létező képmása fölépítésében áll... Az emberi szellem sajátos törekvése, hogy ilyen képmást alkosson, s azt a külvilághoz egyre jobban hozzáigazítsa.” (Ludwig Boltzmann, *Populäre Schriften*, Leipzig: 1905. 77.o.)

gondolati szokások”-ra⁸¹ utal, melyek híján képtelenek volnánk új problémák fölismerésére; s utal „a szokásos ítéletek” és „előítéletek” fontosságára és hasznosságára. „Senki sem tudna szellemileg fönnmaradni”, írja, „ha kénytelen volna mindenről, amivel találkozik, ítéletet alkotni, ahelyett, hogy sokszor és sokféleképpen előítéleteitől vezetné magát. ... Előítéleteken, azaz olyan megszokott ítéleteken, melyek alkalmazhatóságát nem ellenőrizzük minden alkalommal, alapszik a természettudós megfontolásainak és fogásainak jó része, előítéleteken alapszik a társadalom cselekedeteinek többsége. Az összes előítélet hirtelen megszűnése a tanácstalanná vált társadalom fölbomlásához vezetne.”⁸² Hasonló szellemben írja Karl Popper: „Az, amit társadalmi életnek nevezünk, csak akkor állhat fenn, ha tudhatjuk, és ha bízhatunk abban, hogy vannak dolgok és események, amelyek így vannak és nem lehetnek másképpen. - Itt értjük meg azt a szerepet, melyet a hagyomány életünkben játszik. Aggódnánk, félnénk, frusztrálva volnánk, és nem tudnánk létezni a társadalom világában, ha azt nem jellemezné nagyfokú rend, szabályosságok sokasága, melyhez alkalmazkodhatunk. Ezen szabályosságok pusztán léte talán fontosabb, mint különös előnyei vagy hátrányai. Szükségünk van rájuk mint szabályosságokra, s ezért tradíciókként hagyományozzuk át ezeket, függetlenül attól, hogy más vonatkozásokban racionálisak-e, szükségesek-e, jók-e, szépek-e, stb. A társadalmi élet igényli a hagyományt.”⁸³ És még Feyerabend is, megint egyszer megbékülve Wittgenstein-nal, „mércek”-ről és „szabályok”-ról beszél, melyeket csak azáltal tudunk alkalmazni, hogy azok „egy összetett s helyenként alig-alig átlátható gyakorlat vagy hagyomány jól integrált részét képezik”.⁸⁴ Feyerabend itt a *racionalitást* magát is úgy tekinti, mint amely „egyike a számos hagyománynak, nem pedig mérce, melyhez a hagyományoknak alkalmazkodniuk kell”.⁸⁵ Ama osztrák tudományfilozófusok sora tehát, akikre többé vagy kevésbé hatott a tudás hagyomány- sőt tekintélyelvű voltának gondolata, igencsak figyelemre méltó. Ebbe a sorba tartozik Ernst Mach; Carl Menger, akinek *Vizsgálódások a társadalomtudományok módszeréről* c. könyve (1883) a történetileg és szervesen kialakultnak „tudattalan bölcsességét” ünnepli; Robert Musil, akinek az 1920-as években írt esszéi elsöprő önkritikáját adják Machról korábban vallott nézeteinek; Ludwig Wittgenstein;⁸⁶ Karl Popper; Ludwig Fleck, aki *A tudományos tény keletkezése és fejlődése: Bevezetés a gondolati stílus és gondolati kollektíva tanába* címmel jelentetett meg könyvet 1935-ben; F.A. von Hayek, akinek az 1940-es években írt *A tudomány ellenforradalma* c. könyve, s számos - mindenekelőtt a *Studies in Philosophy, Politics and Economics* c. kötetében (1967) összegyűjtött - tanulmánya az utópikus individualizmus által nem összezavart tudományos racionalitás érdekében lép föl; Paul Feyerabend; és végül Polányi Mihály, aki szerint a tudomány „a tudósok készségein-gyakorlatán [skill] alapul”, olyan készségeken-gyakorlaton, mely csak példák útján tanítható: ám példákból tanulni annyit tesz, mint „tekintélynek alávetni magunkat. ... A mestert figyelve és - példája jelenlétében - erőfeszítéseit utánózva, az inas öntudatlanul is elsajátítja a mesterség szabályait, beleértve azokat is, melyeket maga a mester sem ismer explicite. Ezeket a rejtett szabályokat csak olyan személy asszimilálhatja, aki - ennyiben - kritikátlanul átadja magát a másik utánzásának”, olyan személy, aki „aláveti magát

⁸¹ Ernst Mach, *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*, Leipzig: 1903. 255.o.

⁸² Uo. 259.sk.o.

⁸³ Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations*, London: 1972. 130.sk.o. A „Towards a Rational Theory of Tradition” c. tanulmányból (1948).

⁸⁴ Paul Feyerabend, *Science in a Free Society* (1978), London: 1982. 26.o.

⁸⁵ Uo. 7.o.

⁸⁶ Vö. Nyíri Kristóf, *Európa szélén*, Budapest: 1986. 97.sk.o.

a hagyománynak”.⁸⁷ Megfogalmazható volna tehát egy olyan tétel, mely szerint minden látszólagos sokféleség dacára az osztrák tudományfilozófiának egyfajta *tradicionalista magia* van, vagy legalábbis valamiféle folyamatos *tradicionalista vonulata*, s kísérletezhetnénk akár még a „hagyomány” osztrák s a „konszenzus” angol - John Ziman által explicált⁸⁸ - fogalma közötti ideológiakritikai összehasonlítással is. Jelen dolgozatomban azonban nem ezt az irányt szeretném követni. Ahelyett, hogy az osztrákok által üzött tudományfilozófián belül kutatnék közös tartalmak és alapfölfogások után, arra a különös szerepre összpontosítok, melyet az ausztriai háttér előtt tekintve a tudományfilozófia egésze játszik.

3. Hiszen a tudományfilozófiának éppenséggel *van* osztrák jellegzetessége abban az értelemben, hogy Ausztriában a tudományfilozófia dimenziói messze túlnőnek az önmagában vett tudomány dimenzióin, hogy az osztrák filozófián belül éppen a tudományfilozófia tölt be uralkodó szerepet, s hogy az osztrák jelenlét mértéke a tudományfilozófia nemzetközi színpadán egészen elképesztő.

3.1. A tudományfilozófia osztrák művelőinek névsora, még akkor is, ha csak a legkiemelkedőbbeket vesszük számításba, igencsak hosszú. Hozzávetőleges időrendben Bernard Bolzano, Ernst Mach, Carl Menger, Ludwig Boltzmann, Alois Höfler, Edmund Husserl,⁸⁹ Robert Musil, Ludwig Wittgenstein, Hans Hahn, Otto Neurath, Herbert Feigl, Philipp Frank, Karl Popper, Ludwik Fleck,⁹⁰ F.A. von Hayek, Richard von Mises, Polányi Mihály és Paul Feyerabend nevét sorolhatjuk föl. Nem vettük itt tekintetbe Brentano-t, Schlicket és Carnapot, német származásuk folytán; Meinongot, mivel az ő érdeklődése a tudományfilozófia iránt inkább csak érintőleges volt; s a halványabb eredetiségű Zilselt, Waismannt, V. Kraftot, B. von Juhost és W. Stegmüllert. Ehhez képest a tudományfilozófia *német* alakjainak listája ötnyolc nevet ha tartalmaz - Ostwald, Hertz, Dingler, Reichenbach, Hempel s esetleg a már említett három *Wahlösterreicher* nevét. A különbség kiváltképpen szembeszökővé válik, ha meggondoljuk, hogy magának a tudománynak a területén Németország mindig is Ausztria előtt járt. Ha pl. a Nobel-díjat elnyerő tudósok számát hasonlítjuk össze, azt találjuk, hogy 1906/07-ig bezárólag - ezidőtájt vették kezdetüket Philipp Frank, Hans Hahn és Otto Neurath majdan oly nevezetessé váló találkozási egy bécsi kávéházban - a németországi szám *hét*, az ausztriai *nulla*. 1921-ig bezárólag, mely év Einstein Nobel-díját jelzi, s mely évben ugyanő ünnepelt bécsi előadását tartotta, „egy hatalmas koncertteremben, háromezres közönség

⁸⁷ Michael Polányi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (1958), London: 1983. 49. és 53.o. - Polányi persze Angliában írta filozófiai műveit, és Budapesten született, 1891-ben: de a környezet, melyben fölnőtt, olyannyira a soknemzetiségű Habsburg-birodalom része, hogy nem látszik helytelennek őt a jelen összefüggésben osztrák tudományfilozófusnak tekintenünk. Polányi Mihály apja, a kárpátaljai zsidó családból származó Pollacsek Mihály, Bécsben ismerkedett meg későbbi feleségével, a vilnai rabbicaládból származó Cecilia Wohl-lal, s a család csak a kilencvenes években költözött Budapestre. Mind Pollacsek Mihály, mind felesége elsősorban német nyelven publikált. Ld. *Írástudó nemzedékek: A Polányi család története dokumentumokban*. Összeállította és az előszót írta Vezér Erzsébet. Lukács Archivum, 1986.

⁸⁸ *Public Knowledge*, Cambridge: 1968.

⁸⁹ Husserl korai műve, a *Philosophie der Arithmetik* (1891) kétségkívül osztrák hozzájárulás a tudományfilozófiához, s az 1900/01-es *Logische Untersuchungen* is tartalmazza még a kontextuális én jellegzetesen osztrák fogalmát.

⁹⁰ Fleck lebergi zsidó családban született, 1896-ban. Őt egyszerűen lengyelnek mondani, amint azt 1980-ban újra kiadott főművének német szerkesztői teszik, tökéletes félreértését képezi annak, hogy mit jelentett Ausztria, vagy mit jelentett osztráknak lenni, a századfordulón.

előtt”,⁹¹ a németországi szám *húsz*, az ausztriai *egy* - a bécsi születésű Bárány Róbert 1914-ben elnyervén az orvosi Nobel-díjat.⁹²

3.2. A tudományfilozófia csakhamar *az* uralkodó filozófiai diszciplínává vált Ausztriában - olyan jelenség ez, melynek hiába keresnénk hasonlóját Németországban, Angliában vagy Franciaországban. Minden számottevő osztrák filozófus - talán az egy zsidó misztikus Martin Bubert kivéve - hozzájárult a tudományfilozófia fejlődéséhez, s az osztrák filozófia főalakjai gyakorlatilag egyszersmind a tudományfilozófia főalakjai is.

3.3. A tudományfilozófiát persze nem az osztrákok hozták létre. Whewelltől, J.St. Milltől, Poincarétól, Duhemtől és Russelltől Toulminig és Kuhnig e diszciplínának fényes brit, francia és amerikai története van. De az osztrák jelenlét és befolyás túlnyomóvá lett. Gondoljunk a Popper-iskolára. Gondoljunk Feyerabendra. És gondoljunk, különösen, Wittgenstein hatására. Ez utóbbi nyilvánvaló Toulmin esetében; szembeszökő Hansonéban;⁹³ nagyon fontos Sellarséban;⁹⁴ és alapvető Kuhnéban, akire persze Wittgenstein mellett Ludwik Fleck volt még döntő befolyással.

4. Ha most kísérletet teszünk arra, hogy a tudományfilozófia ausztriai dominanciáját megmagyarázzuk, tisztában kell lennünk azzal, hogy - mint minden történeti hipotézis esetében - csupán lehetséges összefüggések távlatait villantjuk föl, nem pedig igazolható/cáfolható tételeket fogalmazunk meg. Három - egymást kiegészítő - magyarázattal próbálkozhatunk.

4.1. Az osztrák filozófia fő jellegzetességei világosan tükrözik azt a körülményt, hogy az autonóm polgárság kialakulása a Habsburg Birodalom területén megkésve és csak részlegesen ment végbe. Az egyéni racionalitás és a szuverén, öntörvényű személyes szubjektum polgári értékei Ausztriában sem kézenfekvően adótként - mint Angliában és Franciaországban -, sem eszményi fikcióként - mint a lutheránus, felvilágosult-abszolutisztikus Poroszországban - nem voltak jelen. Így sem a Descartes-i és Locke-i elszigetelt ismeretfilozófiai szubjektum, sem pedig, mint bevezetőül említettük, a Kant-féle tiszta ego nem tehetett szert vonzerőre. A metafizikai én-nel szembeni osztrák tartózkodás az ismeretfilozófiai érdeklődést kezdettől fogva az *interszubjektív megismerési folyamatok*, s nem utolsó sorban a tudomány jelensége felé terelte.

4.2. A periférikus Ausztriában a természettudomány haladása szükségképpen elmaradt a nyugatabbra fekvő, fejlettebb országokban - s jelesül a birodalmi Németországban - tapasztalhatótól: sajátos űrt teremtve ezzel, melyet azután a másutt oly vonzóan űzött gyakorlat egyfajta *elmélete* tölthetett ki. Annak az Ernst Mach-nak a korai pályája, akinek hatása és befolyása a későbbi osztrák nemzedékekre aligha becsülhető túl, maga is paradigmátikus. 1855-ben iratkozott be a bécsi egyetemre, ám ott egyáltalán nem volt elégedett. Mint később Hugo Dinglernek írta: „A régi auktorokon kívül soha nem volt senki jelentős tanítóm, hiszen a Ferenc császár által tönkremenni hagyott osztrák egyetemek csaknem valamennyi reformja későbbre esett, mint diákéveim. [De] ahhoz, hogy valamelyik német egyetemre menjek, nem

⁹¹ Philipp Frank, *Einstein: His Life and Times*, London: 1948. 214.o.

⁹² Később a különbség már csekélyebb volt: 1970-ig bezárólag 56 német Nobel-díjas állt szemben 13 osztrákkal, s Ausztria lakossága persze jóval kisebb, mint Németországé. Jelenlegi vizsgálódásaink szempontjából azonban csak a korábbi évtizedek adatai jönnek számításba, hiszen akkor alakult ki mondhatni a tudományelmélet osztrák paradigmája.

⁹³ Amint a *Patterns of Discovery* c. munkája tanúsítja (Cambridge: 1958).

⁹⁴ Ez különösen világos „Some Reflections on Language Games” c. korai tanulmányából, *Philosophy of Science* 21 (1954).

volt pénzem...”⁹⁵ 1860-ban doktorált, s ezt követően Königsbergben szeretett volna tanulni, Franz Neumann-nál, aki a fény dinamikus elméletével és az elektromos indukció matematikai problémáival kapcsolatban végzett kutatásokat. Ám egy ilyen tanulmányútra Mach-nak, mint monográfiája, Blackmore írja, „egyszerűen nem tellett, s arra sem volt fedezete, hogy bécsi fizikai kísérleteihez megfelelő felszerelést vásároljon. Így az anyagi szükség arra hajtotta, hogy egyrészt népszerű, jól fizető előadásokat tartson, másrészt arra, hogy olcsó laboratóriumi kísérletekkel is alátámasztható kutatásokat folytasson.”⁹⁶ Ilyen kutatások voltak a fizikának fiziológiára és pszichológiára történő alkalmazása. Itt, hogy ismét Blackmore-t idézzük, Mach „képes volt valamelyes haladásra, a legkezdetlegesebb műszerekkel és készülékekkel, sőt, azok nélkül is”.⁹⁷ S ha a pszichofizika olcsó, a filozófia persze még inkább az. Mach 1871-es előadása, „Az energia-megmaradás tételének története és gyökere”, már tartalmazza későbbi éveinek valamennyi legfontosabb - radikális, ám felszínes - filozófiai eszméjét. „Azt az egyet szögezzük le”, hangsúlyozta itt Mach, „hogy a természetkutatásban csak a jelenségek összefüggéseinek megismerése számít. Amit a jelenségek mögé képzelünk, *csakis* értelmünkben létezik, számunkra csupán az emlékezeti támasz vagy képlet értékével bír, melynek alakja, mivel önkényes és közömbös, kultúrnézőpontunkkal együtt könnyen változik.”⁹⁸

Karl Popper soha nem osztotta Mach konvencionalizmusát, de osztozott vele meghatározó élményében: ott találta magát a legnagyobb tudomány közvetlen szomszédságában s csodálattal tekintett annak lehetőségeire, anélkül azonban, hogy ténylegesen résztvehetett volna diadalútjában. Már a bécsi egyetem matematika- és fizika-előadásai is ámulatot ébresztettek benne,⁹⁹ ám ami tökéletesen elvakította, az Einstein munkásságának dicsfénye volt. Íme, érezte Popper, az igazi tudományos beállítottság: „Einstein döntő kísérletekre törekedett, amelyek, ha megfelelnek előrelátásainak, még korántsem bizonyítanák elmélete helyességét; ám az ilyen megfelelés hiánya, mint éppen ő hangsúlyozta elsőként, az elmélet tarthatatlanságát mutatná.”¹⁰⁰ Amikor Einstein, 1921-ben, fentebb már említett nyilvános előadását tartotta Bécsben, Popper is a hallgatóság között volt; ám, amint visszatekintve írja, „ez a dolog tökéletesen meghaladta fölfogóképességemet... Csak arra emlékszem, hogy kábult voltam a csodálattól.”¹⁰¹ S nemcsak ő. „A közönség”, számol be az előadásról Philipp Frank, „különösen izgatott állapotban volt, olyasfajta lelkiállapotban, amikor már nem számít, hogy

⁹⁵ Mach levele 1911. mire. 16-áról. Idézve J.T. Blackmore *Ernst Mach: His Work, Life, and Influence*, Berkeley: 1972. 13.o.

⁹⁶ Blackmore, i.m. 14.o. - A németországi tudomány első világháború utáni teljesítményeit s az ottani sanyarú gazdasági körülményeket összevetve Wolfram Fischer így ír: „Hogy a viszonylagos szegénység közepette is sikerült a legmagasabb színvonalat tartani, némi kételyt támaszt ama hipotézissel szemben, miszerint szükségszerű közvetlen kapcsolat van az alapkutatások bőséges finanszírozása és azok minősége között.” („The Role of Science and Technology in the Economic Development of Modern Germany”, a William Beranek, Jr. és Gustav Ranis által szerkesztett *Science, Technology and Economic Development* c. kötetben, New York: 1978. 100.o.) De mint Fischer maga írja, a német helyzet különleges volt, amennyiben ott a mindenekelőtt Wilhelm von Humboldt által szorgalmazott porosz egyetemi reformok óta a kutatás és tanítás erős, eleven hagyománya élt - ezt a hagyományt tette azután tönkre a náci uralom.

⁹⁷ Blackmore, i.m. 15.o.

⁹⁸ Második kiad., Leipzig: 1909. 25.sk.o.

⁹⁹ Karl Popper, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, átdolg. kiad., London: 1976. 39.sk.o., ld. még 54.o.

¹⁰⁰ Uo. 38.o.

¹⁰¹ Uo. 37.o.

az ember megért-e valamit vagy sem, csak ott lehessen annak a helynek közvetlen szomszédságában, ahol a csodák történnek.”¹⁰²

4.3. A tudományfilozófia olyan *ideológiai jelleggel* bír, melynek a tudomány híján van. A tudományos semlegesség ama képe, melyet Max Weber rajzol meg „A tudomány mint hivatás” c. 1919-es írásában,¹⁰³ nyilván idealizáció; de a tudomány területén, mégis, hallatlan dolog volna politikai címkéket ragasztani erre vagy arra az álláspontra, míg az ilyenfajta címkézés a tudományfilozófiában mindig is elterjedt volt.¹⁰⁴ A szoros kapcsolat egyfelől politikai érvek s másfelől a tudományfilozófia területére tartozó érvek között világos: hiszen szembeszökő ez a kapcsolat már Mach írásaiban is, és még korábban Bolzano munkájában. S a tudományfilozófia eme ideológiai jellegének nyilvánvalóan tetemes vonzerőt kellett gyakorolnia a viszonylagos elmaradottság politikai dilemmáival szembenező osztrák társadalom viszonyai közepette.

¹⁰² Frank, i.m. 214.o. - 1945-re az osztrák fizikusok közül már Nobel-díjban részesült Schrödinger, Hess és W. Pauli. Ám a frusztráció felhangjai még mindig érezhetők, amikor pl. az esszéista Paul Kruntorad írja: „Az atommaghasadást, melyet kísérletileg elsőként a német fizikus Otto Hahn idézett elő, Lise Meitner és unokatestvére, Otto Robert Frisch írta le; s egyáltalában a fogalmat is ők alkották meg.” (P. Kruntorad, szerk., *A.E.I.O.U.* [„Austria est in orbi ubique”], Wien: 1985. 9.o.)

¹⁰³ „‘Személyisége’ a tudomány terén csak annak van, aki *tisztán az ügyet* szolgálja”, írta Weber. Az egyetemi oktató csak akkor felelősségteljes és becsületes, ha fölismeri, hogy „egyfelől a tények megállapítása, matematikai vagy logikai viszonyoknak vagy a kultúrjavak belső szerkezetének megállapítása, és másfelől annak kérdése, hogy mi az *értéke* a kultúrának és egyes tartalmainak, valamint a kérdés: hogy miképpen *cselekedjünk* a kultúrközösségben s a politikai egyesülésekben/kötelésekben, - hogy ezek a problémák teljességgel *heterogénak*.” (Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: 1968. 591.o. és 601.sk.o.)

¹⁰⁴ Néhány újabb példára magam is utalok jelen kötet 32. lapján.

Társastudat: A szociologizáló ismeretelmélet gyökereihez

A logikai pozitivizmus korai történetével, a Bécsi Kör belső tagozódásával kapcsolatban újabban a szokásostól ugyancsak elütő álláspontok fogalmazódnak meg. Eszerint a Bécsi Kör nézeteinek hagyományos leírása torzít; ezek a nézetek sok mindent magukba foglalnak abból, amit általában a logikai pozitivisták mai *kritikusainak* tulajdonítunk; s különösen Neurath és Carnap olyan gondolatokat képviseltek, amelyek éppenséggel Thomas S. Kuhn tudományelméletét előlegzik. Így pl. a gráci Rudolf Haller, *Hempel* 1935-ös értékelését¹⁰⁵ visszahangozva, rámutat Carnap és Neurath ismeretelméletének *holista*, a tudományos rendszer *egészére* irányuló természetére, s a történeti és szociológiai beállítottságra, mely különösen Neurath-ot jellemezte. „A szociológus Neurath”, írja Haller, „tökéletesen tisztában volt azzal, hogy a tudományos kutatás egy kollektíva termelőfolyamata, olyan kollektíváé, melyet a társadalmi-gazdasági helyzet s a történelem - különösen saját történelme - határoz meg. ... Hogy ez a kollektíva, vagyis a tudós köztársaság, miért éppen ezt vagy azt a fölfogást választja a lehetségesek közül, hogy egyes tétel és átfogó rendszer összhangjának miért éppen *eme*, s nem másik változata mellett dönt, az Neurath szerint logikailag már nem indokolható. És ezzel éppen ahhoz a ponthoz érkezünk, ahol Kuhn elmélete Neurath-i gondolatok közvetlen folytatásának tűnik.”¹⁰⁶

Mármost holizmus és szociologizmus persze különböző beállítottságok: Neurath előfutárai, Mach, Poincaré és Duhem holisták voltak, de többé-kevésbé érzéketlenek a tudomány társadalmi természete iránt.¹⁰⁷ Carnap mindig is konvencionalista s ennyiben holista nézeteket

¹⁰⁵ „A tudomány rendszerének fölépítése”, írta Hempel, „konvencionális elemet tartalmaz... ..még az egyedi tényekről szóló állítások is, melyeket elfogadunk és igaznak tekintünk, függenek attól, hogy a formálisan lehetséges rendszerek közül melyiket választjuk. - Választásunk logikailag önkényes, de a választható lehetőségek nagy számát pszichológiai és szociológiai tényezők gyakorlatilag korlátozzák, amint erre különösen Neurath rámutatott. ... Milyen jellemzők alapján különböztethetjük meg, Carnap és Neurath nézetei szerint, tudományunk igaz s a tündérmese hamis megfigyelési tételeit, protokolltételeit? - Mint Carnap és Neurath hangsúlyozza, a két összehasonlított rendszer között csakugyan nincs formális, logikai különbség; a különbség tapasztalati. ... Hogyan tanulunk meg ‘igaz’ protokolltételeket alkotni? Nyilván szoktatással. Azt mondhatjuk”, írja Hempel Carnapra utalva, ám itt valójában túlmenve rajta, „hogy a fiatal tudósokat egyetemi tanulmányaik során szoktatják... Talán a tudósok általános és meglehetősen egybevágó szoktatásának ténye magyarázhatja bizonyos mértékig a tudomány egységes rendszerét.” Carl G. Hempel, „On the Logical Positivists’ Theory of Truth”, *Analysis* 2 (1935), 52. és 56.skk.o.

¹⁰⁶ Rudolf Haller, *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur Österreichischen Philosophie*, Amsterdam: 1986, 130.skk.o.

¹⁰⁷ Így pl. Mach filozófiájában a *hagyomány* szerepe, általában a társadalomra és különösen a tudományra vonatkoztatva, túlnyomóan negatív megítélést nyer. Mach pedagógiai nézetei nem mentesek az anarchista felhangoktól (ld. pl. „Über den relativen Bildungswert der philologischen und der mathematisch-naturwissenschaftlichen Unterrichtsfächer der höheren Schulen” c. előadását [1881] *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen* c. kötetében, Leipzig: 1896), tudományfelfogása individualisztikus: nincs olyan ismeret, írja, melyet az önmagára hagyatkozó individuum ne tudna megszerezni, ha az egyéni élet nem volna túl rövid (jelzett köt., 214.o.), s az *iskola*, következésképpen, csak arra szolgál, hogy mintegy takarékoskodhassunk időnkkel - hogy ne kelljen mindent magunknak megtapasztalni (uo. 208.o.).

vallott, szociológiai tájékozódása azonban pusztá epizódnak tűnik.¹⁰⁸ S miközben nem kételkedhetünk abban, hogy Neurath mindig is egyfajta szociológiai érdeklődéssel fordult a tudomány s különösen annak mögöttes társadalmi meghatározói iránt, olykor még ő sem tudta elkerülni azt a sajátos terminológiát, melynek sugallata szerint a tudós mint egyén pusztán gyakorlati okokból enged a tudományos berendezkedés lényegében *külsődleges* nyomásának.¹⁰⁹ Az olyan megfogalmazások dacára, mint: „azokkal a szavakkal és fogalmakkal kell beérnünk, melyeket készen találunk midőn reflexióink kezdetüket veszik. Valójában a fogalmak és nevek minden megváltoztatása megint csak azon fogalmak, nevek, definíciók és kapcsolatok segítségét igényli, melyek gondolkodásunkat meghatározzák”,¹¹⁰ vagy: „az izoláltnak elképzelt ember is, eleve, az ‘interszenzuális’ és ‘interszubjektív’ nyelvet használja”,¹¹¹ Neurath, általában szólva, nem fogalmaz abban a radikális szociológiai hangnemben mint Kuhn, akinek álláspontját jól summázta a képlet, mely szerint *csoportok*, nem pedig egyének tekintendők a tudományos ismereteket létrehozó *egységeknek*.¹¹² Neurath írásainak legtöbbjére, ha nem is mindegyikére, alkalmazható a kritika, melyet Kuhn előfutára, Ludwik Fleck szegezett szembe korának konvencionalista pozícióival, ti. hogy „a kutató nem tud választási lehetőségekről; ellenkezőleg, a választás közvetlenül és kötelezően adódik számára, gondolkodásának hangulatából, szellemi készségeinek komplexumából, gondolkodási szokásaiból - röviden mindabból, amit *gondolati stílusnak* nevezünk. - Az így értelmezett gondolati stílus az adott individuum elméleti és gyakorlati neveltetésének eredménye: tanítóról tanulóra száll, s bizonyos hagyományos értéket képvisel, meghatározott történeti fejlődésnek és meghatározott szociológiai törvényeknek alávetve.”¹¹³

A Bécsi Körtől Kuhn-ig húzódó földalatti áramlat föltételezése ezek szerint korántsem magyarázza meg mindazt, ami az utóbbinak alapvető gondolataihoz tartozik. Kuhn osztrák kapcsolatát legalább két vonatkozásban tágabb perspektívába kell helyeznünk. Először is a tudományelmélet szociológiai fordulata vonatkozásában, mely fordulat egyáltalán a szociológizáló ismeretelmélet irányában végbemenő elmozdulás részének tekintendő. Másodszor az idevágó osztrák fejlemények vonatkozásában, melyek többet fognak át, mint amennyit a Neurath név sugall, s melyeknek előzményei és párhuzamai túlmutatnak Ausztria határain. Neurath alakja persze szimptomatikus.

* * *

¹⁰⁸ Epizódnak, mely - mindent egybevetve - egy 1932/33-ban írt cikke („Erwiderung...”, *Erkenntnis* 3, 179.sk.o.) három lapjára korlátozódik. És úgy látszik, hogy az egyes egyén által létrehozott tudományos elmélet eszméjének inherens abszurditását Carnap még itt sem ismeri föl. A tudomány, Carnap számára, nem *lényegében* kollektív vállalkozás; úgymond szerencsés véletlennek tekintendő, hogy a tudományt ténylegesen *lehet* kollektív módon művelni.

¹⁰⁹ „Környezetünk nézetei korlátok közé szorítják gondolkodásunkat. S az egyes egyénnek ahhoz is alig van ereje, hogy *egy* rendszert gondosan áttanulmányozzon, nemhogy többeket” - írja a tudományos elméletek *logikailag önkényes* voltát taglalva. („Radikaler Physikalismus und ‘Wirkliche Welt’” [1934], *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften* c. kötetében, szerk. R. Haller és R. Rutte, Wien: 1981. 616.o.)

¹¹⁰ „Anti-Spengler” (1921), uo. 183.o.

¹¹¹ „Physikalismus” (1931), uo. 420.o.

¹¹² T.S. Kuhn, „Reflections on my Critics”, az Imre Lakatos és Alan Musgrave által szerkesztett *Criticism and the Growth of Knowledge* c. kötetben, Cambridge: 1970. 253.o.

¹¹³ Ludwik Fleck, *Erfahrung und Tatsache: Gesammelte Aufsätze*, szerk. L. Schäfer és Th. Schnelle, Frankfurt/M.: 1983. 67.sk.o.

Szociologizáló ismeretelméleten nem tudásszociológiát értek. Az utóbbi, melyet olyan nevek fémjeleznek, mint Marx, Simmel, Lukács, Mannheim és Scheler, elsősorban azon kapcsolatok vizsgálja, amelyek - Merton tömör megfogalmazásában - „a társadalomnak vagy kultúrájának egyfelől ismeretei, másfelől léttényezői között állnak fenn”. A döntő áttörést ebben a diszciplínában, hangsúlyozza Merton, az a hipotézis hozta, mely szerint „nemcsak a tévedés, az illúzió vagy a megalapozatlan vélekedés, hanem az igazság fölfedezése is társadalmilag-történetileg föltételezett”. S a tudásszociológiát, írja Merton, meghatározott társadalmi és kulturális körülmények keltik életre, olyan körülmények, melyek közepette az egyazon társadalomban elfogadott távlatok és értelmezések konfliktusai aktív és kölcsönös *bizalmatlansághoz* vezetnek a különböző csoportok között.¹¹⁴ A bizalmatlanság, elidegenedés és távolságtartás légkörében az eszmék jelentésére és érvényességére irányuló vizsgálódást egészen más természetű vizsgálódás váltja föl: olyan, mely a vonatkozó eszmék indítékaira és funkcióira kérdez rá. Az érdekek és ideológiák témája középponti szerepet játszik a tudásszociológiában. Ehhez képest az általam szociologizáló ismeretelméletnek nevezett megközelítés nem irányul az eszmék mögötti indítékokra vagy érdekekre; az eszmék társadalmi fölépítettségével foglalkozik, és elkötelezettje ama alapvető hipotézisnek, mely szerint ilyen fölépítettség híján az egyes egyén eszméi nem létezhetnek, de legalábbis nem alkothatnak összefüggő egészet.

A szociologizáló ismeretelmélet első rendszeres művelője Durkheim volt.¹¹⁵ Az ő munkásságát persze megelőzte az osztrák Ludwig Gumplowicz-é - utóbbi volt az első németnyelvű szerző, aki könyve címlapján a „szociológia” terminust szerepeltette.¹¹⁶ Ám Gumplowicz inkább a tudásszociológia, nem pedig a szociologizáló ismeretelmélet korai művelője volt. Az egyéni gondolkodás eleve-meghatározott jellegére figyelmeztetett, a társadalmilag átörökölt előítéletekre, az „érdekekre”. Nem tett kísérletet, néhány programmatikus kijelentéstől eltekintve, az észlelés és gondolkodás fogalmának ismeretelméleti újraértelmezésére. Így egyfelől ezt írja: „Az individualisztikus lélektan tévedése ebben a föltevésben van: *az ember* gondolkodik. ... Ami az emberben gondolkodik, az nem ő - hanem társadalmi közössége...”¹¹⁷ Másrészt viszont megengedi annak lehetőségét, hogy valaki „emancipálódjon” - ha nem is érett kora előtt, és nem is számottevő mértékben - „*rég elmúlt generációk* szellemi életének lecsapódása” alól, ama „évezredes tapasztalatok” alól, „amelyek kész nézetekben és elképzelésekben generációk során át öröklődnek; történelemelőtti és történelmi sorsokról van itt szó, jellemben és hajlamokban testet öltött szellemi eredményekről, gondolati formákról és módokról, évezredes szimpátiákról, előítéletekről és elfogultságokról”.¹¹⁸ S végső elemzésben az ész közösségi beágyazottsága Gumplowicz számára nem mást jelent, mint társadalmi érdekek befolyását az egyén szellemére. „Azt mondtuk”, írja, „hogy a gondolatokat és nézeteket a társadalmi élet hozza létre. Ezt az állítást valamelyest még pontosabbá tehetjük. A

¹¹⁴ Robert K. Merton, „The Sociology of Knowledge”, a Georges Gurvitch és Wilbert E. Moora által szerkesztett *Twentieth Century Sociology* c. kötetben, New York: 1945. 366., 370. és 368.o.

¹¹⁵ A Durkheim-i „sociologie de la connaissance”, írja Hans Joas, „nem tudásszociológia, mely érdekhelyzetek és ideológiák makroszociális összefüggései iránt érdeklődik, hanem a megismerés alapvető kategóriái társadalmi konstitúciójának elmélete.” (Hans Joas: „Durkheim und der Pragmatismus. Bewusstseinspsychologie und die soziale Konstitution der Kategorien”, utószó az Émile Durkheim, *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis* c. kötetben, Frankfurt/M.: 1987. 267.o.)

¹¹⁶ Ld. Ludwig Gumplowicz, *Grundriss der Sociologie*, Wien: 1885. Vö. még Gumplowicz, *Der Rassenkampf. Sociologische Untersuchungen*, Innsbruck: 1883.

¹¹⁷ Gumplowicz, *Grundriss...*, 167.o.

¹¹⁸ Uo., 168.sk.o.

gazdasági helyzet az, mely az egyén cselekedeteit közvetlenül irányítja, őt meghatározott életmódra kényszeríti, s az ahhoz kapcsolódó gondolatokat és nézeteket benne fölébreszti.”¹¹⁹

Ha Gumplowicz társadalom és egyén viszonyát mintegy a megismerésbeli elnyomás fogalmában ragadja meg, Durkheim, éppen ellenkezőleg, a társadalmat alapzatnak tekinti, mely nélkül az egyéni ész nem is jöhetne létre. „Olyan nyelvet beszélünk”, írja, „melyet nem mi alkottunk meg; olyan eszközöket használunk, melyeket nem mi találtunk föl; olyan jogokra hivatkozunk, melyeket nem mi iktattunk törvénybe; minden nemzedék olyan ismeretek kincsestárát örökli, melyeket nem ő halmosott föl stb. Ezeket a civilizációs javakat a társadalomnak köszönhetjük... Az ember csak azáltal ember, hogy civilizált.”¹²⁰ Az ember fogalmait az, ami;¹²¹ de ezekkel a fogalmakkal nem bírhatna, ha nem társadalomban élne. „Képzeld el például”, írja Durkheim, „mivé lenne az idő fogalma, ha elvonatkoztatnánk mindattól, amivel beosztjuk, mérjük és objektív jelek segítségével kifejezzük - mívé lenne az olyan idő, mely nem évek, hónapok, hetek, napok, órák egymásutánja volna? ... Nem az én időm az, mely ilyen módon szerveződött; az az idő ez, melyet egyazon civilizáció minden tagja egyképpen gondol.” Másrészt viszont az olyan társadalom, melynek tagjai nem osztoznának általános fogalmak, „kategóriák” egyöntetű körében, szükségképpen fölbomlana. Ezért van az, írja Durkheim, hogy „a társadalom a kategóriákat nem bízhatja az egyének önkényére anélkül, hogy föladná önmagát. Ahhoz, hogy éljen, nemcsak elegendő morális konformizmusra van szüksége; meg kell lennie a logikai konformizmus minimumának is, melyet nem nélkülözhet.”¹²² Durkheim korai terminusa, a *conscience collective* - kollektív tudat - olyan hiedelmekre és érzelmekre utal, amelyek egyfelől erkölcsiek és vallásiak, másfelől kognitívak - az észleléssel és gondolkodással kapcsolatosak. Később Durkheim a *représentations collectives* - kollektív megjelenítések - terminust vezette be a kognitív és morális aspektusokat szétválasztandó; ám az általa fölbomlófélben lévőnek érzékelt társadalom láttán továbbra is hangsúlyozta ezen két aspektus szoros összetartozását. Hasonlóan az erkölcs mércéjéhez, igaz és hamis mércéje is azáltal bír kötelező érvénnyel, hogy a társadalomban gyökerezik. „Az emberi nem életében az eszmék és megjelenítések tulajdonképpen hordozója”, írta Durkheim, „a kollektíva. Ezen eredet alapján a kollektív megjelenítések különleges tekintéllyel bírnak... és ebben rejlik az igazság voltaképpen ereje.”¹²³

Durkheim-et követően három főszereplője van annak a folyamatnak, melynek során a szociologizáló ismeretelmélet lényegében kidolgozásra került: Durkheim tanítványa, a szociológus Maurice Halbwachs; a leMBERGI születésű Ludwik Fleck, akire bevezetőül már

¹¹⁹ Uo. 174.o. - Hasonlóképpen 1896-os, „Individuum, Gruppe und Umwelt” c. tanulmányában, ahol az individuum környezete általi „reflektálatlan megkötöttség”-éről, „csoportja nézeteiben fogva tartott” voltáról beszél (Gumplowicz, *Soziologische Essays*, Innsbruck: 1899. 6.o.), s egy emlékezetes passzusban így folytatja: „Minden egyéniség legmélyebb altalajában, mélyen az intellektus s az érzések működése alatt, van a lelki életnek egy rétege..., ahol, mélyen elrejtve, ott húzódnak mindazok a társadalmi gyökérröstök, amelyek az egyént csoportjával összekötik” (uo. 9.o.). A modern társadalmakat ugyanakkor csoportok sokasága alkotja, ami különleges föladatot ró a szociológiára, hiszen ennek kell „az egyént a legkülönbözőbb csoportok tagjaként ábrázolnia, s megmutatnia azokat a hol gyöngébb, hol erősebb befolyásokat, melyek révén egyik vagy másik csoport ezt vagy azt a cselekvést ezen vagy azon a területen uralma alatt tartja” (uo. 11.o.).

¹²⁰ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: 1912. 303.o.

¹²¹ „Az olyan valaki, aki nem fogalmakban gondolkodna”, írja Durkheim, „nem lehetne ember; mivel nem volna társadalmi lény.” (Uo. 626.o.)

¹²² Uo. 14. és 24.o.

¹²³ Durkheim, *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, 139.o.

utaltunk; és a filozófus Ludwig Wittgenstein. Halbwachs közvetlenül Durkheim művét folytatja. Durkheim a logikai érvényességet föloldja a társadalmi elfogadottság viszonylagosságában, Halbwachs viszont megmutatja, hogy a társadalmi elfogadottság miképpen lehet a racionalitás egyetemes mércéjének forrása. 1925-ben publikált munkájában Halbwachs az emlékezet fogalmát veti alá radikális újraértelmezésnek. Az emlékek felidézhetősége, Halbwachs szerint, társadalmi környezetükön múlik; az emlékezet óhatatlanul *kollektív emlékezet*, ahhoz, hogy az egyén emlékezzék, olyan vonatkoztatási keretben kell mozognia, amely egyaránt övezi tágabb vagy szűkebb környezetének minden tagját.¹²⁴ Mint Halbwachs írja: „a társadalom nem tud élni, ha az azt alkotó egyének és csoportok között nem áll fenn a nézetek elegendő egysége. ... Ezért hajlik a társadalom arra, hogy emlékezetéből mindazt kiiktassa, ami az egyéneket egymástól elválaszthatná, a csoportokat egymástól eltávolíthatná, és ezért manipulálja emlékezetét minden korszakban, összhangba hozva azt egyensúlyának változó föltételeivel.” Jelen tapasztalatunk formáló erővel bír a múltra nézve, míg fordítva, a múlt jelen tapasztalatunk keretétől szolgál: az emlékezet s az új benyomások összefüggő egészet alkotnak, s a fölfedezés nem más, mint legújabb keletű hagyomány: „Így magyarázható, hogy a hagyományok és a jelenlegi eszmék összhangban lehetnek: amennyiben ti. az időszerű eszmék valójában szintén hagyományok”. Az eszmék csupán viszonylagos érvényességgel bírnak, amennyiben pusztán meghatározott csoportok által elfogadottak; abban a mértékben azonban, ahogyan ezek a csoportok tágabb csoportokba olvadnak bele, eszméik - átalakult emlékeik - szélesebb érvényességre tesznek szert. Ahogy Halbwachs írja: „Az ész úgy áll a hagyománnyal szemben, mint a tágabb társadalom a szűkebbel”.¹²⁵ A racionalitás nem pusztán címke, melyet a gondolkodás és cselekvés bármely összefüggő módozatára ráaggathatunk. A racionalitás mibenlétét az az irány határozza meg, melyben a társadalmak összeolvadása ténylegesen végbemegy; az egyetemes ész fogalma a világtörténelem fogalmával van adva. Ezt Durkheim is látta;¹²⁶ ész és hagyomány Halbwachs-féle fogalmi szintézisének talaján azonban a vonatkozó fölismerés jóval szabatosabb formára hozható.

Ludwik Fleck különleges hozzájárulása a szociologizáló ismeretelmélethez abban a fölfedezésben áll, melyet *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache: Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv* c. könyvében (1935) fogalmazott meg, s mely szerint a tudomány *lényegét tekintve* kollektív vállalkozás, olyan vizsgálódás, mely *elvileg* lehetetlen volna annak az egyénnek a számára, aki nem avatott be a tudósok közösségébe. Fleck támadása a „tény” fogalma ellen irányul. Tapasztalt orvostudományi kutatóként nem esik áldozatául a mindennapi élet s a klasszikus fizika réges-régi tényei által keltett ismeretelméleti illúzióknak; fölismeri, hogy a megfigyelések, próbák, a „szindrómák” diagnózisai nem valami egyszerűen és önmagában „adott” vonatkoznak, hanem specifikus elvárások, elméleti és gyakorlati beállítottságok összefüggésrendszerében öltenek alakot. Fleck elveti az „experimentum crucis” fogalmát, de más okokból, mint a konvencionalisták. Az ő számukra a tudományos elméletek elvileg szabadon módosíthatók annak érdekében, hogy bármilyen kísérleti megfigyeléssel összhangba hozhatók legyenek; Fleck számára az egyes kísérletnek a tapasztalat átfogó szövedékével szembeállítva semmiféle gyakorlati súlya sincs. Mialatt „a kísérlet egyszerű kérdésként-válaszként értelmezhető, a tapasztalatban bonyolult nevelés eredményét kell látnunk”, mely nevelés során specifikus „fizikai és pszichikai készségek” s az adott tudományterületre jellemző specifikus, szigorúan meghatározott vizsgálódási módok sajátíttatnak el. Mint Fleck írja, Mach és a konvencionalisták „túl

¹²⁴ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925). Új kiad. Paris: 1975. XV.sk.o.

¹²⁵ Uo. 289.sk., 248., 296. és 291.o.

¹²⁶ Vö. Durkheim, *Les formes...*, 609. és 635.o.

csekély, vagy talán semmi figyelmet nem fordítanak az állítólagos ismeretelméleti választás, az állítólagos konvenció kulturális-történeti föltételezettségére”.¹²⁷ A tudós elméjét alapvetően formálja a „gondolati stílus” mellyel beoltatott, „a gondolati stílus, mely valamennyi fogalom stílusát meghatározza”.¹²⁸ S a gondolati stílus fogalma elkerülhetetlenül a „gondolati kollektíva” fogalmához vezet. A gondolati kollektíva, Fleck számára, *olyan személyek közösségét* jelenti, akik „*az eszmecsere vagy gondolati kölcsönhatás viszonyában állnak egymással*”, s az ilyen közösségek alkotják „valamely gondolati terület, meghatározott tudásállapot vagy kultúrállapot” hordozóját. Mint Fleck írja: „A megismerés alkotja az ember legerősebben társadalmi föltételezettségű tevékenységét s az ismeret a legsajátlagosabban társadalmi képződmény. Már a nyelv fölépítésében is a közösség egyfajta kényszerítő filozófiája rejlik... a teljes ismeretállag s a kollektív gondolati kölcsönhatás jelenti alapját minden egyes megismerési aktusnak, mely az előbbieket nélkül elvileg volna lehetetlen. ... Az azonban, aki a társadalmi föltételezettséget szükséges rossznak, sajnálatos emberi elégtelenségnek tekinti, ... nem ismeri föl, hogy társadalmi föltételezettség nélkül megismerés egyáltalán nem lehetséges, sőt, hogy a ‘megismerés’ szó csak a gondolati kollektíva összefüggésében nyer jelentést.”¹²⁹ És Fleck vizsgálódásai a gondolati kollektívák természetét illetően nem állanak meg az elvont elmélet szintjén. Konkrét, megvilágító erejű elemzésekkel szolgál szociológiai struktúrájukra vonatkozóan is, hangsúlyozva, különösen, hogy a gondolati kollektíván belül egészen más funkciója van az ezoterikus, elit magnak s az azt körülvevő exoterikus körnek - sajátos hatások érvényesülvén nemcsak a mag irányából a periféria felé, hanem az ellenkező irányba is. Így pl. a *bizonyosság* s az *egyszerűség* eszményei nem a kutatás frontvonalában keletkeznek, hanem a tudományos népszerűsítés köreiben - innen veszi át ezeket, mint megannyi hittételt, a szakember kutató.¹³⁰

Halbwachs és Fleck az ismeretelméletet külső, nevezetesen szociológiai szempontból értelmezte újra; a Wittgenstein-i forradalom belülről bontakozik ki, az ismeretelméletet olyan érvek segítségével oldva föl a szociológiában, amelyek maguk is ismeretelméleti jellegűek. Ezeknek a - Wittgenstein által úgy 1930-tól kezdve kidolgozott - érveknek a szójelentés ún. névviszony-elméletének kritikája képezi kiindulópontját. Azáltal, hogy megmutatja: a szó jelentését nyelvbeli *használat*a alkotja (s a szavakat nem mindig *nevekként* használjuk), Wittgenstein egyfelől elvetheti a szellemorientált tudatfilozófiát, az ún. mentalizmust (hiszen a nyelv értelmes használatának nem szükséges valamiféle, a nyelvhasználó elméjében lakozó meghatározott entitásokhoz - eszmékhez, képekhez - kötődnie), s másfelől az egyéni gondolkodást szilárdan *nyilvános kritériumokhoz* kapcsolhatja - nevezetesen a nyelvhasználat

¹²⁷ Jelzett mű, Basel: 1935. 33., 17. és 15.o.

¹²⁸ Uo. 15.o. - Ennek megfelelően a „kiépített, zárt véleményrendszer, mely számos részletből és viszonyból áll”, ha egyszer kialakult, kitartó ellenállást tanúsít minden kritikával szemben (Fleck, *Entstehung*, 40.o.). „Ha valamely fölfogás eléggé erősen áthat egy gondolati kollektívát, ha a mindennapi életig s a nyelvi fordulatokig terjed, ha a szó szoros értelmében szemléletmóddá vált, akkor”, hangsúlyozza Fleck, „bárminemű ellenvette elgondolhatatlannak, elképzelhetetlennek tűnik.” (Uo., 41.o.)

¹²⁹ Uo. 57., 54.sk. és 58.sk.o. Ld. még emlékezetes megfogalmazását „Über die wissenschaftliche Beobachtung und die Wahrnehmung im allgemeinen” (1935) c. cikkében: „A valóban elszigetelt kutató lehetetlenség, amiképpen lehetetlen a történelemnélküli fölfedezés és a stílustalan megfigyelés is. Az előítéletek és hagyományok nélküli elszigetelt kutató a gondolat-társadalom [*Denkgesellschaft*] reá gyakorolt erői s e társadalom evolúciója nélkül vak és gondolattalan volna. A gondolkodás kollektív tevékenység, mint a kórusének vagy a beszélgetés.” (Fleck, *Erfahrung...*, 81.o.)

¹³⁰ Ld. Fleck, *Entstehung...*, 138., 141.sk. és 152.o.

kritériumaihoz. Ezekről a kritériumokról ugyanakkor megmutatja, hogy nem tekinthetők *explicit* szabályoknak: hiszen a szabályok *alkalmazása* maga is szabályoknak alávetett - a szabálykövetés *explicit*-tudatos viselkedésként való fölfogása a végtelen regresszus veszélyét idézné föl. A nyelvhasználat rendezettségé-rendszeressége így közvetlenül a viselkedésbe *beleágyazott* szabályokra utal, vagy másképpen: *a cselekedetek egyöntetűségére*, megegyezés-re nemcsak a vélemények, hanem az életformák között is. Így „[a]hhoz, hogy a nyelven keresztül megértsük egymást, nemcsak a definíciókban kell megegyeznünk, hanem (bármily különösen hangzik ez) ítéleteinkben is.”¹³¹ Mint Wittgenstein egyik utolsó megjegyzésében írta: „Nem azért teszünk szert a tapasztalati ítéletek megfogalmazásának gyakorlatára, hogy szabályokat tanulunk: *ítéleteket* tanítanak nekünk, s kapcsolatukat más ítéletekkel. Ítéletek *totalitását* teszik valóságúvé számunkra. ... Ahhoz, hogy tévedhessünk, már az emberiséggel konformitásban kell ítélnünk.”¹³²

Ha most ezeket a nézeteket részletesebben összevetjük egymással, számos föltűnően hasonló mozzanatot vehetünk észre. Így pl. Durkheim, Halbwachs és Wittgenstein valamennyien különleges jelentőséget tulajdonítanak az *a priori* bizonyosságoknak. Durkheim „szükség-szerű ideák”-ról beszél, amelyeket „minden bizonyítás nélkül” fogadunk el, mivel mögöttük a társadalom tekintélye áll; Halbwachs „mozdulatlan vonatkoztatási keretek”-ről, melyekben emlékeink mozognak s melyek kívülről adatnak nekünk; Wittgenstein „tengelyek”-ről, amelyeknek „helyben kell maradniok”, tényekről, amelyek nyelvünk alapjaiba vannak ötvözve.¹³³ Ilyen bizonyosságok alkotják a „közös helyet, ahol mindnyájan találkozunk”, az „azonos utat”, melyen mindnyájunknak járnunk kell, az irányt, mely felé haladva „mintegy találkozóra sietünk a többiekkel”.¹³⁴ A kategóriák közötti alapvető viszonyok Durkheim számára „különleges fajta morális szükségszerűséggel” bírnak; Wittgenstein azt írja, hogy a logika törvényei úgy kényszerítenek bennünket, mint a társadalom más törvényei.¹³⁵ Halbwachs, Fleck és Wittgenstein mindnyájan hangsúlyozzák az *iskolánk* által játszott ismeretelméleti szerepet. Halbwachs az oktatás befolyásáról beszél, mely „szakadatlanul és kezdettől fogva” közvetíti a társadalom szellemi szokásait, Fleck gúnyolja a közhelyet, melynek értelmében „az ember” tudásának forrása a „tapasztalat”, amikor valójában „nálunk Európában minden ember csaknem egész tudásának forrása már régóta egyszerűen a könyv és az iskola”; Wittgenstein szembeállítja azt, „amit az iskolában tanultunk”, a filozófusok „transzcendens bizonyosságával”, és így ír: „Nagyon sok mindent tanultam és fogadtam el emberi tekintély alapján, s azután bizonyos dolgokat megerősített vagy megcáfolt a magam tapasztalata. ... *Hiszen hogyan kételkedhetne a gyermek abban mindjárt, amit tanítanak neki? Ez csak azt jelenthetné, hogy képtelen bizonyos nyelvjátékokat megtanulni.* ‘Egészen bizonyosak vagyunk benne’: ez nem csupán annyit tesz, hogy minden egyes ember bizonyos benne, hanem azt jelenti, hogy a tudomány és nevelés által összekötött közösséghez tartozunk.”¹³⁶ Az embert „szoktatják” [l’homme est dressé] arra, hogy *megértse*, amit lát és

¹³¹ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: 1953. 242.par.

¹³² Wittgenstein, *Über Gewissheit*. Oxford: 1969. 140. és 156. par.

¹³³ Durkheim, *Les formes...*, 23.o.; Halbwachs, i.m. 20.o.; Wittgenstein, *Über Gewissheit*, 343. és 558.par.

¹³⁴ Durkheim, *Les formes...*, 19.o.; Halbwachs, i.m. 145.o.; Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Frankfurt/M.: 1974. 195.o.

¹³⁵ Durkheim, *Les formes...*, 25.o.; Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, 80.sk.o.

¹³⁶ Halbwachs, i.m. 62.o.; Fleck, *Erkenntnis...*, 84.o.; Wittgenstein, *Über Gewissheit*, 47., 161., 283., 298.par.

érez, a tudományos tapasztalat „a szoktatás [Dressur] hagyományos formáira” alapozódik, a gyermek első nyelvét nem magyarázat, hanem szoktatás [Abrichtung] révén sajátítja el.¹³⁷ Az egyéni kreativitás lehetőségét mind Halbwachs mind Fleck azzal magyarázza, hogy az egyén egyszerre több gondolati kollektíva tagja¹³⁸ Wittgenstein pedig „több nyelv egymásra-rétegződésének” jelenségéről beszél.¹³⁹ Mind Halbwachs mind Wittgenstein tagadják, hogy a szellemi folyamatok bármilyen értelemben homályosak vagy átláthatatlanok volnának, „...az emlékekben”, írja Halbwachs, „nincsen semmi titokzatos. Nem kell itt semmit keresnünk, hogy hol vannak, hol tároljuk őket, fejekben vagy szellemem valamilyen szegletében, melyhez csak én férhetek hozzá”.¹⁴⁰ A gondolkodás, írja Wittgenstein, nem „titokzatos és elmosódott folyamat, melyről a nyelv csak jelzésekkel szolgál”, a „gondolatban nincsen semmi privát.”¹⁴¹ A gondolkodás *átlátható* jelenség, mivel jellegzetes közege, a nyelv, nyilvános.¹⁴² Valamiféle „belső nyelv” föltételezése semmit sem oldana meg, hiszen, mint Halbwachs fogalmaz, az ilyen nyelv, nélkülözvén „a társadalom ellenőrzését”, minden rend híján volna.¹⁴³ Wittgenstein érvei a „privát nyelv” lehetőségével szemben hasonló megfigyelésből indulnak ki: „azt *gondolni*, hogy engedelmeskedünk a szabálynak, mást tesz, mint: engedelmeskedni a szabálynak. Ezért nem lehetséges a szabályt ‘privatim’ követni: különben azt gondolni, hogy a szabályt követjük, azonos volna azzal, mintha a szabályt követnénk.”¹⁴⁴ Mint Halbwachs fogalmaz, csak akkor vagyunk képesek emlékezni, ha „emlékezetünk hű voltát” „szavatolja” valamely „embercsoporthoz” való kötődésünk.¹⁴⁵ Szellemi *képek*, anticipálja Halbwachs Wittgensteint, nem szolgálhatnak a helyes szóhasználat mércéjéül: ezek csupán „nyersanyagok”, melyek „szabadon kombinálhatók”; szavakkal éppenséggel jobban le lehet írni képeket, mint ahogyan a képek szavakat képviselni tudnak.¹⁴⁶ És fontos párhuzamot mutat az, ahogyan egyfelől Halbwachs s másfelől Wittgenstein az egyéni abnormalitást nagymértékben az adott társadalmi környezet függvényének tekintik. „Tételezzünk föl egy társadalmat”, írja Halbwachs, „melyben a szavak jelentése bizonytalan s állandóan változik” - ilyen társadalomban olyasvalaki, aki nálunk normálisnak számító beszédképességekkel bír, csakhamar az afáziás beteg helyzetében találná magát.¹⁴⁷ És Wittgenstein ezt kérdezi: „Hogyan festene egy társadalom, amelyet csupa süket ember alkotna? Hogyan a ‘gyenge-

¹³⁷ Halbwachs, i.m. 59.o.; Fleck, *Entstehung...*, 66.o.; Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 5.par.

¹³⁸ „Az egyes embert individuális gondolkodásában csak akkor értjük meg, ha belehelyeztük a megfelelő csoport gondolkodásába. S csak akkor értjük megfelelően individuális gondolkodásának viszonylagos erejét és kombinációs képességét, ha vonatkozásba hoztuk őt a különböző csoportokkal, melyekhez egyidejűleg tartozik.” (Halbwachs, i.m. 144.o.) A „kreatív szakember a különböző gondolati kollektíváknak valamint az eszmék különböző fejlődési vonalainak megszemélyesített kereszteződési pontja” (Fleck, *Entstehung...*, 156.o.).

¹³⁹ Wittgenstein, *Zettel*, Oxford: 1967. 323.par.

¹⁴⁰ Halbwachs, i.m. XVI.o.

¹⁴¹ Vö. Nyíri Kristóf, *Európa szélén*, Budapest: 1986. 103. és 100.o. - Ld. még Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 95., 110., 427.sk.par.

¹⁴² Halbwachs, i.m. 53.o.; Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 329.par.

¹⁴³ Halbwachs, i.m. 57.o.

¹⁴⁴ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 202.par., ld. még 258.sk.par.

¹⁴⁵ Halbwachs, i.m. 21.sk.o.

¹⁴⁶ Uo. 39. és 62.sk.o.

¹⁴⁷ Uo. 69.o.

elméjük' társadalma? Fontos kérdés! Hogyan festene tehát egy olyan társadalom, amely számos nálunk szokásos nyelvjátékot soha nem játszana?"¹⁴⁸ Ha kultúránkban, jegyzi meg Wittgenstein, a gyermek nem reagál a tanító ösztönző mozdulatára s mondjuk nem végzi el a „20”-ról a „21”-re történő átmenetet, „elkülönítik a többiektől és gyengeelméjűnek tekintik”. Elképzelhető azonban valamely olyan néptörzs, amelynek életében egy bizonyos számjegy sajátos szerepet játszik, ti. „a meghaladhatatlan fölső határ” szerepét,¹⁴⁹ és itt persze a fent említett gyermek normálisnak számítana. - De még az olyan kérdés is, hogy valamely tapasztalati megfigyelés helytálló-e vagy sem, nagy mértékben függ kulturális tényezőktől. Mind Fleck mind Wittgenstein rámutatnak pl. arra, hogy nem létezik abszolút értelemben „pontos” vagy „pontatlan” mérés. Adott egy bizonyos bonyolultságú mérési feladat - hány különálló mérést kell ekkor elvégeznünk, kérdezi Fleck, hogy megközelítsük az ideális pontosságot; milyen szórás megengedett? A döntést, válaszolja, „a szokás, az egyéni és kollektív tudás egészének alapján” hozzuk meg. Vagy ahogy Wittgenstein fogalmaz: „A pontosságnak egyetlen eszményéről nem beszélhetünk. Nem tudnánk, hogy mit értsünk rajta...”¹⁵⁰ Az is az uralkodó gondolati stíluson múlik, hogy milyen *Gestalt*-okat, alakokat-formákat, veszünk észre a megfigyelés folyamatában. Mint Fleck írja: „A *Gestalt* nem 'objektív fizikai elemekből' épül föl, hanem kulturális és történeti motívumokból.” Wittgenstein aláhúzza a szociológiai mozzanatot abban, amikor valamit *mint* valamit látunk - mint ilyen vagy olyan *Gestalt*-ot. „Hogyan tanítod meg a gyereket arra, mondjuk számolásnál”, kérdezi, „hogyan 'Most ezeket a pontokat foglald egybe?' vagy 'Most ezek tartoznak együvé'? Nyilvánvaló, hogy az 'egybefoglalás' és 'együvé tartozás' eredetileg mást jelentett számára, mint azt, hogy valamit így vagy úgy *lásson*. És ez a megjegyzés *fogalmainkra vonatkozik, nem tanítási módszerekre*.”¹⁵¹ Ami pedig a tudomány előrelépéseit jelenti, mind Fleck mind Wittgenstein úgy gondolja, hogy az a kép, mely a tudóst *felfedezőnek* (új „tények” felfedezőjének) ábrázolja, félrevezető. „A tankönyv”, írja Fleck, az eredeti tudományos munkák szerzőinek „szubjektív ítéletét bizonyított ténynévé változtatja. ... A társadalmi távolság a szerzőt alkotóból felfedezővé teszi.” Hasonló szellemben mondja Wittgenstein, a matematikáról szólva: „A matematikus feltaláló, nem pedig felfedező.”¹⁵²

Ilyen párhuzamok láttán természetesen adódik a kérdés, hogy vajon a fent tárgyalt személyiségek között fennálltak-e bizonyos közvetlen vagy közvetett hatások. Halbwachs esetében persze Durkheim munkássága alkotja azt a háttérrel, mely előtt a maga teljesítményei értelmezendők. Durkheim közvetett befolyása szembeötlő Fleck, és némi valószínűséggel föltételezhető Wittgenstein esetében. A kollektív megjelenítések fogalmával Fleck a Durkheim-tanítvány Lévy-Bruhl *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* német kiadásában találkozott, melyhez Wilhelm Jerusalem írt előszót;¹⁵³ Gumplowicz-ról pedig -

¹⁴⁸ Wittgenstein, Zettel, 371.par.

¹⁴⁹ Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford: 1958. 93.sk.o.

¹⁵⁰ Fleck, *Erfahrung...*, 166.o.; Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 88.par.

¹⁵¹ Fleck, *Erfahrung...*, 156.o.; Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, II. rész, xi. szakasz.

¹⁵² Fleck, *Erfahrung...*, 120.o.; Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. 99.o.

¹⁵³ „A szociológiai módszerek jelentőségét szellemi aktivitások vizsgálatában”, írja itt Fleck, „már Auguste Comte fölismerte. Újabban Durkheim iskolája hangsúlyozza Franciaországban, Bécsben pedig - mások mellett - a filozófus Wilhelm Jerusalem. Durkheim kifejezetten szól arról a kényszerrel, melyet a társadalmi struktúrák gyakorolnak az egyénre ... s a kollektív megjelenítések [*Kollektivvorstellungen*] személyfeletti, objektív jellegéről.” (Fleck, *Entstehung...*, 62.o.)

akit pályája bizonyos szakaszán Durkheim úgyszintén befolyásolt¹⁵⁴ - azáltal szerzett tudomást, hogy olvasta Jerusalem „A gondolkodás és a gondolkodási formák társadalmi meghatározottsága” c. tanulmányát a Max Scheler által összeállított *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* c. kötetben. A Jerusalem-féle „soziale Verdichtung” (társadalmi sűrítés) fogalmat Fleck hasznosnak találja, de egyébiránt mind Jerusalemnél, mind Lévy-Bruhl-nél fölemlíti, hogy túlon túl nagy respektust tanúsítanak a „tudományos tények” iránt.¹⁵⁵ Wittgenstein kézírataiban nem találunk Durkheim-re történő utalást: ám durkheimiánus befolyás alá kerülhetett a klasszika-filológus és nyelvfilozófus Nyikoláj Bahtyin - Mihail Bahtyin fivére - által, akihez egészen szoros viszony fűzte, s aki a Sorbonne-on tanult, mielőtt 1932-ben Cambridge-ben telepedett le.¹⁵⁶ S Wittgenstein fölfogásában 1931 és 1936 között valóban történt változás: ún. késői filozófiájának kezdeti mentalizmus-ellenessége egy kifejezettebben *szociológikus* ismeretelmélet irányába mozdult el.¹⁵⁷ Bahtyin révén Wittgenstein akár Halbwachs munkájáról is hallhatott: de ez pusztán spekuláció. Az bizonyos, hogy Fleck könyvéről nem értesült. S annak föltételezésére sincs semmi alapunk, hogy Fleck tudott volna Halbwachs könyvéről, midőn a magáét írta, vagy hogy Halbwachs tudomást vett volna Fleck könyvének megjelenéséről. De évekkel később néhány hónapra egymás közelébe kerültek. Mint zsidókat, mindkettőjüket Buchenwaldba deportálták. Halbwachs ott halt meg 1945 márciusában; Fleck életben maradt, visszatért Lengyelországba, és 1957-ben engedélyt kapott arra, hogy Izraelbe emigráljon.

* * *

Valójában nemcsak Halbwachs és Fleck, de mindazok a személyiségek, akik a tudásszociológia és a szociologizáló ismeretelmélet kialakulásában szerepet játszanak - Marx, Gumpłowicz, Durkheim, Jerusalem, Simmel, Scheler, Lukács, Mannheim, Neurath, Wittgenstein, Merton, Kuhn - zsidó származásúak. És fontos fölismernünk, hogy legtöbbjük esetében rámutathatunk azokra a lényeges zsidó élményekre, amelyek alakították és kísértették őket. Durkheim apja rabbi volt, akárcsak nagyapja és dédapja; szoros belső kötődésű, ortodox és hagyományörző zsidó családban nőtt fel, mely Elzász-Lotaringia régtől meglévő zsidó közösségének képezte részét.¹⁵⁸ Durkheim maga is egy ideig rabbinak tanult. S a törvény szerinti élet eszményének családi öröksége mélyenfekvő ellenszenvet alakított ki benne az olyan - egyénies - élettel

¹⁵⁴ Durkheim 1885-ben ismertette Gumpłowicz *Grundriss der Sociologie* c. könyvét; Gumpłowicz 1895-ben, „Das Eigenthum als soziale Thatsache” c. tanulmányában említi Durkheim *Règles*-jét (ld. Gumpłowicz, *Soziologische Essays*, Innsbruck: 1899, 67.o.).

¹⁵⁵ Fleck, *Entstehung...*, 63.sk., 53., 64.sk.o., ld. még Fleck, *Erfahrung...*, 85.sk.o. Utal még Simmel *Soziologie*, Le Bon *Psychologie des foules*, McDougall *The Group Mind* és Freud „Massenpsychologie und Ich-Analyse” c. munkájára, rámutatva, hogy Le Bon „csaknem kizárólag a pillanatnyi tömeggel foglalkozik, főleg fölindult lelkiállapotában”, és ezáltal „minden szocializációban csak a pszichológiai minőségek lefokozását látja”, míg sem McDougall, sem Freud nem képesek megmagyarázni „a tömeglélek specifikus, nem-összegző elemeit” (Fleck, *Entstehung...*, 145.sk.o.). A „specifikus gondolkodási típus” értelmében vett „stílus” fogalma, mely Fleck első filozófiai írásának (1927) legelső mondatában már ott szerepel (Fleck, *Erfahrung...*, 37.o.), nyilvánvalóan Spenglertől ered.

¹⁵⁶ Vö. K. Clark és M. Holquist, *Mikhail Bakhtin*, Cambr., Mass.: 1984. 19.sk.o. Durkheim szellemi jelenléte Párizsban az 1920-as években még mindig „túlnyomó” volt, mint René König írja, ottani diákkorára emlékezve. (René König, „Émile Durkheim”, a Dirk Käsler által szerkesztett *Klassiker des soziologischen Denkens* c. gyűjteményben, 1.köt., München: 1976. 353.o.)

¹⁵⁷ Vö. Nyíri Kristóf, *Európa szélén*, 139.o.

¹⁵⁸ Vö. Steven Lukes, *Émile Durkheim: His Life and Work*, London 1973. 39.o.

szemben, mely nem szilárdan a csoportban gyökerezik. „Gyermekkorától kezdve” - írja monográfiája, Steven Lukes - Durkheim-et „végtelen kötelességérzet jellemezte... soha nem volt képes önvád nélküli öröme.” Másrészt kétségkívül átélte, mint Lukes jelzi, „ama ‘formálását a jellemnek, felfokozását az életérzésnek’, melyről ő maga írta később, hogy azt ‘erős kohéziójú csoportok közvetítik tagjaik felé’”.¹⁵⁹ Egészen más volt Gumplowicz beállítottsága. Jóllehet ő is rabbicsaládból származott, a zsidó különállás fennmaradása, a zsidók ragaszkodása „régóta elavult kultúrformákhoz” kifejezett ellenszenvvel töltötte el.¹⁶⁰ Ő maga protestáns hitre tért át. Otto Neurath-ra vonatkozóan viszont fia azt írja, hogy „minden jövőre-irányultsága dacára erős tudata élt benne a múltnak, családunk nemzedékekre visszamenő hagyományainak”.¹⁶¹ Ezek a hagyományok anyai ágon keresztények, az apa - Dr. phil. Wilhelm Neurath - családjában viszont zsidók. Ennek szülei, ahogyan önéletrajzában írja, „szegény, nagyon vallásos, egészen szigorú erkölcsű emberek voltak”, olyannyira, hogy hitének szilárdságát igencsak féltették a „világi tudástól”. Wilhelm Neurath azonban erre a tudásra szomjazott; s tanult, a maga erejéből. Materialista és ateista lett, végül ismert tudós - ám azután „érzelmi és fizikai csapások” érték, melyek hatása alatt „panteista-teista világnézetet” alakított ki.¹⁶² Otto Neurath a műveltség, tudomány, és lappangó misztika légkörében nőtt föl. Harmadik felesége, Marie Neurath, őt és első feleségét, Annát („lengyel zsidó volt, nagyon félénk és magányos, amikor először találkoztak”) egyaránt „a társadalom ‘outsiderjei’”-ként jellemezte.¹⁶³ Outsider, „idegen” volt Georg Simmel is,¹⁶⁴ aki zsidó szülők gyermekeként jött a világra, de a lutheránus egyházban kereszteltetett meg s annak normái szerint neveltetett. Ám keresztény pályatársai soha nem fogadták be egészen. 1908-ban Simmel, aki ekkor Berlinben tanított, megpályázta az egyik filozófiai katedrát Heidelberg-ben. Az illetékes minisztérium fölkérésére Dietrich Schaefer szakvéleményt írt a jelölről, melyben így fogalmaz: „Egészen őszintén ki szeretném fejezni, hogy mit gondolok Simmel professzorról. Nem tudom, hogy megkeresztelték-e vagy sem... Mindenesetre tipikus izraelita, megjelenésében, tartásában, és gondolkodásmódjában. ... Előadásait sokan látogatják. ... az ezen körökben meglévő erős kohézió folytán egy szemita előadó - akármi legyen is, egészen szemita, részben az, vagy csak filo-szemita - a körülményektől függetlenül termékeny talajra lel olyan egyetemen, melyen a hallgatóság megfelelő része ezekre rúg. ... Nem hihetem, hogy Heidelberg színvonalát emelné, ha a már eddig meglévőnél is nagyobb tér nyílna ama világnézet és filozófia számára, melyet Simmel képvisel, s mely végül is egészen nyilvánvalóan különbözik német keresztény-klasszikus műveltségünkétől. ... Simmel főleg ‘szociológiai’ tevékenységének köszönheti hírnevét. ... Úgy gondolom azonban, hogy a szociológiának még be kell bizonyítania tudomány voltát. Véleményem szerint végzetes tévedés az emberi együttélés döntő tényezőjeként az állam és az egyház helyébe a ‘társadalmat’ állítani...”¹⁶⁵ Simmel tanítványa, Max Scheler sem tartozott, vallásilag-világnézetileg, egyetlen közösséghez sem. Az ifjú Scheler buzgó zsidó hívő volt, majd vonzódni kezdett a katolicizmushoz s huszon-

¹⁵⁹ Uo. 40.o.

¹⁶⁰ Ludwig Gumplowicz, *Der Rassenkampf: Sociologische Untersuchungen*, Innsbruck 1883. 334.o.

¹⁶¹ Otto Neurath, *Empiricism and Sociology*, szerk. M. Neurath és R.S. Cohen, Dordrecht: 1973. 41.o.

¹⁶² Uo. 2.skk.o.

¹⁶³ Uo. 81.o.

¹⁶⁴ Az „idegen” terminus Simmel egyik szakkifejezése, mellyel, mint W.J. Cahnman írja, „jelentősen hozzájárult a zsidók szociológiájához” (Werner J. Cahnman, „Sociology”, az *Encyclopaedia Judaica*-ban, Jerusalem: é.n., 65.o.).

¹⁶⁵ Függelék Lewis A. Coser „Georg Simmel’s Style of Work: A Contribution to the Sociology of the Sociologist” c. tanulmányához, *The American Journal of Sociology* 63 [1957-1958], 640.sk.o.

ötévesen ahhoz csatlakozott; később kétségek kínozták, de egyfajta második megtérést élt át negyvenkét éves korában; néhány évvel később végképp elvesztette hitét a katolicizmus integráló erejében, és kilépett az egyházból. A Simmel-tanítvány Lukács György, aki gazdag zsidó család sarjaként nőtt fel Budapesten, nem tett hitet vallási meggyőződés mellett; de eleven nosztalgia élt benne a zárt közösségek letűnt kora iránt, s fiatal emberként lázasan kereste a jövő ama eszméit - nem kizárva a zsidó messianizmust sem - amelyek visszahozhatnák a múltat. Wittgenstein számára pedig önnön zsidóságának kérdése (háromnegyed részt zsidó származású volt, katolikus hitre keresztelték, lutheránus apjával éles etikai ellentét állította szembe) égő személyes problémát jelentett éppen azokban az években, amelyek során késői filozófiáját megalkotta.¹⁶⁶

Fölmerül ekkor a kérdés, hogy vajon a zsidó származásnak lehet-e valami köze a szociologizáló ismeretelmélet kialakulásához. Legalább két értelemben a válasz persze triviálisan igenlő. Először, a zsidó emancipáció minden területen hatalmas szellemi energiákat szabadított föl,¹⁶⁷ s itt a szociológia és annak különböző ágazatai sem képeznek kivételt. Másodszor, a szociológia a századfordulón, s még néhány évtizedig azután is, új diszciplinának számított, más diszciplinákhoz képest jobb esélyeket kínálva a társadalmilag újonnan jötteknek. A zsidó származásúak aránya a szociológia területén csakugyan figyelemreméltó. Ám itt már egy másfajta magyarázat is szerephez jut: jelesül ama nyilvánvaló fölismerés, hogy a zsidó történelem folytonossága a keresztény korban, mely folytonosság inkább múltott társadalomszerveződésen és közösségi kohézió, mint vallási hierarchiákon, politikai struktúrákon és államhatalmon, a társadalomtudományok területére lépő emancipált zsidók számára kézenfekvő módon sugallhatott egy specifikusan *szociológiai* látásmódot. S ez a magyarázat vezet a kérdéshez, melyet itt föl szeretnék tenni, anélkül persze, hogy részletesebb megválaszolására vállalkozhatnánk: van-e értelme olyasféle specifikus vonásról vagy vonásokról beszélnünk úgymond a zsidó életforma vagy gondolkodásmód összefüggésében, amelyből vagy amelyekből kisarjadhat a szociologizáló ismeretelméletre jellemző perspektíva - a perspektíva, mely az individuális észt elképzelhetetlennek láttatja a személyek-közötti viszonyok keretén kívül. Durkheim maga a judaizmust akképpen jellemezte, hogy az, „mint minden kezdetleges vallás, lényegileg gyakorlatok összességéből áll, amelyek aprólékosan szabályozzák az élet minden részletét, csak kevés teret engedve az egyéni megítélésnek”, a zsidó közösségekről pedig azt írta, hogy azok, minthogy „szüntelenül harcolniuk kellett az általános ellenséges érzület ellen, ... még érintkezni sem tudtak szabadon a lakosság más részeivel”.¹⁶⁸ A közösségen belül, ehhez képest, állandó és eleven kommunikáció folyt akár meglehetősen tanult fokon is, nevezetesen az áthagyományozott törvények értelmezését és alkalmazását illetően olyan helyzetekben, melyek újak, homályosak vagy ellentmondásosak voltak. Így beszélhetett Leo Baeck „gondolkodók közösségéről”,¹⁶⁹ aholis azonban a hangsúly a „közösség” szóra esik:¹⁷⁰ a zsidó hagyomány szellemében az eszmék interszubjektívek s nem szubjektívek, az

¹⁶⁶ Vö. Nyíri Kristóf, *Európa szélén*, 129.skk.o.

¹⁶⁷ A zsidók kiemelkedő szellemi szerepét a modern Ausztriában kiválóan írja le William M. Johnston, *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History, 1848-1938*, Berkeley: 1972. 23.skk.o. A zsidó emancipációból következő szellemi dinamikához vö. még különösen William O. McCagg, Jr., *Jewish Nobles and Geniuses in Modern Hungary*, Boulder: 1972.

¹⁶⁸ Durkheim, *Az öngyilkosság* (1897). Budapest: 1982. 148. sk.o. A fordítást két helyen módosítottam.

¹⁶⁹ Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 6. kiad., Köln: 1960. 299.sk.o.

¹⁷⁰ „A kutatás kötelessége”, írja Baeck, „a zsidóságban oda hatott, hogy az áthagyományozott tanítás nem készként, lezártként vétetett át, hanem állandóan megújult a közösség tudatában.” (Uo. 19.o.)

intellektuális nevelés „építés”¹⁷¹ s nem ilyen vagy olyan belső-eredendő irányultságok fölszabadítása, a vallásos odaadás a törvényeknek való engedelmeskedésben s nem valamiféle „belső érzés” átélésében nyilvánul meg.¹⁷² Nemcsak az Isten és ember közötti viszonyak van dialogikus struktúrája,¹⁷³ hanem az individualitásnak önmagában is: az „én” nem képzelhető el a „Te”, az embertárs nélkül.¹⁷⁴ A vallási és intellektuális kommunikáció őrzi meg a zsidó nép létét s annak folytonosságát, jelöli ki az e néphez tartozás határait.¹⁷⁵

Az itt vázolt háttér előtt az emancipált zsidó értelmiségi, elvontan szólva, negatív vagy pozitív beállítottságot tanúsíthat az egyéni érznek a kollektív hiedelmek rendszerében elfoglalt helyét illetően. Az előbbi beállítottság ismét csak mondhatni kétféle hangulatban ölthet testet, a fölszabadultság és az elidegenedettség hangulatában. A fölszabadult hangulat számára az egyéni érzhez semmi sem illik jobban, mint az áthagyományozott nézetek elleni folytonos küzdelem, a régi eszmék kritikus helyettesítése újak által. Ez a hangulata mondjuk Karl Popper-nak;¹⁷⁶ vagy éppenséggel bármely zsidó származású filozófusnak, aki a megismerés társadalmi összefüggéseiről nem óhajt tudomást venni - az ember Edmund Husserl-re gondol, vagy akár Alfred Schütz-re (aki ugyan „a társadalmi világ fenomenológiáját” építette föl, ám Husserl-i/Weber-i típusú egyéni intencionális aktusokból¹⁷⁷), sőt, akár Wilhelm Jerusalem-re is, a szociológizáló ismeretelméletnek tett felemás engedményei dacára. Az elidegenedett hangulat, az „idegen” hangulata számára az egyén gondolkodását valóban - és reménytelenül - csoportjának hiedelmei és léte határozzák meg; az egyik csoport igazságait ideológiákként leplezhetik le a másik csoport tagjai, de az utóbbiakat is fogva tartják a maguk ideológiái; csak az, aki semmilyen közösséghez nem tartozik - Mannheim „szabadon lebegő” értelmiségi - törekedhet a világ nem-ideologikus szemléletére. Ez a tudásszociológia hangulata - melyből csak egyfajta messianisztikus fordulat ígérhet megváltást. A pozitív beállítottságból nőhet ki, ehhez képest, a judaizmus érvényesként átélt ismeretelméleti üzenetének szekularizált értelmezése: az egyéni tudatokat egyfajta társastudat konstituálja, miközben az utóbbinak nincsen valósága az előbbiektől függetlenül.

Kapcsoljuk most össze, befejezésül, az utóbbi megfontolásokat kiinduló témánkkal. Ami az általábanvett osztrák filozófiához történt zsidó hozzájárulást illeti, erről a modern történeti

¹⁷¹ Uo. 245.o.

¹⁷² Uo. 51.sk.o.

¹⁷³ Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum: Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln: 1963. 188.sk.o.

¹⁷⁴ Baeck, i.m. 210.sk.o.

¹⁷⁵ „... aki Izrael vallását fölvette, azt Ábrahám fiának szabad és kell tekinteni” (uo. 80.o.), azaz a közös hit nem annyira *következik* a közös leszármazásból, mint inkább megalkotja azt - világos esete ez annak, amikor a múlt konstrukció eredménye, nem pedig egyszerű adottság.

¹⁷⁶ Számára, ennek megfelelően, a zsidó tudat pusztán „faji büszkeség”, és egyetért az apja által vallott nézettel, miszerint „egy túlnyomórészt keresztény társadalomban élve az a kötelességünk, hogy lehetőleg kevés ellenérzést keltsünk - hogy asszimilálódjunk” (Karl R. Popper, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, Fontana, 1976. 105.o.)

¹⁷⁷ Lukes így utal a Durkheim és Max Weber közötti különbségre: „Durkheim számára a szociológiai magyarázat azt jelentette, hogy ‘közvetlen és meghatározó [társadalmi] okokat keresünk’; Weber számára ‘a szubjektív megértés a szociológiai tudás specifikus jellegzetessége’... Durkheim számára a társadalmi jelenségek *sui generis* valóságok... Weber számára ezek az együttesek *kizárólag* egyedi személyek egyedi aktusainak eredménye és szerveződési módja, hiszen csak ők tekinthetők alanyoknak a szubjektíve érthető cselekvés folyamatában”. (Lukes, i.m., 19.sk.o.)

kutatás kétségkívül tudomást vesz, még ha mostanában az események ezen vonulatának érzékelése valamelyest háttérbe szorult is. Ám ha mindaz, amit a fentiekben érzékeltetni próbáltam, valószínűen hangzik, úgy az osztrák filozófia fejlődésének megértésére vonatkozólag néhány konkrétabb következtetéssel is szembe kell néznünk. Jelesül a Bécsi Kör és holdudvara szokásos jellemzéseit: a verifikacionista induktivizmus szembeállítását a falszifikacionista deduktivizmussal, a Schlick-féle fundamentalizmus szembeállítását a Neurath-féle relativizmussal, de akár még a logikai-formális főáram szembeállítását is a szociologizáló mellékáramlatokkal - alighanem ki kell egészítenünk egy másfajta elemzéssel: a különböző - eltérő - vallásos-kulturális hagyományok tudományfilozófiai továbbélésének számbavételével.

Wittgenstein és a gépi intelligencia problémája

Ama ismétlődő kísérletek során, melyeket Wittgenstein, a *Kék könyvtől* a *Filozófiai Vizsgálódásokig*, gondolatainak rendszeres kifejtésére tett, a tárgyalás bevezetőjéül és háttéréül minden alkalommal a *jelentésre mint használatra* vonatkozó érvek szolgáltak; s éppen az ezen érvek közvetítette fölismerés vezetett, 1930/31-ben, átfogó filozófiai áttörésre Wittgenstein saját fejlődésében - vezetett késői nézeteinek jellegzetes antimentalizmusához és anti-esszencializmusához. „A gondolkodás nem más, mint szimbólumok használata”, rögzíti jegyzetfüzetében 1930. jún. 29-én,¹⁷⁸ néhány lappal később hozzátéve: „A gondolatnak, amennyiben egyáltalán beszélhetünk róla, valami egészen házi sütetűnek kell lennie.”¹⁷⁹ Mármost Platón volt az a filozófus, aki elsőként képviselte az elképzelést, miszerint a jelentés nem más, mint *jelölés* - s persze öneki kellett elsőként szembenéznie az ezen elképzelés talaján abból adódó nehézségekkel, hogy olyan kifejezések is bírnak jelentéssel, amelyek látszólag nem jelölnek semmit. És föltűnő, hogy Wittgenstein, aki hírhedten került a filozófiatörténet korábbi alakjaira való utalásokat, gyakran említi, sőt idézi Platón.¹⁸⁰ Jelesül az 1930/31-es jegyzetfüzetekben ismételten utal olyan Platón-helyekre, ahol a tévútra futott jelentéselmélet s a túlbujáncz ontológia közötti kapcsolatok kiváltképpen világosak. Így például az 1931. július 9-i fontos bejegyzést - „Valamely szó jelentését megérteni annyit tesz, mint használatát ismerni, megérteni”¹⁸¹ - a következő lapon *Kratülosz*-idétet követi a jelek s az általuk képviselt tárgyak föltételezett, vagy kívánatos, hasonlóságáról,¹⁸² az azt követő oldalon pedig idézet a *Theaitétosz*-ból ama sajátos körülménnyel kapcsolatosan, hogy mindannak, amit gondolatilag megjelenítünk, valamiképpen *valóságosnak* kell lennie.¹⁸³ Az utóbbi idézethez Wittgenstein kommentárt fűz: „Mily végtelenül egyszerű ez a probléma! És milyen különös, hogy egyáltalán problémának akarták tekinteni”¹⁸⁴ - melyet másnap még ez a megjegyzés követ: „Az olyan kérdésre, mint ‘mi a megismerés’, Platónnál nem találok az

¹⁷⁸ MS 108, 201.o. Wittgenstein kéziratosa hagyatékát a G.H. von Wright által adott számozás szerint idézem, ld. „The Wittgenstein Papers”, von Wright *Wittgenstein* c. kötetében, Oxford: Basil Blackwell, 1982.

¹⁷⁹ Uo., 216.o.

¹⁸⁰ „Wittgenstein”, írja von Wright, „nem mélyedt el rendszeresen a filozófia klasszikusaiban. Csak olyasmit tanulmányozott, amit teljes szívvel magába tudott fogadni. ... Fiatalkorában olvasta Schopenhauert. Spinozáról, Hume-ról és Kantról azt mondta, hogy néha megértett belőlük valamit. Nem tartom valószínűnek, hogy kedvére lettek volna két nagy logikus elődjének, Arisztotelésznek vagy Leibniznek írásai. De érdekes, hogy olvasta és élvezte Platón.” („Ludwig Wittgenstein: A Biographical Sketch”, von Wright *Wittgenstein* c. kötetében, 33.o.)

¹⁸¹ MS 111, 12.o.

¹⁸² „Annak módját, ahogyan a szavakról beszélünk, megvilágíthatjuk azzal, amit Szókratész a ‘Kratülosz’-ban mond. Kratülosz: ‘Mindenesetre ésszerűbb az, hogy az ember hasonlósággal juttatja kifejezésre azt, amit jelezni akar és nem akármilyen tetszés szerinti eszközzel.’ - Szókratész: ‘Jól mondod.’” (A Platón-idézet: 434a, Szabó Árpád fordítása.)

¹⁸³ „Szókratész Theaitétoszhoz: ‘Hát aki véleményt alkot, nem egy valamiről alkotja?’ - Th.: ‘De szükségképpen.’ - Szók.: ‘S aki egy valamiről alkot véleményt, nemde létező valamiről alkotja?’ - Th.: ‘Elismerem.’” (A Platón-idézet: 189a, Kárpáthy Csilla fordítása nyomán.)

¹⁸⁴ Uo., 14.o. A bejegyzés 1931. július 14-én kelt.

ideiglenes választ: Nézzük meg egyszer, hogy hogyan használják ezt a szót”.¹⁸⁵ Mintha csak Wittgenstein tudatában volna annak, hogy a filozófiát éppen ott kell újra kezdenie, ahol Platón érvei félrecsúsztak.¹⁸⁶ „Milyen nagyszerű emberek vagyunk”, írja 1931-ben, „hogy megoldottuk ezeket az ősi problémákat! - Nem, az idők megváltoztattak minket & a problémák eltűntek.”¹⁸⁷ Azzal kapcsolatban mármost, hogy a vonatkozó változások pontos természete miben is állhat, Wittgenstein, úgy látszik, nem jutott határozott álláspontra. Ám nyilvánvaló, hogy jó irányban tapogatózott. Körülbelül abban az időben, amikor Platónról elmélkedett arról, hogy a nyelvi látszatok miképpen hozhatnak létre hamis filozófiát, terjedelmes megjegyzéseket fűzött Frazer *Az aranyág* c. munkájához. Frazer könyve primitív népekkel foglalkozik, mítoszokkal, a nyelvvel, kiváltképpen pedig - Wittgenstein így látta - olyan kommunikációs technikákkal, amelyek lényegükben különböznek a mienkétől.¹⁸⁸

Szóbeliség és írásbeliség

A kutatásnak azt a vonalát folytatva, mely Milman Parry-nek az *Iliász* és az *Odüsszeia* szövegére irányuló vizsgálódásaival vette kezdetét,¹⁸⁹ Jack Goody *The Domestication of the Savage Mind* c. munkájában¹⁹⁰ igen hihetően mutatja meg, hogy ama átalakulások, melyeket általában úgy jellemeznek, mint a mágiáról a tudományra, vagy a „prelogikus” tudatról a „racionális” tudatra, vagy a Lévy-Strauss-féle „vad” gondolkodásról a megszelídített gondolkodásra való áttérést, sokkal jobban magyarázhatók az *orális kultúráról az írásbeliség* különböző fokaira való áttérésként. Az egyes társadalmak sajátos kommunikációs technológiai messze ható következményekkel bírnak, nemcsak ami a társadalom megszervezését illeti, hanem az ismeretszerzés síkján is. Ahogyan Walter J. Ong fogalmaz, az írásbeliségtől még nem érintett kultúrák („elsődleges szóbeliség”, *primary orality*) pszichodinamikáját tárgyalva: „Orális kultúrákban a szavak mindig csak hangok. Ez a kifejezőmódon túl a gondolati folyamatokat is meghatározza.”¹⁹¹ Ha meg akarjuk jegyezni, amit tapasztalunk és gondolunk - *emlékezetes gondolatokat* kell gondolnunk. „Elsődlegesen szóbeli kultúrákban”, írja Ong, „a gondosan artikulált gondolatok megőrzésének és fölidőzésének problémáját csak

¹⁸⁵ Uo., 26.sk.o.

¹⁸⁶ Ahogyan von Wright fogalmaz: „A késői Wittgensteinnak ... nincsenek filozófiai ősei. Munkássága radikális letérést jelent a filozófia addig létező ősvényeiről. ... A *Tractatus* az európai filozófia meghatározott hagyományához tartozik... Wittgenstein ún. ‘késői filozófiája’ ... egészen más. A *szellem* különbözik mindattól, amit a Nyugat gondolkodásából ismerek, s számos vonatkozásban ellentétes a hagyományos filozófia céljaival és módszereivel.” („Biographical Sketch”, id. hely, 27.o.)

¹⁸⁷ MS 159, 94.o.

¹⁸⁸ Ahogyan Wittgenstein írja: „Az ősi rítusokban egy egészen részletesen kidolgozott jelbeszédet kell látnunk”, MS 110, 256.o. Vö. Ludwig Wittgenstein, „Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*”, *Synthese* 17, 1967. 242.o.

¹⁸⁹ Egy másik - noha kevésbé nyilvánvaló - forrást a magyar Hajnal István munkája jelent. „Le rôle social de l’écriture et l’évolution européenne” c. tanulmányára (*Revue de l’Institut de Sociologie* [Brüsszel], 1934) utalás történik Harold A. Innis *The Bias of Communication* c. kötetében (University of Toronto Press, 1951), újabban pedig Walter J. Ong említi őt *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* c. ragyogó könyvében (Methuen, 1982)

¹⁹⁰ Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

¹⁹¹ *Orality and Literacy*, 33.o.

akkor oldottuk meg sikeresen, ha beszéddé könnyen összeálló mnemonikus mintákban gondolkozunk. Gondolatainknak erősen ritmizált, egyenletes alakzatokban kell megjelenniük, ismétlésekben vagy ellentétekben, alliterációkban és asszonáncokban, visszatérő jelzős szerkezetekben és más formulákban, megszokott-állandó tematikus környezetben..., közmondásokban, melyeket mindenfelől újra meg újra hallunk s ennél fogva könnyen fölidézünk... Szóbeli kultúrákban ... rögzített kifejezések adják a gondolkodás szubsztanciáját magát. ... Az erős mintázottság és a közösségileg rögzített nyelvi fordulatok szóbeli kultúrákban azoknak a funkcióknak egy részét teljesítik, amelyeket más kultúrákban az írás lát el - de ezenközben persze meghatározzák, hogy milyen jellegű gondolkodás lehetséges, hogy a tapasztalat szellemi elrendezése milyen módon történhet. Szóbeli kultúrákban a tapasztalatot mnemonikusan tesszük gondolativá.”¹⁹² A betűírás megjelenésével a tudás tárolásának új technológiája alakult ki. A lélektani következmények markánsak voltak. „Az írás”, mondja Ong, „megosztást és elidegenedést hoz, de magasabb egységet is.” Az írás mintegy elválasztja a megismerőt a megismerttől, fölfokozza az én-érzést, „szabaddá teszi az elmét eredetibb, elvontabb gondolatok számára”.¹⁹³

A görög ábécé i.e. 700 körül már kétségtelenül kialakult, ám a görögök csak Platón korára jutottak el oda, hogy az írás technikáját végre ténylegesen befogadják.¹⁹⁴ Platón maga a *Phaidroszban* és a *Hetedik levélben* súlyos fenntartásainak ad hangot: az írást a tudásfeldolgozás mechanikus, embertelen, kérdésekre süket és az emlékezetet romboló módjának látja.¹⁹⁵ Ám éppen az írásnak, az *írott nyelvnek* mélyen interiorizált tapasztalata formálta igen lényegesen Platón saját filozófiáját. A görög analitikus gondolkodás kialakulása, általános-ságban szólva, szorosan kötődni látszik ahhoz a körülményhez, hogy a betűkészlet magánhangzókkal egészült ki - hogy a hang világa még pontosabban és elvontabban lett vizuálisan kódolhatóvá.¹⁹⁶ Kivált Platón ismeretelmélete közvetlenül tükrözi az írásbeliség élményét. Ahogyan Havelock rámutat, az „idea” - *forma* - kifejezés *vizuális gyökere*:¹⁹⁷ valójában a latin „video”-val azonos töből származik. A platóni formák, mint Ong fogalmaz, „a látható formák analógiájára gondoltattak el”.¹⁹⁸

A platóni ideák más módon is kötődnek az írott nyelv tapasztalatához. Mint korábban utaltunk rá, választ adnak, vagy választ ígérnek, mindazokra a zavarbaejtő kérdésekre, amelyek a jelentés névviszony-elmélete talaján keletkeznek - ama elmélet talaján, mely szerint a szavak jellegzetesen *nevek*, a szó jelentése pedig az a tárgy, melyet a szó megnevez, *jelöl*. Mármost a *beszélt nyelv* - az *eleven nyelv*¹⁹⁹ - élménye aligha sugallja a jelentés névviszony-elméletét. A beszéd során a szavakat éppenséggel úgy éljük meg, mint eszközöket, tetteket, beszéd-

¹⁹² Uo., 34.sk.o.

¹⁹³ Uo., 179. és 24.o.

¹⁹⁴ „Homérosztól Platónig”, írja Eric Havelock, „az információtárolás módja megváltozott; az információ alfabetikussá vált, s a szem következőképpen fölváltotta a fület... Az írásbeliség eredményei a maguk teljességében csak a hellénizmus korára mutatkoztak meg, amikor a fogalmi gondolkodás mintegy készségré vált s szókincse többé-kevésbé megállapodott. Platón még a kommunikációs forradalom közepette élt, képviselte azt, s prófétájává lett.” (*Preface to Plato*, Cambridge, Mass.: 1963. vii.o.)

¹⁹⁵ Vö. Ong, i.m. 24.o.

¹⁹⁶ Vö. Eric Havelock, *Origins of Western Literacy*, Toronto: 1976.

¹⁹⁷ *Preface to Plato*, vö. különösen 261.sk.o.

¹⁹⁸ I.m., 80.o.

¹⁹⁹ „Im lebendigen Gebrauch der Sprache”, ahogyan Wittgenstein fogalmaz. MS 111, 7.o.

aktusokat, melyek tágabb, nyelvenkívüli helyzetekben nyerik el voltaképpen értelmüket. Ong rámutat a „meglepő paradoxonra”, hogy az írás hagyományosan, mint már az Újszövetségben is - „a betű öl, a lélek pedig él” (2 Kor 3,6) -, oly gyakran kötődik a halál képzetéhez.²⁰⁰ Wittgenstein így ír: „Minden jel *egyedül* halottnak látszik. *Mi* ad neki életet? A használatban él.”²⁰¹ A platóni filozófia, mint *minden* filozófia, vélte Wittgenstein, csalóka látszatnak köszönheti létezését; ám ez a látszat alapvetően kötődik valamiféle *valósághoz*, melynek természetét Wittgenstein szenvedélyesen kutatta,²⁰² s mely valóság számunkra most mint az *írott nyelv* lepleződik le. Amennyiben a jelentés használat-elméletét dolgozza ki, Wittgenstein a filozófiában ténylegesen újraéleszti a nyelv mint *beszélt nyelv* iránti érzékenységet. És talá-lunk munkájában nyomokat, amelyek arra utalnak, hogy valamiképpen tudatában volt annak, mit tesz. Nem véletlen, hogy a dialógus-forma fontos stilisztikai eleme késői filozófiájának - és érdekes, hogy ez a forma a jelentés használat-elméletének kialakulásával szorosan egyidejűleg jelenik meg nála 1930-ban. A *Filozófiai vizsgálódások*ban számos utalást találunk a nyelv alapvetően orális jellegére.²⁰³ És figyelmeztető, hogy Wittgenstein milyen fontosságot tulajdonít a mindennapi, sőt a népnelvnek. *Szótár népiskolák számára* c. összeállítása, melyet az 1920-as évek elején alsó-ausztriai tanítóskodása során készített, tudatosan tükrözi a tanulók nyelvhasználatát; nem kerüli a dialektust sem, és tartalmaz olyan, nagyon gyakori, szavakat is, amelyeket jellegzetesen az *élő* beszédben alkalmazunk, mint: „menj!”, vagy „ide”. Bizonyos nyelvtani szabályokat pedig egyenesen a tájnyelvi *kiejtés* segítségével értet meg.²⁰⁴

A szótárak hagyományos szerepe persze egészen más: éppenséggel arra szolgálnak, hogy a nemzeti írott nyelvet, a „grafelektust” elkülönítsék eredeti tájnyelvi alapzatától. „A grafelektusok szókinszbeli gazdagsága”, hangsúlyozza Ong, „az írással veszi kezdetét, de teljessége a könyvnyomtatásnak köszönhető. Mert a modern grafelektus anyagát tetemes mértékig a szótárak rögzítik.”²⁰⁵ A könyvnyomtatás ténylegesen az írásbeliség új szakaszát jelenti. Az íráskor használt betűk, mint Ong rámutat, nem léteznek azt megelőzően, hogy létrejön a szöveg, melyben szerepelnek. Nyomtatáskor más a helyzet. „A szavak olyan

²⁰⁰ I.m., 81.o.

²⁰¹ *Filozófiai vizsgálódások*, I., 432.§.

²⁰² „A filozófiában valami látszat téveszt meg bennünket. De ez a látszat is valami, & egyszer egészen világosan szemügyre kell vennem, mielőtt azt mondhatom, hogy csak látszat.” (MS 110, 239.o. A bejegyzés 1931. jún. 30-án kelt.)

²⁰³ Így például az I. rész 27.§.-ban: „‘Megnevezzük a dolgokat és ezzel beszélni tudunk róluk. Beszédünkben utalni rájuk.’ - Mintha a megnevezés aktusával az, amit a továbbiakban teszünk, már adva volna. Mintha csak egyetlen valami volna, amit így hívunk: ‘a dolgokról beszélni’. Miközben pedig mondatainkkal a legkülönbözőbbeket tesszük. Gondoljunk csak a fölkiáltásokra. Egészen különböző funkciókra. - Víz! El! Jaj! Segítség! Szép! Ne! - Még mindig hajlasz arra, hogy e szavakat ‘tárgyak megnevezésének’ nevezd?” - Az I. rész 134.§.-ban Wittgenstein a mondat *hangzását* (*Satzldang*) mondatfogalmunk egyik jegyének mondja, a 167. §.-ban pedig a nyomtatott nyelv sajátosan *egyneműsítő* vonásaira hívja föl a figyelmet.

²⁰⁴ A szótár (eredetileg kéziratban maradt) előszavában Wittgenstein egyébként a következő megjegyzést teszi: „Pszichológiai elvek (hol keresi majd a tanuló ezt vagy azt a szót, hogyan lehet a legjobban megóvni attól, hogy összezavarodjon) ütköznek grammatikai elvekkel (alapszó, származékszó), valamint a tér tipográfiai felhasználásának elveivel, a nyomtatott oldal rendezett kinézetével, stb.” (*Wörterbuch für Volksschulen* [1926], Bécs: Hölder-Pichler-Tempsky, 1977. XXXV.o.)

²⁰⁵ I.m., 107.o.

egységekből (betűformákból) állnak össze, amelyek már e szavakat megelőzően léteznek... A könyvnyomtatás az írásnál sokkal erősebben sugallja, hogy a szavak dolgok. ... Nem az írás, hanem a nyomtatás végezte be a szó, s ezzel a megismerés, eldologiasítását... Még azután is sokáig, hogy az írás mélyen interiorizálttá lett, a hallás, nem pedig a látás uralkodott a megismerés világában. A Nyugat kézirat-kultúrájából a szóbeliség sohasem iktatódott ki egészen. ... Az írásnak főleg az volt a szerepe, hogy lehetővé tegye a tudás visszahozatalát a szóbeliség világába.” A könyvnyomtatás ehhez képest, mutat rá Ong, „az egyik fő tényező volt az önmagába visszahúzódní képes személyiség ama érzésének-fogalmának kialakulásában, amely modern társadalmainkat jellemzi”.²⁰⁶ Kétségtelen, hogy a *magányos* olvasás és *hangtalan* olvasás csak a könyvnyomtatás elterjedésével vált általános gyakorlattá.

Közhely, hogy ma a kommunikáció technológiája újbóli megváltozásának vagyunk tanúi; és Ong figyelemreméltó teljesítménye, hogy ezt a közhelyet filozófiailag érdekes tétellé tette. A telefonnal, rádióval, televízióval és a különböző hangszalagokkal, írja, új korba érkeztünk el: a „másodlagos szóbeliség” (*secondary orality*) korába.²⁰⁷ Ennek a kornak alapvető eszközévé pedig - egyfelől mint a kommunikációs folyamatok irányítója, másfelől mint adat- és szövegfeldolgozó - a *számítógép* vált.²⁰⁸ A szövegfeldolgozó megjelenésével viszont a nyelv újra „dinamikus, nem pedig statikus; képlékeny, nem pedig szilárd; puha, nem pedig kemény; hajlékony, nem pedig merev”.²⁰⁹

Olyan képe ez a nyelvnek, mellyel a késői Wittgenstein ugyancsak egyetérthetett volna; és föltűnő, hogy a jelentés általa képviselt használat-elmélete, s mondhatni késői filozófiájának egésze, bizonyos értelemben nagyon is összhangban áll jelen korszakunkkal. Az, hogy Wittgenstein megvetette a mai kort, persze nyilvánvaló és közismert. Nevetségesnek tartotta a gondolatot, hogy technológiai előrelépések hozzájárulhatnak az emberiség haladásához; ugyanakkor nagy örömet lelte a legkülönfélébb mérnöki feladatokban. Filozófiáját óvni akarta a tudomány sekélyes befolyásától; ugyanakkor - mint erre G.S. Shanker mutatott rá a közelmúltban - egyáltalán nem volt célja, hogy „fenntartsa a ‘két kultúra’ megosztottságát”, és „hangsúlyozta, hogy a modern filozófiának egyre inkább szerepe van (vagy legalábbis szerepet *kellene* játszania) a tudományos felfedezések értelmezésében”.²¹⁰ Tradicionalista volt, régmúlt idők után vágyódott; nosztalgiája ugyanakkor (hiszen szoros kapcsolat áll fenn

²⁰⁶ Ong, i.m. 118.sk. és 130.o.

²⁰⁷ Uo., 136.o.

²⁰⁸ „A komputer és a rajta futó folyamatok”, írja Aaron Sloman, „az önkifejezés új közegét jelentik, mely fontosságában talán az írás feltalálásához hasonlítható.” (*The Computer Revolution in Philosophy: Philosophy, Science and Models of Mind*. Harvester Press, 1978. 1.o.)

²⁰⁹ G. Richard Dimler, S.J., „Word Processing and the New Electronic Language”, *Thought*, 61. köt. 243. sz. (1986. dec.), 463.o. - Általánosabban szólva, az elektronikus szövegfeldolgozás a „tudás külsővé válásának” második szakaszát jelenti (vö. Henrik Sinding Larsen, „Information Technology and the Management of Knowledge”, *AI & Society*, 1. köt. 2. sz. [1987. okt.-dec.], 97.sk.o.), olyan szakaszát, amelyben a tudás, noha külsővé - pontosabban: tárgyiasulttá - vált, megint egyszer dinamikus lehet, „kiterjedt és egyszersmind aktív társadalmi emlékezet”, ahogyan Alvin Toffler fogalmaz *The Third Wave* c. könyvében (New York: 1980. 177.o.).

²¹⁰ Shanker, „The Decline and Fall of the Mechanist Metaphor”, a Rainer Born által szerkesztett *Artificial Intelligence: The Case Against* c. kötetben (London: Croom Helm, 1987. 73.o.). - Lényeges Wittgenstein következő megjegyzése: „Talán egy nap valamiféle kultúra nő ki ebből a civilizációból. - Akkor majd előtűnik a 18., 19. és 20. század találmányainak valódi története, amely mélységesen érdekes lesz.” (Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, szerk. G.H. von Wright, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977. 123.o.)

szóbelisége tradicionalitás között²¹¹) úgy is értelmezhető, mint érzékenység a jelen még rejtett tendenciái iránt, vagy mint a közelgő jövő megsejtése. Az új média varázsának pedig szívesen engedett. Kedvenc kikapcsolódása, Cambridge-ben az 1930-as években, egyszersmind fontos audio-vizuális élményt is jelenthetett számára: ez a *mozi* volt²¹² - vagy még világosabban, a *hangosfilm*.

Wittgenstein meghalt, mielőtt az első számítógépek magukra vonták volna a nyilvánosság figyelmét. Ám okunk van azt gondolni, hogy Alan Turing 1937-ben megjelent „On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem” c. úttörő tanulmánya, mely a digitális computer elveinek első elvont leírását adta, nem volt független Wittgenstein befolyásától.²¹³ S a *gépi intelligencia* problémájához Wittgenstein, késői filozófiája során, újra meg újra visszatért.

Tudat: tulajdonság vagy tulajdonítottság?

A kérdés, hogy létezhetnek-e intelligens - vagy tágabban: *tudatos* - gépek, Wittgenstein számára ama általános probléma egyik mozzanataként merül föl, hogy milyen kritériumok alapján vonatkoztatunk mentális predikátumokat bizonyos lényekre. „Miért nem tudunk elképzelni”, kérdezi egy korai naplőfeljegyzésben, „emlékezettel rendelkező gépet?” Vagy olyat, amelyik gondolkodik, vagy fájdalmat érez? Világos, folytatja, hogy el tudunk képzelni olyan gépet, amely minden releváns vonatkozásban pontosan úgy viselkedik, mint az ember, akinek fájdalma van; vagy másképpen, nem jelent nehézséget, hogy az embert olyan gépnek *nevezzük*, amelyik képes fájdalmat érezni.²¹⁴ A kérdés, sugallja Wittgenstein, *grammatikai*, nem pedig tapasztalati jellegű. Ahogyan a *Kék könyvben* írja: „felmerül itt a probléma, melyet ezzel a kérdéssel fejezhetünk ki: ‘Lehetséges-e, hogy egy gép gondolkodjon?’ ... És a zavar, amelyet ez a kérdés kifejez, valójában nem abból adódik, hogy még nem ismerünk olyan gépet, amely alkalmas volna erre. ... A zavar inkább abban áll, hogy ‘A gép gondolkodik (érez, kíván)’ mondat valahogyan értelmetlen. Mintha azt kérdeztük volna: ‘Van-e a

²¹¹ Vö. jelen kötet 10.sk.o. Részletesebb kifejtés található „‘Tradition’ and Related Terms: A Semantic Survey” c. tanulmányomban, *DOXA* 14 - *Semiotische Berichte* 12/1-2 (1988), ld. különösen 123.sk.o.

²¹² Ld. Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, London: Oxford University Press, 1958. 27.sk.o.

²¹³ Turing tanulmányának gépiratos nyersfogalmazványa 1936 áprilisára készült el. Andrew Hodges szerint Turing 1937 előtt nem ismerte Wittgensteint (ld. *Alan Turing: The Enigma*, London: Burnett Books, 1983. 136.o.); a *Ludwig Wittgenstein: Sein Leben in Bildern und Texten* c. kötet (szerk. M. Nedo és M. Ranchetti, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983. 358.o.) szerint viszont résztvett Wittgenstein 1935-ös szemináriumain. Kétségtelen, hogy érdekes párhuzamok állnak fenn egyfelől Wittgenstein matematika-filozófiai fölfogása és másfelől a „Computable Numbers” szelleme között. Érintettem ezt a kérdést „Wittgenstein, avagy az alaklélektan fölfüggesztése” c. írásomban (*Világosság* 1985/2, 85-89.o.)

²¹⁴ „Warum können wir uns keine Maschine mit einem Gedächtnis denken? ... Nun ist das aber ganz so wie wenn man sagt, eine Maschine kann nicht denken. Oder kann keine Schmerzen haben. Und hier kommt es darauf an was man darunter versteht ‘Schmerzen zu haben’. Es ist klar dass ich mir eine Maschine denken kann die sich genau so benimmt (in allen Details) wie ein Mensch der Schmerzen hat. Oder vielmehr: ich kann den Andern eine Maschine nennen die Schmerzen hat[.] D.h.: den andern *Körper* und ebenso natürlich meinen Körper”, MS 110, 35.o. (1931. febr. 5.). - Wittgenstein hasonlóan fogalmaz a *Philosophische Grammatikban*, ld. I., 64.§.

számoknak, mondjuk a 3-nak, színe?”²¹⁵ A *Filozófiai vizsgálódások*ban visszatér ez az érv,²¹⁶ de más hangsúllyal: „Csak az emberről, és olyasmiről, ami hasonlít az eleven emberre (úgy viselkedik), mondhatjuk: észleletei vannak; lát; vak; hall; süket; tudatánál van, vagy öntudatlan. ... Gondolkodhat-e a gép? Érezhet-e fájdalmat? - Nos, mi volna, ha az emberi testet ilyen gépnek neveznénk? Hiszen nála jobban semmi sem közelíti ezt meg. - Dehát a gép nyilván nem tud gondolkodni! - Tapasztalati kijelentés ez? Nem. Csak emberekről mondjuk, és arról, ami hasonlít rájuk, hogy gondolkoznak. Babákról is mondjuk, és minden bizonnyal kísértetekről is. Tekintsd a ‘gondolkodni’ szót szerszámnak.”²¹⁷ Itt Wittgenstein még mindig azt sugallja, hogy mentális predikátumok alkalmazása gépekre nem más, mint *fogalomzavar*. Ugyanakkor bővíti azon entitások körét, amelyekkel kapcsolatban ilyen predikátumok használatát helyénvalónak érezhetjük. És azáltal, hogy, hogy a „gondolkodni” szó *szerszám* voltát hangsúlyozza, ténylegesen új irányt ad az érvelésnek: hiszen a szerszámok alkalmazása *megváltozhat*; végül is *elképzeltető*, hogy a „tudatos”, „intelligens”, stb. szavak használata az eddigiekhez képest eltérően alakuljon. - Azon, hogy a gépekkel kapcsolatos attitűdjeink megváltozhatnak, Wittgensteinnak nemigen volt oka spekulálni; viszont elmélkedett azokról a föltételekről, amelyek fönnállása esetén emberekre immár éppenséggel *nem* alkalmaznánk mentális predikátumokat. „Nem képzelhetem-e el”, kérdezi Wittgenstein, „hogy a körülöttem lévő emberek automaták, nincsen tudatuk, jóllehet ugyanúgy viselkednek, mint mindig? ... Ám próbálj meg ragaszkodni ehhez az elképzeléshez a többiekkel való szokásos érintkezésed során, mondjuk az utcán! Mondd magadnak, például: ‘Azok a gyerekek ott pusztán automaták; eleveenségük pusztán automatizmus.’”²¹⁸ Közöséges föltételek között „ezek a szavak teljesen értelmetlenné válnának”.²¹⁹ Ám *vannak* körülmények, melyek között mintegy automatikusan teszünk közléseket - pl. ha megfigyelésekről tudósítunk.²²⁰ És vannak emberek, pl. a *gyengeelméjűek*, akikkel kapcsolatban könnyen érezhetjük úgy, „mintha automatikusabban

²¹⁵ Oxford: Basil Blackwell, 1964. 47.o.

²¹⁶ Alapot szolgáltatva Anthony Kenny-nek ahhoz, hogy „emberi lényekre vonatkozó predikátumoknak nem elegendően emberszerű tárgyakra történő gát lástalan alkalmazásáról” beszélve állást foglaljon azon „pszichológusokkal, fiziológusokkal és komputer-szakértőkkel” szemben, akik „olyan predikátumokat, amelyeket emberi lényekre a maguk egészében és állatokra a maguk egészében szoktunk alkalmazni, állatok részeire - pl. az agyra - vagy elektromos rendszerekre alkalmaznak” („The Homunculus Fallacy”, Kenny *The Legacy of Wittgenstein* c. kötetében, Oxford: Basil Blackwell, 1984. 125.o.). - Hasonló szellemben írja Shanker: „a legkevésbé sem érdekel minket az a tapasztalati kérdés, hogy milyen fokig fejleszthetők ki gépek, melyek szimulálják az emberi viselkedés összetett aspektusait... Nem arról van szó, hogy a komputereknek nincs tudatuk, hanem egyszerűen arról, hogy a tudatosság fogalma nem alkalmazható gépekre.” („Introduction: The Nature of Philosophy”, az S.G. Shanker által szerkesztett *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments* c. összeállítás 4. kötetében, London: Croom Helm, 1986. 11.sk.o.)

²¹⁷ *Filozófiai vizsgálódások* I., 281. és 359.sk. §.

²¹⁸ Uo., 420. §.

²¹⁹ Uo. - Vö. *Filozófiai vizsgálódások* II., iv. szakasz: „Ez a kijelentés: ‘Nem hiszem, hogy ő automata volna’, csak így, minden további nélkül, értelmetlen. - Úgy viszonylok hozzá, mint lélekhez. Nem az a véleményem, hogy lelke van.”

²²⁰ „A fontos belátás az, hogy van olyan nyelvjáték, amelyben *automatikusan* adunk információt, s ezt az információt más emberek ugyanúgy kezelhetik, mint a nem-automatikus információt - csak éppen itt nem merülhet föl a ‘hazugság’ kérdése -, én pedig úgy fogadhatom, mintha harmadik személytől származna.” (Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* I., 817. §., vö. 816. §.)

beszélnének, mint mi”.²²¹ Ezen érzésnek, sugallja Wittgenstein, végső soron *szociológiai* oka van: a gyengeelméjűeket, fontos vonatkozásban, nem úgy kezeljük, mint közösségünk tagjait; sőt, úgy tekintünk rájuk, mint akik *semmilyen* társadalom alkotására sem képesek.²²²

Korunkban, midőn a számítógépek rohamosan életvilágunk nélkülözhetetlen elemévé válnak, Wittgenstein érve a következőképpen fogalmazható újra. Ama nyelv szabályai szerint, amelyet szokásosan játszunk, a mentális predikátumok emberekre vonatkoznak, bizonyos fokig állatokra is, kísértetekre, amennyiben hiszünk bennük, s babákra és hasonlókra, ha úgy teszünk, mintha érnének. Az ilyen predikátumok *nem* alkalmazhatók gépekre, hacsak képletesen nem. - Mármint ha környezetünk jelentős mértékben megváltozik, nyelvjátékaink elveszíthetik értelmüket; nehezen kezelhetővé vagy éppenséggel használhatatlanná válhatnak. Valóban úgy van, hogy „szabály és tapasztalati kijelentés egymásba folyik”; hogy bizonyos események következtében „olyan helyzetbe kerülnek, hogy a régi játékot már nem folytathatnám”, „a nyelvjáték jellege teljesen megváltozna”.²²³ Tétélezzük föl, hogy a számítógépek egyszer képesek lesznek, fontos területeken és számottevő mértékben, olyan teljesítményekre, amelyek intelligenciát igényelnének, ha azokat emberek vinnék véghez; s tétélezzük föl továbbá, hogy a számítógépekkel kapcsolatos emberi beállítottságok és viselkedés ugyanakkor megfelelő, vonatkozó módosulásokat mutatnak. Várható, hogy ilyen körülmények között változás állna be bizonyos pszichológiai terminusok használatában, hogy jelentésük átalakulna. Erősödne a tendencia, hogy valamiféle gondolkodást, valamiféle tudatot tulajdonítsunk komputereknek,²²⁴ talán bizonyos érzelmeket is, és esetleg - fájdalmat.

Prózaibb síkon valójában már ma is természetes lépésnek tűnik, hogy komputereknek intelligenciát tulajdonítsunk. Sakkozó gépekről elmélkedve Daniel Dennett rámutat, hogy azok viselkedése gyakorlatilag előre láthatatlan, amennyiben felépítésük vagy pillanatnyi fizikai állapotuk ismeretéből indulunk ki. „Az ilyen gépet akkor remélhetjük legyőzni”, írja Dennett, „ha válaszait a sakk szabályai és céljai szerinti legalkalmasabb és legésszerűbb húzás lehető legjobb kimódolására alapozva jósoljuk meg. ... Másképpen fogalmazva: amikor már nem reménykedhetünk abban, hogy fizikai vagy programozási ismereteinket hasznosítva előre láthatjuk a gép válaszait, s így győzzük le azt, még mindig elkerülhetjük a vereséget, ha a komputert éppenséggel úgy kezeljük, mint valami intelligens emberi ellenfelet.”²²⁵ Vagyis a

²²¹ Uo., I., 198. §.

²²² „Hogyan festene egy társadalom, amelyet csupa süket ember alkotna? Hogyan a ‘gyengeelméjűek’ társadalma? *Fontos kérdés!* Hogyan festene tehát egy olyan társadalom, amely számos nálunk szokásos nyelvjátékot soha nem játszana?” (Uo., 957. §. - vö. Zettel 372. §.: „Nem látjuk az ilyen emberek *társadalmát*.”)

²²³ Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*, 309., 617., 646. §.

²²⁴ Így érvel Ottó Neumaier, „A Wittgensteinian View of Artificial Intelligence” c. kitűnő tanulmányában (a Born által szerkesztett *Artificial Intelligence: The Case Against* c. kötetben). „Wittgenstein számára”, írja Neumaier, „a ‘gondolkodás’, ‘megértés’, ‘fájdalmat érzés’ és más pszichológiai jelenségek elválaszthatatlanul kötődnek az emberi élethez, és csak ezen háttér előtt foghatók fel: ez a fő oka annak, miszerint elsődlegesen emberek bírnak ama ‘előjoggal’, hogy mentális állapotaik ‘legyenek’... pszichológiai állapotok tulajdonítása szükségképpen kapcsolódik az emberi *életformához*, már gyerekként megtanuljuk, hogy bizonyos eseményeket az emberi viselkedés, bizonyos specifikus viselkedést pedig ‘belső’ állapotok, mint ‘gondolkodás’ vagy ‘fájdalommal bírás’ *jeleként lássunk*. ... Wittgenstein semmi esetre sem *tárja ki* az ajtót a mesterséges intelligencia fejlődése előtt; ezért nem tekinthető az MI előfutárának. De Wittgenstein *nyitva hagyja* az ajtót az MI mint értelmes vállalkozás számára; csak világosan kell látnunk ennek feltételeit is: az MI céljai csak akkor valósíthatók meg, ha életformánkban radikális változás következik be” (151.sk.o. és 158.o.).

²²⁵ „Intentional Systems”, Daniel C. Dennett, *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* c. kötetében, Harvester Press, 1981. 5.o.

komputer viselkedését olymódon jósoljuk meg, hogy *információkat* és *célokat* tulajdonítunk neki, s ezen tulajdonítások és feltételezések alapján kiokoskodjuk: mi volna, részéről, a leg-
 ésszerűbb vagy legmegfelelőbb húzás. Mármint miért ne nevezhetnénk a komputer információit „tudásnak” vagy „véleménynek”, céljait pedig „kívánságnak”? És Dennett hangsúlyozza, miszerint „félreértésnek kell minősítenünk ama kételyeket, hogy vajon a sakkozó komputernek *tényleg* vannak-e véleményei és kívánságai”, hiszen csak annyit állítottunk, hogy a sakkozó komputer olyan rendszer, amelynek viselkedése megmagyarázható és megjósolható azáltal, hogy „véleményeket és kívánságokat *tulajdonítunk*” neki, vagyis, Dennett terminológiájában, „intercionális” rendszernek tekintjük. „Kikerülhetetlen és érdekes tény”, írja Dennett, „hogy az intencionális magyarázat és jóslás a mai legjobb sakkozó komputerek viselkedését megmagyarázni és megjósolni nemcsak a szokásos, de az egyetlen hatékony módszer olyankor, amikor az előrelátás minden más módja csődöt mond. Ezeket a komputereket sikerrel tekintjük intencionális rendszereknek, s ezt mindenféle olyan meggondolástól függetlenül tesszük, hogy vajon milyen szubsztanciából vannak, mi az eredetük, milyen helyzetet töltenek vagy nem töltenek be az erkölcsi lények közösségében, hogy van-e tudatuk vagy öntudatuk, hogy műveleteik determináltak-e vagy sem. Pragmatikus okokból választjuk az adott stratégiát, s e választással kapcsolatban nem beszélhetünk lényegi helyességről vagy helytelenségről.”²²⁶

Persze még a legjobb sakkozó komputerek intelligenciája is erősen korlátozott - ti. csakis a sakkjátékokra korlátozódik. A gép semmi olyasmiről nem tud, semmi olyasmit nem ért meg, ami a szó legszorosabb értelmében nem tartozik a játékhoz. A sakk *teljes* megértéséhez ugyanakkor, vélnénk, annak a szerepnek a megértése is hozzátartozik, amelyet a sakk életünkben játszik; még a sakkot körülvevő *érzelmek* megértését is magában foglalja - vagyis *érzelmek ismeretét*. Am érzelmeiket alighanem csak az ismer, aki tudja, hogy mit tesz *érezni ezeket, azaz bírni velük*. „Csak olyan lény, amely nem-verbálisan is aktív a világban”, írta Dennett *Content and Consciousness* c. korai könyvében, „felelne meg azoknak a követelményeknek, amelyeket a megértéssel szemben támaszthatunk.”²²⁷ Az olyan programok, amelyek „kizárólag nyelvi síkon észlelnek és cselekszenek” - az ilyeneket Dennett „*ágyhoz kötött* programoknak” nevezi - „semmiféle valódi megértésre nem képesek”.²²⁸

²²⁶ Uo., 6.sk.o.

²²⁷ London: Routledge & Kegan Paul, 1969. Az 1986-os kiadás 182. lapjáról idéztem. „Az olyan komputer”, folytatja itt Dennett, „amelynek csupán verbális inputjai és outputjai volnának, mindig is vak maradna a földolgozott szöveg értelmét illetően. ‘Megragadhatná’ a nyelven belüli kapcsolatokat, de nem ‘ismerné’ azokat a dolgokat, amelyekről a szavak szólnak.” A komputer, amelybe betápláljuk a Taj Mahal leírását, könnyűszerrel „válaszolhatna így: ‘A Taj Mahal biztosan nagyon szép’, de azt szeretnénk, hogy ilyen outputokat is produkáljon: ‘Vigyél oda! Magam akarom látni’ - s az ilyen outputok”, húzza alá Dennett, „szélhámosságok volnának, ha a komputer nem bírna valamiféle észlelési apparátussal, és még sok más magasan fejlett képességgel.” - Vagy, ahogyan Anthony Quinton fogalmaz: „mielőtt elmondhatnánk, hogy olyan gépeink vannak, amelyek a minket valóban érdeklő értelemben képesek gondolkodni, el kell őket látnunk érzésekkel, vágyakkal és érzelmekkel” („Machines with Minds”, London, BBC Publications, 1983. március).

²²⁸ *The Behavioral and Brain Sciences* 3, 1980. 429.o. Az ilyen programoknak, írja itt - Wilfrid Sellars-re utalva - Dennett, „nincsenek ‘nyelvbe-belépő’ és ‘nyelvből-kilépő’ húzásai”. - Nyelvbe-belépő és nyelvből-kilépő húzásoknak nevezi Sellars a nyelvjátéknak ama lépéseit, amelyek a nyelven kívüli s a nyelvi entitásokat összekapcsolják. „No Place for Semantics” c. tanulmányomban (*Foundations of Language* 7, 1971. Magyar változata: „Szemantika nélkül”, *Általános nyelvészeti tanulmányok* VII., Budapest: 1970.) kísérletet tettem annak megmutatására, hogy Sellars - és persze Wittgenstein - megközelítésmódja nyomán szintaktikai és szemantikai szabályok megkülönböztetése hogyan veszíti el minden természetességét. Erre a megkülönböztetésre egyébként alapvetően támaszkodik John Searle hírhedt kínai szoba érve, vö. „Minds, Brains, and Programs”, *The*

Alan Turing, akit a gépi intelligencia kutatása talán legjelentősebb korai alakjának tekinthetünk, kétségtelenül tudatában volt ennek. Véleménye szerint „a gondolkodó gép előállításának ‘biztos’ útja” az volna, ha olyan rendszert építenénk, amelyhez „televíziós kamerák, mikrofonok, hangszórók, kerekek és ‘irányító szervó-mechanismusok’, valamint egyfajta ‘elektronikus agy’” tartoznának - olyan rendszert, amelynek, hogy „módja legyen a dolgokat önállóan megismerni”, szabad lenne, ahogyan Turing fogalmaz, „kószálnia a környéken, bejárnia a vidéket”.²²⁹ Turing persze tudta, hogy ez az elgondolás, noha elvben vonzó, a kor technikai színvonalán gyakorlatilag kivitelezhetetlen. De azzal komolyan foglalkozott, hogy gépét „a látás, beszéd és hallás szerveivel” ruházza föl;²³⁰ és újra meg újra hangsúlyozta a *gépi tanulás* szerepét - valamiféle „gyermek-gép” építésének és azután kitanításának lehetőségét fontolgatta, ahol a tanítási folyamatnak „büntetés” és „jutalom”, sőt „fájdalom” és „öröm” is részét képezte volna.²³¹ - A komputernek tulajdonított fájdalom gondolatával viszont újra fölmerül - és megkerülhetetlenné válik - ember és gép radikálisan új viszonyának kérdése.²³²

Új életforma

A kérdés, hogy mentális predikátumok alkalmazhatók-e gépekre, végső soron etikai természetű. Ha emberi szintű gépi intelligenciára törekszünk, a tervbe vett gépeknek, úgy tűnik, tudatos és érző teremtményeknek kell lenniök, amelyekkel kapcsolatban a jogok és kötelezett-

Behavioral and Brain Sciences 3, 1980. 422.o. - Megjegyzem, hogy ugyancsak Wittgensteinből kiindulva Y. Wilks 1975-ben éppenséggel lehetségesnek láttatta a megértést mint *nyelven-belüli* jelenséget. Wittgenstein szerint, írta Wilks, „veszélyes dolog a megértést más kritériumok, mint a tényleges és lehetséges performancia alapján értékelni; és ha ezen ‘nyelvi performanciát’ értünk, akkor érvet látunk itt az olyan fajta - az MI-kutatók által néha egymás rendszerei ellen felhozott - kritikával szemben, hogy ez vagy az a program csak ‘látszólag ért valamit’, ‘ténylegesen’ azonban nem” (Yorick Wilks, „Philosophy of Language”, a *Computational Semantics: An Introduction to Artificial Intelligence and Natural Language Comprehension* c. kötetben, szerk. E. Charniak és Y. Wilks, Amsterdam: North-Holland, 1976. 230.o.). - „A komputerprogram esetében”, írja rokon szellemében Klaus C. Obermaier, „a megértés olyan hivatkozási keretre alapozódik, amely annak a nyelvi közösségnek sajátja, mellyel a program interakcióban áll.” („Wittgenstein on Language and Artificial Intelligence: The Chinese-Room Thought Experiment Revisited”, *Synthese* 56, 1983. 347.o.)

²²⁹ A.M. Turing, „Intelligent Machinery”, 1947. A B. Meltzer és D. Michie által szerkesztett *Machine Intelligence* 5. kötetében, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969. 13.o.

²³⁰ Uo.

²³¹ Uo., 17.o. Ld. még „Computing Machinery and Intelligence” c. cikkét, *Mind*, 1950. okt., 454.sk.o.

²³² Noha a fájdalom valamiféle fiziológiai elméletére mindenképpen szükségünk volna ahhoz, hogy olyan gépet tudjunk építeni, amely éppen a megfelelő módon szenved, a probléma, nyilvánvalóan, jóval szélesebb. Ahogyan Dennett írja: „Nem tagadható..., hogy a fájdalomról alkotott fogalmunk kibogozhatatlanul összefonódik ... etikai intuícióinkkal, a szenvedéssel, kötelességgel és a gonosszal kapcsolatos érzelmeinkkel. Tisztában kell lennünk azzal, hogy a fájdalom bármiféle robot-szintézisére tett kísérletet attól függően fogunk értékelni, hogy hogyan vélekedünk a robottal szembeni erkölcsi kötelezettségeinkről. ... A fájdalomról alkotott fogalmunk nem tisztán pszichológiai fogalom, hanem szűkebb mindennapi életünkhöz kötődő, etikai, társadalmi, úgyhogy bármit *helyezünk is bele* komputerünkbe vagy robotunkba, ez nem fog számítani ama egyéb megfontolásoktól elválasztva...” („Why You Can’t Make a Computer that Feels Pain”, a *Brainstorms* c. kötetben, 197.sk.o.)

ségek kérdése aligha hárítható el.²³³ És mivel valószínű hipotézis - vagy inkább nyilvánvaló grammatikai megjegyzés -, hogy „eltérően megtestesült elméknek eltérő szubjektív értékpreferenciái vannak”,²³⁴ a fejlődésnek ez a vonala olyan világba látszik elvezetni, amelyben, ahogy Dan Lloyd írja, „alighanem alapvetően idegenszerű lények felett uralkodunk”.²³⁵ Nehéz elkerülni a következtetést (mely persze bizonyosan nem befolyásolja azokat, akik a vonatkozó kutatásokban résztvesznek), hogy az emberi szintű gépi intelligencia tervét etikai okokból el kellene vetnünk.

Ez a gondolatmenet kétségkívül izgalmas kérdéseket vet föl - ám itt nem követhetjük tovább. Ehelyett azt kell megkérdeznünk, hogy ama kevésbé fantasztikus fejlemények következtében, melyek az ún. *komputerkultúra* kialakulásához kapcsolódnak, milyen módon fog megváltozni, vagy változott meg máris, *életformánk* - a wittgensteini, alapvetően ismeretelméleti értelemben. Mert még akkor is, ha a komputer lényegében az marad, ami ma - egyre gyorsabb és tökéletesebb információfeldolgozó gép, melyet szürke dobozban helyezünk el - pszichológiai nyelvjátékunkat nyilvánvalóan megváltoztatja. Ahogyan Sherry Turkle írja, „a gép... belép társadalmi életünkbe és lelki fejlődésünkbe, a komputer ... hatással van arra, hogy hogyan gondolkozunk, kivált magunkról. ... A kérdés nem az, hogy milyen lesz a jövő komputere, hanem az, hogy *mi* milyenek leszünk? Miféle emberekké válunk?”²³⁶ A komputer „racionális, egyenformájú, a logika kényszerfeltételei közé szorított”, ám ugyanakkor „érzelemfelkeltő, igéző tárgy” is; „társ a legváltozatosabb kapcsolatokban”, „kifejező közeg”, „az én projekciója, az elme tükré”. De persze „a komputer nem egyszerűen üres lap, amelyre személyiségünket kivetítjük. Máris része az új nemzedék felnövekedési folyamatának. ... függetlenül a gépi intelligencia jövőjétől, a komputerek hatással vannak a mai gyermek gondolkodására, befolyásolják előre és élettelenre, tudatosra és tudattalanra vonatkozó fogalomképzését.”²³⁷

A gyerek, aki komputerek társaságában nő föl, óhatatlanul valamiféle tudatot tulajdonít azoknak. Arról azonban szó sincs, hogy az ilyen gyerek ne tudna éles különbséget tenni ember és gép között. Kisgyermekek „hajlamossá válhatnak arra, hogy ‘valahogyan’ élőnek lássák a gépeket”, amennyiben olyan szubkultúrákban szocializálódnak, amelyekben csúnya viselkedésnek számít a komputer aktív működés közbeni leállítása („megölése”), futó programok megbolondítása vagy félbeszakítása.²³⁸ Idősebb gyerekek viszont finom különbségeket tesznek a kognitív és az affektív között (a komputerek „gondolkoznak”, de nem „éreznek”), a szabad akarat és autonómia s a „programozás és predetermináció” között,²³⁹ és, különösen,

²³³ Ahogyan Dan Lloyd fogalmaz: „A mesterséges elme a természetes elme jogaival bír, és reá irányuló kötelezettségeink azonosak társainkra irányuló kötelezettségeinkkel. ... Az elmének, legyen az mesterséges vagy másmilyen, joga van, első megközelítésben, a folyamatos létezéshez, és első megközelítésben joga van ahhoz is, hogy céljait-vállalkozásait támogassuk, hacsak tervei nem ütköznek mások hasonló jogaiba. A mesterséges elmének ugyanakkor különleges követelése is vannak. Itt a döntő körülmény az, hogy az ilyen elme *teremtett*, miáltal a teremtőnek különleges felelőssége keletkezik.” („Frankenstein’s Children: Artificial Intelligence and Human Value”, *Metaphilosophy* 16. köt., 4. sz. [1985. okt.], 314.o.).

²³⁴ Uo.

²³⁵ Uo., 317.o.

²³⁶ *The Second Self: Computers and the Human Spirit*, London: Granada, 1984. 3.o.

²³⁷ Uo., 3. és 5.sk.o.

²³⁸ Uo., 62.o.

²³⁹ Uo., 49.o. - Az ilyen és ehhez hasonló megfigyeléseknek enyhíteniök kellene a szokásos aggodalmat, melyet pl. Shanker így fogalmaz meg: „ha fogalmi forradalmat hajtunk végre a *gondolat* fogalmát illetően, olymódon, hogy ezentúl értelmessé válik mechanikus műveleteket *gondolkodásként*

tudat és *élet* között. A mai gyerekek, írja Turkle, alkotják „talán az első olyan nemzedéket, amely számára a tudat és az élet fogalma között radikális szakadás van, az első olyan nemzedéket, amely úgy véli, hogy az emberin kívül más tudatos intelligenciák is léteznek. Tudat és élet gyermeki elválasztása nem felnőtt eszmék ‘lefelé szivárgását’ jelenti, hanem éppenséggel azt, hogy gyermekek körében keletkezett álláspontok immár az eljövendő komputer-kultúra beállítottságainak előképét nyújthatják.”²⁴⁰

Az ily módon előképezett kort pillanthatjuk meg, ha szemügyre vesszük azt a kultúrát, melyben a komputer már ma is döntő helyet foglal el: a „hacker”-ek, a virtuóz programozók kultúráját. Noha - természetesen - közöttük is vannak olyanok, akik, ahogyan Turkle fogalmaz, „iszonyodnak attól, hogy egyedül legyenek, de félnek a szoros kapcsolatoktól”, és akik számára a komputer „érzelmi igények nélküli társ”,²⁴¹ a hackerek többsége, s ez roppant jelentős mozzanat, *csoportot* alkot, „olyan csoportot, mely a kedvező körülményeknek hála egyfajta kultúrává fejlődött: egy helyen él, egy életmódban osztozik, egy szenvedélynek hódol. Kialakította saját rítusait, nyelvét, mítoszait, még saját irodalmát is. ... A média a hackereket gyakran úgy festi le mint akik, a komputertől megbabonázva, elfordultak más emberektől; ténylegesen csak azoktól fordulnak el, akik nem tartoznak világukhoz, de azon belül kapcsolatok szoros hálóját tartják fenn - a komputer egyfajta mindent átfogó életmód középpontját jelenti.”²⁴² Teljesen valószínűtlennek látszik, hogy olyan - egymásra utaló - értékek, mint közösségiség és szellemi autonómia, vagy erkölcsi szolidaritás és egyéni méltóság, hiányozni fognak az eljövendő kultúrából. Világlátásunk bizonyos más, jellegzetes vonásai viszont alighanem megváltoznak. *Turing's Man: Western Culture in the Computer Age* c. könyvében J. David Bolter szembeállítja egyfelől a görög ízlést, melyet „matematikában, művészetben és etikában a lineáris, a felületi, a közvetlen és a tapintható iránti vonzalom jellemes”, s másfelől „az emberi lélekkel mint az emberi viselkedés függőnye mögött rejtőzködő mély és titokzatos valamivel való keresztény foglalatosságot”, a Nyugat szellemét, melyet „lenyűgöz a mélység, mely arra vágyik, hogy a valóság felülete mögé hatoljon”.²⁴³ Spenglernek, írja Bolter, igaza volt, midőn „hangsúlyozta ... ama tényt, hogy a

leírni, akkor fordítva aligha akadályozza valami is az ellenkező irányú érvelést, hogy ti. az ember nem lehet *szabálykövető lény*, hiszen hiányoznak belőle az autonómia és tudatosság ehhez szükséges elemei. És ha ez a fogalmi forradalom szabad utat kap, a társadalmi és politikai következmények nyilván nem váratnak magukra” („The Nature of Philosophy”, 25.o.). Egyébként Wittgenstein *nem* azt hangsúlyozta, hogy az ember „szabálykövető lény”, amint ez világosan kitűnik a *Filozófiai vizsgálódások* I., 198.sk.§.-ből, s egyáltalán ama mű s az *Über Gewissheit* egészéből. Részletesebben ld. *Ludwig Wittgenstein* c. könyvemben (Budapest: 1983. 90.skk.o.).

²⁴⁰ Uo., 50.sk.o. - Az „előképét nyújtják”, *prefigurálják* kifejezés nyilvánvaló utalás az amerikai antropológus Margaret Mead munkájára, aki a korai 1960-as években kidolgozta a „posztfiguratív”, „kofiguratív” és „prefiguratív” kultúrák terminológiáját. Mead *posztfiguratív* kultúráról beszél, „ha a jövő a múltat ismétli, *kofiguratív*ról, amikor a jövőt a jelen alapján képzeljük el, s *prefiguratív*ról, midőn a felnőtteknek kell gyermekeiktől olyan tapasztalatokról értesülniök, amelyekkel ők maguk sohasem bírtak. ... Most a történelem új korszakába lépünk, melyben az egészen fiatalok új tekintélyre tesznek szert azáltal, hogy csak ők képesek a még ismeretlen jövő prefiguratív megragadására.” (Margaret Mead, *Culture and Commitment*. Új kiad., New York: Columbia University Press, 1978. 13.o.) Hogy a prefiguráció eleme egyetlen társadalomban sem lehet *uralkodó*, Wittgenstein persze kimerítően bizonyította - és keserűen ismerte föl Margaret Mead a késő-hetvenes években.

²⁴¹ I.m., 320.o.

²⁴² Uo., 199.sk.o.

²⁴³ Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984. 217.o.

Faust-i embernek érzéke van a végtelen iránt, az ókoriaknak azonban nem volt”.²⁴⁴ És éppen a mélység és a végtelen iránti érdeklődés az, amit „a komputerkor emberének el kell veszítenie”.²⁴⁵

Ám ez megint nagyon is Wittgensteinra emlékeztet. Hiszen nem igyekezett-e Wittgenstein a matematika filozófiájából kiküszöbölni a „végtelen” minden olyan fogalmát, amely nem e kifejezés *mindennapi használatában* gyökerezett?²⁴⁶ Nem törekedett-e arra, hogy száműzze a felszín alatt *rejtőző* „lényeg” bármiféle eszméjét?²⁴⁷ És nem mondotta-e, hogy ama *mélység*, amelyet filozófiai problémáink mutatni látszanak - nyelvi formáink által létrehozott illúzió?²⁴⁸

²⁴⁴ Uo., 218.o.

²⁴⁵ Uo., 220.o. - Bolter idézi Marvin Minskyt, az MI-kutatások egyik vezéralakját, aki szerint „az ‘intelligencia’ voltaképpen azokat az összetett teljesítményeket jelenti, amelyeket történetesen tisztelünk, de nem értünk. Így van ez, általában, a matematikai ‘mélységgel’. Amint valamely tétel bizonyítását valóban megértjük, tartalma máris triviálisnak tűnik. ... Lehet, hogy az *ember* esetében, ugyanúgy, mint a *gép* esetében, a titokzatosság érzése elillan, amikor végre megértjük a struktúrát és a programot”, uo., 221.o.

²⁴⁶ Ld. pl. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* c. kötetét, I., 60.§.

²⁴⁷ Ld. pl. *Filozófiai vizsgálódások* I., 93.§.

²⁴⁸ Uo., I., 111.§.

Marxi témák az információ korában

Ama radikális fogalmi és társadalmi változások következtében, amelyek a technológia újabb fejlődéséhez kapcsolódnak, s amelyeket a *komputerforradalom* kifejezés szerencsésen foglal össze, Marx bizonyos meghatározó eszméi újra érdekessé válnak; noha ugyanakkor olyan perspektívába helyeződnek, melyre Marx maga aligha gondolt.

Kezdjük egy alapvető marxi tétellel, melyről minden bizonnyal elmondható, hogy meggyőző ereje megint egyszer fokozódott. Ez a technológiai determinizmus tétele, melyet már Engels viszonylagossá tett,²⁴⁹ s melyet egyaránt támadtak olyannyira eltérő fölfogása tudósok, mint Max Weber²⁵⁰ vagy a fiatal Lukács György,²⁵¹ de melyhez Marx kétségkívül erősen ragaszkodott. Emlékeztetek a jólismert megfogalmazásokra *A filozófia nyomorúságából* - „[ú]j termelőerők megszerzésével az emberek megváltoztatják termelési módjukat, és a termelési módnak, létfenntartásuk módjának megváltoztatásával megváltoztatják valamennyi társadalmi viszonyukat. A kézimunka a hűbérurak társadalmát, a gőzmalom az ipari tőkés társadalmát eredményezi”²⁵² - s *A politikai gazdaságtan bírálata*hoz híres előszavából, mely szerint „[a]z anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában”. Hogy a mikroelektronika fejlődésének mélyreható következményei vannak az Egyesült Államok, Nyugat-Európa és a Távol-Kelet társadalmára és politikájára nézve, mostanára persze nyilvánvaló; ám világos, hogy ezek a következmények nem függetlenek azokról a társadalmi és politikai keretektől, amelyek között kibontakoznak. Van azonban a világnak egy terjedelmes darabja, nevezetesen Kelet-Európa és a Szovjetunió, ahol az új technológia politikai és következtetésképpen társadalmi hatásai teljességgel meghatározóak. Az új technológia itt ugyanis olyan változásokhoz vezet, amelyeket e térségek uralkodó politikai erői *elleneztek*, s nagy mértékben ma is elleneznek; ezekhez a változásokhoz a kérdéses országokban honos, öröklött politikai kultúrák *nem* szolgáltatnak keretet, s nem ígértek sikert: a demokratikus hagyományok teljességgel hiányoznak a Szovjetunióban, s pusztán minimum van meg Kelet-Európában.

Hiszen nem bizonyította-e a közelmúlt története éppen elégszer, hogy a Nyugathoz közeledés kelet-európai álmát a szovjet szomszédság bármikor lidércnyomássá teheti? És nem derült-e ki elégszer, hogy ezt a közeledést az oroszok maga - valóban *kiviteles* képviselőitől eltekintve - sohasem tartotta céljának? *Ám a chip egyszerűen mindent megváltoztatott*. Az ún. szocialista országok központosított gazdaságai képtelenek bizonyultak arra, hogy lépést tartsanak a mikroelektronikában lejátszódó nyugati fejlődéssel; emiatt megrendült a

²⁴⁹ Ld. 1890. aug. 5-én Conrad Schmidthes írt levelét - „bár az anyagi létezési mód a primum agens, ez nem zárja ki, hogy az eszmei területek a maguk részéről reagáló, de másodlagos hatást gyakoroljanak rá” (MEM 37. köt., 426.o.) -, vagy pl. az ugyanezen év szept. 21/22-én Joseph Blochnak írt levelét: „Történelmünket magunk csináljuk, de ... nagyon meghatározott előfeltételek és körülmények között. Ezek között a gazdaságiak a végső soron döntők. De szerepet játszanak, ha nem is döntő szerepet, a politikai stb. feltételek, sőt még az emberek fejében kísértő hagyomány is.” (Uo., 453.o.)

²⁵⁰ Releváns klasszikus esszéje, magától értetődően: „A protestáns etika és a kapitalizmus ‘szelleme’”, mely 1903-ban és 1904-ben az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*-ban jelent meg.

²⁵¹ Vészterhes fogalmára, az osztálytudatra utalok, ld. különösen ilyen című tanulmányát *Történelem és osztálytudat* (1923) c. kötetében.

²⁵² MEM 4. köt., Budapest: 1959. 125.o.

Szovjetunióknak a Nyugattal szembeni tartós katonai fölényébe vetett hit; Kelet-Európa termékeit versenyképtelen minőségük és áruk folytán egyre nehezebben lehetett exportálni; kudarcot vallottak azok a kísérletek, hogy a gazdaságot a politikai rendszer demokratizálása nélkül decentralizálják; az eredmény: liberalizáció a belpolitikában és új *détente* a külpolitikában. Nagy naivitás volna nem észrevennünk, hogy ebben az esetben megint egy mélyen marxi eszme igazolódott: az a gondolat, hogy a vezető politikusok politikáját nem személyes vonásaik formálják, hanem midőn a politikusok személyiségét véljük megpillantani, valójában a politikai realitások visszatükröződését látjuk.

Ám marxista perspektívából tekintve a fölvázolt tényállás merőben sajátos vonást mutat. Mert ezek szerint nem a központi tervezés, hanem a szabadpiac az a gazdasági keret, amely megfelel a technológiai fejlődésnek. Sőt, a helyzet, amint azt a legfeltűnőbbben a japán tapasztalat mutatja, még különösebb: úgy látszik, hogy korántsem akadály a sikeres szabad vállalkozások kibontakozásának, s ezzel a technológiai haladásnak, ha a liberális társadalom szövedékében jelen vannak bizonyos régimódi hagyományok. A szabad piac és a tradicionalizmus értékei pedig együttesen körülbelül mindazt megtestesítik, amit Marx gyűlölt - s másfelől mindazt, amit Marx ellenfele, F.A. von Hayek képvisel.²⁵³

Bizonyos központi marxi témák persze csak látszólag érintettek. Így például a munkaértékelmélet s az abból adódó következtetések ma, midőn a tudás válik a legfőbb áruvá, végletesen valóságértelmennek tűnnek; de ezt az elméletet, mely logikailag egyébként sohasem volt elfogadható, már maga Marx viszonylagossá tette, éppen a tudomány hatásaira utalva. A munkaértékelmélet valóságúsága radikálisan csökkent, mivel a munkaidő eleme, mint a hozzáadott érték forrása, elvesztette relevanciáját.²⁵⁴ Az érték szubsztanciája, tartotta volt Marx, a munka; *mértéke* az idő.²⁵⁵ Csereértékként az áru nem más, mint bizonyos mennyiségű megalvadt munkaidő.²⁵⁶ Ma azonban, ismételjük, nyilvánvalóan a tudás,²⁵⁷ s nem a munkaidő

²⁵³ Arra a nézetre emlékeztetek, melyet az ó-liberális közgazdász Hayek már 1945-ös, „Igaz és hamis individualizmus” c. előadásában tömören kifejtett, miszerint ti. az „igaz individualizmus” igenli a család, a helyi közösség és a „közös konvenciók és tradíciók” értékeit (ld. Hayek, *Individualism and Economic Order* [1949], London: Routledge & Kegan Paul, 1976, 23.o). Hayek kétségbevonta, hogy „vajon a szabad vagy individualista társadalom sikeresen működhet-e akkor is, ha az emberek túlságosan ‘individualisták’ a hamis értelemben, ha nem alkalmazkodnak önként és készségesen a hagyományokhoz és szokásokhoz” (uo. 26.o.). Vagy, ahogyan Eisenstadt fogalmazott: „Tévesnek bizonyult a számos tanulmányban rejtetten megbúvó előfeltevés..., mely szerint minél ‘tradicionálisabb’ valamely társadalom, annál kevésbé képes tartós növekedésre. Világossá vált, hogy a hagyományos formák pusztá lerombolása nem biztosítja szükségképpen az új, életképes, modern társadalom létrejöttét... Ráadásul fölismerték, hogy némely országban, így Japánban vagy Angliában, sikeres modernizáció ment végbe a hagyományos szimbólumok, sőt a hagyományos elítélés alatt.” (S.N. Eisenstadt, *Tradition, Change, and Modernity*, New York: Wiley, 1973, 98.sk. és 108.o.)

²⁵⁴ A „hozzáadott” jelzőt hangsúlyoznia kell annak, aki semmiféle *objektív* értékelméletnek nem híve. A kérdés, melyet felteszünk, ekkor így szól: ha adottak a társadalom szubjektív értékpreferenciái, melyek azok az elemek vagy folyamatok, amelyek kielégítik ezeket a preferenciákat, vagyis további értékkel ruházzák föl ezt vagy azt az árut?

²⁵⁵ *A tőke*, 1. köt., Budapest: 1967. 728.o.

²⁵⁶ *A politikai gazdaságtan bírálatához*, MEM 13. köt., Budapest: 1965. 14.o.

²⁵⁷ „Tudás” és „információ” persze nem azonosak; de szoros rokonságban állnak. Mint Fred I. Dretske írja *Knowledge and the Flow of Information* c. munkájában (Oxford: Basil Blackwell, 1981, 44.o.): „Hozzávetőlegesen szólva, az információ az az áru, amelynek tudáshozama van...” - „Információ”, írja Daniel Bell, „a legtagabb értelemben vett adatfeldolgozást értek; az adatok tárolása, lehívása és

testesül meg bármiféle áru hozzáadott értékében.²⁵⁸ Amúgy, ha lényegesen kisebb mértékben is, de már Marx idejében ez volt a helyzet - amit ő tökéletesen fel is ismert,²⁵⁹ ám sajátosan kifordítva értelmezett. Marx úgy fogta föl a dolgot, hogy a kapitalista termelési mód meghaladásával a munkaértékelmélet elveszíti érvényességét; s ha látta a jeleket, hogy elmélete egyre valószínűbb, azokat úgy élte meg, hogy a kapitalizmus közelgő végét hirdetik. Így a munkaértékelméletet nem lehet tudományosan cáfolni;²⁶⁰ csakis a kommunizmus megteremtésének történelmi tette változtathatja hamissá - ti. elavulttá. S a történelem kegyetlen iróniája, hogy ama tett egészen más eredményhez vezetett: a munkaértékelmélet tökéletes megvalósításához, a *szovjet munkatábor* formájában. Ott kétségtelenül végbement minden munka redukciója egyforma, egyszerű, ember és idő egységében mérhető munkára.

Vannak azután más marxi tételek, mint például a tőkekoncentráció eszméjével kapcsolatosak némelyike, amelyek hosszú időn át meggyőzőeknek tűntek, ám elavultnak hatnak a jelenkori csúcstechnológia, különösen a szoftver-ipar fényében. Noha az óriásvállalatok nyilvánvalóan fontos, olykor uralkodó szerepet játszanak az elektronikai iparban, s noha erősödik ama tendencia, hogy a programok team-munkában készüljenek, ami általánosságban a szoftver-előállítás költségeinek emelkedéséhez vezet, még mindig elmondható, hogy ezeken a területeken a kis cégeknek továbbra is viszonylag jó kilátásaik vannak, s hogy a szoftveripar még mindig vállalkozói esélyeket kínál olyan programozóknak is, akiknek gyakorlatilag semmi tőkájuk sincs. Ismertek az éleseszü tinédzser programozó-virtuózok sikertörténetei az Egyesült Államokban és Nyugat-Európában; és jellemző, hogy a szoftver-fejlesztés gyakorlatilag az egyetlen olyan területe a gazdaságnak, ahol az elmaradott Magyarország mozgósítható pénzek nélkül is képes hatásosan együttműködni, s olykor konkurrálni nyugati cégekkel.

feldolgozása mindennemű gazdasági és társadalmi csere lényegi eszközévé válik. ... Tudáson tények vagy eszmék rendezett halmazát értem, mely érvekkel alátámasztott ítéletet vagy kísérleti eredményt képvisel, s melyet valamilyen kommunikációs közeg útján, valamilyen rendszeres formában továbbítunk másokhoz.” („The Social Framework of the Information Society”, az M. L. Dertouzos és Joel Moses által szerkesztett *The Computer Age: A Twenty-Year View* c. kötetben, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1979. 168.o.)

²⁵⁸ „A munkaidő rövidülésével s a termelő munkásság számarányának csökkenésével ... világossá válik, hogy a nemzeti jövedelemben a 'hozzáadott érték' forrásaként a tudás és alkalmazásai lépnek a munka helyébe. Ebben az értelemben az információ és a tudás a posztindusztriális társadalom döntő változói, amiképpen a tőke és a munka voltak az ipari társadalom központi változói”, Bell, i.m., 168.o.

²⁵⁹ 1857-58-as kézírataiban, melyek később *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* címmel kerültek kiadásra, így fogalmazott: „abban a mértékben, ahogy a nagyipar kifejlődik, a valóságos gazdagság megteremtése kevésbé függ a munkaidőtől és az alkalmazott munka mennyiségétől, mint azoknak a hatóerőknek a hatalmától, melyeket a munkaidő alatt mozgásba hoznak, és amely maga ... megint nem áll semmilyen arányban a közvetlen munkaidővel, amelybe termelésük kerül, hanem éppenséggel a tudomány általános állásától és a technológia haladásától ... függ. ... Mihelyt a munka közvetlen formában többé nem a gazdagság nagy forrása, akkor a munkaidő többé nem mértéke...” (*A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*, MEM 46/II. köt., Budapest 1972. 168. sk.o.)

²⁶⁰ Vö. David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought*, London: Macmillan, 1973, 299.o. - Más oldalról tekintve ez az elmélet azért cáfolhatatlan, mivel eleve *körbenforgó*. Marx legfontosabb bevezető érve így szól: „Hogy az áruk csereértékeit a bennük foglalt munkaidőn mérhessük, magukat a különböző munkákat különbségnélküli, egyforma, egyszerű munkára kell visszavezetnünk, egyszóval olyan munkára, amely minőségileg ugyanolyan, s ennél fogva csak mennyiségileg különbözik meg. - Ez a visszavezetés elvonatkoztatásként jelenik meg, de olyan elvonatkoztatás, amelyet a társadalmi termelési folyamatban naponta véghezvisznek”, *A politikai gazdaságtan bírálatához*, 14.o.

Ezzel szemben a marxi életmű romantikus-eszkatológikus vonulata - melyre a bürokratikus marxizmus mindig is egyfajta kelletlenséggel tekintett - ma egyre inkább a szolid megalapozottság hangulatát kelti. Ha a liberális intézmények forradalmi megdöntése és a szabad verseny kiküszöbölése nem is hordozza már számunkra azt az ígéretet, mint korábban, az információkezelés kibontakozó technológiái éppenséggel egy új közösségiség korát jöven-dölik - a részvételi demokrácia, egy új kézművesség, az elidegenedésmentes kultúrformák korszakát. A csereértékre alapozott termelési mód történelmi szerepét taglalva Marx azt írja, hogy ez „az egyén önmagától és másoktól való elidegenülésének általánosságával először termeli meg vonatkozásainak és képességeinek általánosságát és mindenoldalúságát is. A fejlődés korábbi fokain az egyes egyén teljesebben jelenik meg, éppen mert vonatkozásainak teljességét még nem munkálta ki és nem állította szembe magával mint tőle független társadalmi hatalmakat és viszonyokat. Amennyire nevetséges visszasóvárogni ezt az eredeti teljességet, annyira nevetséges az a hit, hogy meg kell állnunk ennél a teljes kiürültségnél.”²⁶¹ Világos, hogy az elidegenedésmentes múlt marxi látomása és az elidegenedésmentes jövő marxi álma egy töről fakad.²⁶² S amikor e jövőről beszél, Marx utópikus, már-már milleniumi hangot üt meg. A kapitalizmus történelmi küldetése beteljesül, s új korszak veszi kezdetét, midőn „a munka termelőerőinek fejlődése folytán ... az általános gazdagság birtoklása és fenntartása csak kevesebb munkaidőt követel az egész társadalom számára és a dolgozó társadalom tudományosan viszonyul előrehaladó újratermelésének, egyre nagyobb bőségben való újratermelésének folyamatához; tehát ... véget ért az a munka, amelyben az ember teszi azt, amit dolgokkal tétethet magáért”; midőn létrejönnek az anyagi elemek „a gazdag egyéniség fejlődéséhez, amely éppúgy mindenoldalú a termelésében, mint a fogyasztásában, és amelynek munkája ezért már nem is mint munka, hanem mint magának a tevékenységnek a teljes fejlődése jelenik meg, amelyben a természeti szükségszerűség a maga közvetlen formájában eltűnt...”²⁶³ A munka ezen a fokon lesz igazán *travail attractif*, „a szubjektum önmegvalósítása, tárgyasulása, ezért ... reális szabadság, amelynek akciója éppen a munka...”²⁶⁴

Az a szakember mármost, akinek munkája a legmélyebben kötődik az információ korához, s talán a leginkább kifejezi annak alapvonásait, nem más, mint a hivatásos programozó. Ha tehát mérlegelni akarjuk azt az állítást, miszerint a jelenben kibontakozó tendenciák bizonyos értelemben a marxi utópia igazolásának foghatók föl, helyénvalónak látszik először is ennek a rétegnek munka- és életviszonyait elemeznünk. És itt a közelmúlt folyamatai mintha borúlátásra adnának okot. Mint Sherry Turkle írja: „Az utóbbi évtized során a programozóknak azt kellett látniuk, hogy egyre kevésbé nyílik lehetőség szakértelmük spontán gyakorlására. Az idősebbek mint aranykorra emlékeznek azokra az időkre, amikor a dolgok még máshogy mentek, amikor a programozó ügyes kézműves volt, aki kapott egy problémát, hogy eszelje ki és csinálja meg a megoldást. ... Ma a programokat mintegy futószalagon írják. ... Így a programozók kiváltképpen érzékenyek arra, amitől oly sokan szenvedünk: hogy a tudás szétapró-

²⁶¹ *Grundrisse*, id. kiad., 46/I. köt., 79.o.

²⁶² Egyik legkorábbi írásának egy sokatmondó bekezdésében „helyes gondolatnak” (*richtiger Gedanke*) találja, hogy a korai, primitív viszonyok valamiképpen előképét jelentik azoknak az igazi körülményeknek, amelyek között az embernek élnie kellene, „das die rohen Zustände naive niederländische Gemälde der wahren Zustände sind”. „A történelmi jogi iskola filozófiai kiáltványa” (1842), vö. MEM 1. köt., Budapest: 1957., 78.o.

²⁶³ *Grundrisse*, MEM 46/I. köt., 219.o.

²⁶⁴ Uo. 46/II. köt., 86.o.

zódik s hogy a munkától nem kapjuk meg a teljesség érzését.”²⁶⁵ Ám nem ez az egyetlen lehetséges látásmód. Ahogyan David Bolter írja: „A komputer megmutatta, hogy még a csoportmunkának sem kell teljességgel maga alá rendelnie és egyenmősítenie az egyes csoporttagok egyedi teljesítményét. Számos komputer-projekt a legszerencsésebben *modulárisan* szervezhető: a csoport minden egyes tagja a nagyobb program vagy gép-építési terv egy-egy külön részével foglalkozik. Ez nem a futószalag elhülyítő specializációja, ahol az egyes munkások órákon át ugyanazt a műveletet ismétlik. Ehelyett minden modul önmagában teljes program vagy hardver-rész lehet, sajátos kihívásokkal és nehézségekkel.”²⁶⁶

Más módon érzékeltethetjük a komputer nem-elidegenítő jellegét, ha rámutatunk *szerszám-szerű* mivoltára. „A komputer”, írja Bolter, „egyfelől a Nyugat mechanikus-dinamikus hagyományába tartozó grandiózus gép, másfelől az ősi kézműves hagyomány szerinti kéziszerszám. A komputer emberekre szabott használatát azzal segíthetjük elő a leginkább, hogy - ahol csak lehet - az első örökséggel szemben a másodikra helyezzük a hangsúlyt, a géppel szemben a szerszámmal. - A gépet állandó, autonóm tevékenység jellemzi. Emberi kéz állítja használatba, utána azonban többé-kevésbé kiszabadul az ember ellenőrzése alól. ... A szerszám, szemben a géppel, nem működik magától, autonóm módon. A kézműves ügyességére szorul...”²⁶⁷ Mármint Turkle is kiaknázza - Marxra utalva²⁶⁸ - a gép-szerszám megkülönböztetést. „A szerszámok használói tagjainak meghosszabbításai; a gépek”, írja, „saját ritmusukat, önnön szabályaikat erőltetik a velük dolgozókra, egészen odáig, hogy már nem is világos, ki vagy mi használ kit vagy mit.”²⁶⁹ A munkahelyen - az irodában, a laboratóriumban - a komputerből *gép* lett; ám otthon - és Turkle ezt az aspektust hangsúlyozza - a *szerszám* kompenzáló szerepét játszhatja. Amikor az elektronikai iparban dolgozók vagy hivatásos programozók arról beszélnek, hogy miképpen közelítik meg a feladatokat otthoni számítógépeiken - szabadidejükben, hobbyként -, szavaikból „az erő érzése” árad, az erőé, mely a „rendszer teljes ismeretéből” adódik, abból, hogy „maguk teremtette” „biztos környezetben” dolgoznak.²⁷⁰ A gépnyelv szintjétől a befejezett projektig építkezhetnek, mintegy közvetlen kapcsolatba kerülhetnek a központi processzor-egységgel, s így a komputert szinte fizikai szerszámmá teszik. „A processzor elsődleges működése abban áll, hogy valamit, ami fogalmilag szinte fizikai tárgy (ti. egy bytenyi információ) kivesznek valamiből és visszahelyeznek valamibe, ami (ti. a regiszter) fogalmilag szinte fizikai hely. A metafora térbeli, konkrét. El tudjuk képzelni, hogy megtaláljuk a byte-okat, megvizsgáljuk azokat, valami nagyon egyszerű

²⁶⁵ *The Second Self: Computers and the Human Spirit*, London: Granada, 1984, 173.o. - A „strukturált programozás”, ama programozási mód vagy stílus, amely elegendően kötött ahhoz, hogy olajozott csoportmunkát tegyen lehetővé, „jó az üzletnek, de kiöli az örömet a munkából”, mondotta az egyik programozó, akit Turkle megkérdezett (uo.). - A strukturált programozás jelenségét Adam Smith szellemében taglalja, meglehetősen részletességgel, David Levy, „Constraining the Choice Set: Lessons from the Software Revolution”, *Reason Papers*, 1985-ös nyári szám, 77-88.o.

²⁶⁶ *Turing's Man: Western Culture in the Computer Age*, Chapel Hill: The Univ. of North Carolina Press, 1984. 231.sk.o.

²⁶⁷ Uo., 232.sk.o.

²⁶⁸ Úgy látszik, hogy a szöveg, melyre közvetlenül alapozza elemzéseit, a *Tőke* 13. fejezete: „Gépi berendezés és nagyipar”. Ám itt megint érdemes a *Grundrissét* is idéznünk: „A tudomány, amely a gépi berendezés élettelen tagjait arra kényszeríti, hogy konstrukciójuk révén mint automata célirányosan hassanak, nem a munkás tudatában létezik, hanem a gép révén mint idegen hatalom hat rá, mint magának a gépnek a hatalma” (MEM 46/II. köt., 161.o.).

²⁶⁹ I.m., 172.o.

²⁷⁰ Uo., 172.sk.o.

műveletet hajtunk rajtuk végre, majd továbbítjuk. ... Az ember fizikailag azonosulni tud azzal, ami a gép belsejében történik. A gépet önmagunk részének érezhetjük. A marxi értelemben szerszámmá, önmagunk kiterjesztésévé tehetjük.”²⁷¹

Ama eszme, hogy az elidegenedésmentes tevékenység valódi tere a munkás *szabadideje*, megingint nagyon is *marxi* - s persze gondolkodásának kevésbé romantikus rétegeihez tartozik.²⁷² Am úgy tűnik, hogy ma éppenséggel a *Grundrisse* romantikus-utópikus víziója lesz egyre valóságosabb. A *homo otiosus* megjelenése, az emberé, aki szabadidejének kedvteléseit élvezzi, láthatólag olyan fejleményekkel fog egybeesni, amelyek elmoszák a munkaidő és szabadidő közötti határokat.²⁷³ A fő új elem itt *annak lehetősége, hogy otthon dolgozhatunk*, a „visszatérés a háziiparhoz új, magasabb, elektronikus alapokon, s ezzel az otthonnak mint a társadalom középpontjának új, hangsúlyos szerepe”.²⁷⁴ Gazdaságilag ez azt vonhatja maga után, hogy, amint Toffler fogalmaz, „ha az egyének válnának a maguk elektronikus termináljainak és felszerelésének tulajdonosává, ... úgy ténylegesen már nem klasszikus értelemben vett alkalmazottak lennének, hanem inkább független vállalkozók - vagyis a munkás fokozott mértékben birtokolná a ‘termelőeszközöket’”.²⁷⁵ S nem kevésbé jelentősek a szociológiai implikációk: „Ha az alkalmazottak munkafeladataik egy részét vagy egészét otthon láthatják el, nem kell - mint ma még sokaknak - minden alkalommal költözködniük, ha állást változtatnak. Mindössze egy másik komputerre kell kapcsolniok. - Ez kisebb kényeszerű mobilitást jelent, kevesebb egyéni stresszt, kevesebb rövidéletű emberi kapcsolatot, s nagyobb részvételt a közösségi életben. ... Az elektronikus családi ház [electronic cottage] sokat megvalósíthatna abból, amit a német zsargonért rajongó szociológusok *Gemeinschaft*nak neveznek.”²⁷⁶

²⁷¹ Uo., 186.sk.o.

²⁷² A szabadság az anyagi termelés szféráján belül, írja Marx a *Tőke* harmadik kötetében, „csak abban állhat, hogy a társadalmassult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik ... a természettel való anyagcseréjüket... De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az az emberi erő kifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint bázisán virágozhat ki. Az alapfeltétel a munkanap megrövidítése.” (Budapest: 1974. 772.sk.o.)

²⁷³ Vö. Klaus Haefner, *Die neue Bildungskrise: Lernen im Computerzeitalter*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1985, 197. és 245. sk.o. - Haefner bizonyos hasonlóságot észrevételez a jövő általa „emberre-szabottan komputerizált”-nak nevezett társadalmá (*human computerisierte Gesellschaft*) és az ókori Görögország között. „A görögöknél”, írja, „a demokráciát, a művészeteket és a kultúrát a rabszolgák intenzív kihasználásának alapján sikerült kifejleszteni; a kézi és a megismerésbeli rutinmunkát átadták, a szabad görögnek a ‘tisztá gondolkodás’ maradt (és a háború mestersége). Az emberre-szabottan komputerizált társadalom az ‘intelligens’ információtechnikát - a magasfokú agrár-, energia- és fogyasztói javakat előállító technikával ötvözve - a mindennapi élet számos ‘rabszolgaproblémája’ megoldására használja...” uo. 240.o. A komputereknek rabszolgákkal történő összehasonlítása egyébként nem nélkülöz bizonyos ismeretfilozófiai és etikai relevanciát. Érintem ezt a kérdést „Wittgenstein és a gépi intelligencia problémája” c. tanulmányomban, jelen kötetben.

²⁷⁴ Alvin Toffler, *The Third Wave*, New York: Bantam Books, 1980. 194.o.

²⁷⁵ Uo., 205.o. Toffler „új civilizációról” beszél, melyben „betemetődne a történelmi szakadék termelő és fogyasztó között, megteremtve a holnap ‘prosumer’ [„producer” + „consumer”] gazdaságát. Ezért is lehetne ez, számos más ok mellett ... az írott történelem első valóban emberi civilizációja”, uo. 11.o. - A „prosumer” gazdaság egy másik aspektusát Michael L. Dertouzos „individualizált automatizációnak” nevezi - ez annak technológiai lehetőségében áll, hogy intelligens szerszámok segítségével, otthon, használati cikkeket állítsunk elő a magunk számára, vö. Dertouzos - Moses, szerk., *The Computer Age*, 38.skk.o.

²⁷⁶ Uo., 204.o.

Ám a komputerhálózatok nem helyi szinten kifejtett közvetett, hanem országos, sőt globális méretekben gyakorolt közvetlen hatásukkal járulnak hozzá legjelentékenyebben új közösségek formálásához és fönntartásához. A személyi számítógépeknek az USA-ban a késő-hetvenes években történt bevezetését tárgyalva Sherry Turkle rámutat, hogy „ezek akkor jelentek meg a színen, amikor szertefoszlottak a nyílt és részvételi politika megteremtése iránt táplált remények. A személyi számítógépek kisméretűek voltak, egyéni tulajdonban, és amikor telefonvonalakon át hálózattá kapcsolódtak, megkönnyítették az emberek közötti érintkezést. ... Az országszerte megalakuló komputerklubok tagjait nem csak maguk a komputerek izgatták, hanem az is, hogy a komputerektől újfajta társadalmi kapcsolatokat reméltek. ... A személyi számítógépek egy új populizmus reményét kezdték jelképezni, azt, hogy a polgárok összefoghatnak az információs források és a helyi kormányzat ellenőrzésére.”²⁷⁷

Annak idején ezek a remények talán koraiak voltak; ám alapjukban korántsem voltak félrevezetőek. Hiszen a komputerhálózatok ténylegesen olyan eszközzé válhatnak, melynek segítségével áthidalható az információs szakadék, amely az egyes egyének tudása és a társadalmi egész tudása között tátong.²⁷⁸ Ez az információs szakadék valóságos elidegenedés forrása a modern világban. A zárt, írásbeliség-előtti társadalmakban a szóbeli hagyományok által közvetített tudás részben *mindenki* tudása volt; részben csak a beavatottaké, de nekik aztán valóban *közvetlenül* hozzáférhető. Az írásbeliség elterjedésével - mely egészen alapvető változást jelentett a kommunikáció, az információtárolás és -lehívás technológiájában²⁷⁹ - a tudás írott szövegekben testesült meg. És az első korai könyvtárakban elvileg *minden* lényeges olvasmány föllelhető volt: *globális* információt szolgáltatottak. Még száz évvel ezelőtt is elképzelhető volt, hogy az ember ismerje mindazokat az alapvető szövegeket, amelyek fontosak magánélete és foglalkozása szempontjából. A jelenkor embere azonban elvesztette ellenőrzését információs környezete felett.²⁸⁰ A komputerhálózatok - amelyek a kommunikáció technológiájának *második alapvető megváltozását* jelentik - lehetőséget kínálnak ama ellenőrzés visszaszerzésére.

²⁷⁷ Turkle, i.m., 174.sk.o.

²⁷⁸ A politika területére alkalmazva ez annyit jelent, hogy komputerhálózatok segítségével elmélyíthető a részvételi demokrácia - aholis a komputer nem annyira szavazatokat számlál, mint inkább hozzáférhetővé teszi a releváns ismereteket. „A demokratikus kormányzat lényegét nem a számtan teszi”, írja Herbert A. Simon, „hanem az informált konszenzus. ... A komputer olyan eszközként lép a színre, amelynek segítségével a politika alternatívái egyébként elképzelhetetlen kifinomultsággal és részletességgel vizsgálhatók” (Simon, „The Consequences of Computers for Centralization and Decentralization”, a Dertouzos és Moses által szerkesztett *The Computer Age* c. kötetben, 224.sk.o.).

²⁷⁹ Ld. Hajnal István úttörő tanulmányait, vö. *Medvetánc* 1982/2-3. sz., 305-352.o.

²⁸⁰ Ma, ahogyan Haefner fogalmaz, „olyan információs környezetben helyezkedünk el, melyet pusztán agyunkkal immár nem láthatunk át... Az információs robbanás ... az egyes embert információs környezetének viszonylag esetleges szegletébe sodorta...” i.m. 31.sk.o.