

Az ember és civilizált környezete

ELIAS ÉS MUMFORD KÖNYVEIRŐL

Egyszerre törleszt régi adósságot és elégít ki elméleti igényt a magyar könyvkiadás, amikor Norbert Elias *A civilizáció folyamata* (1939), illetve Lewis Mumford *A város a történelemben* (1961) és *A gép mítosza* (1960–73) című könyveit — bár óriási késéssel, de még mindig nem későn — magyar nyelven is hozzáférhetővé teszi. Az óriási erudícióval megírt három, de akár négynek is tekinthető munka (Elias kötetét tulajdonképpen két művet foglal magában) zavarbaejtően gazdag kultúrtörténeti és eszmetörténeti anyagot dolgoz fel, s ehhez járul a két szerző világlátásának „többdimenzióssága”, a „megszokott” szakmai-tudományos partikularizmus, szűkkeblűség hiánya, hiszen mindkét szerző egyaránt szuverén módon mozog a társadalomtudományok — szociológia, filozófia, politológia, közgazdaságtan, mélylélektan, technika- és kultúrtörténet stb. — és a művészetek egymástól látszólag idegen, különféle területein. Kellemes meglepetésünk akkor válik elismerő tiszteletté, ha letapogattuk, körbejártuk a művek benső szellemi architektúráját, s megértettük az őket létrehozó eredendő kérdést. Eliast is, Mumfordot is az „emberi fenomén” sorsa foglalkoztatja, a város „sorsa” a történelemben, illetve az egyén sorsa a társadalom történetében. A társadalomtörténet globális összefüggésrendszerében az egyén is, a város is „mikrokozmoszként” viselkedik — állapítják meg szerzőink —: az egyén személyiségstruktúrája is, a város építészeti konfigurációja is megjeleníti azokat a gazdasági-hatalmi-kulturális törvényszerűségeket, társadalmi-szociális struktúrákat, amelyek a várost és a személyt a történelemben definiálják. A társadalom bonyolult makrostrukturális hálózatszerűsége az a közeg, amely mind genetikusan, mind funkcionálisan behatárolja e két mikrokozmosz természetét és életét. Ahogyan az egyén személyiségstruktúrája társadalmi viszonyainak az összessége, úgy a város építészeti konfigurációja is azoknak a gazdasági, politikai, kulturális viszonyoknak (végső fokon társadalmi viszonyoknak) az összessége, amelyeket a város magában koncentrált: ez Mumford és Elias lényeges üzenete számunkra. Nem kevésbé fontos az a — szintén közösként interpretálható — gondolatuk, hogy sem a város, sem az egyén nem pusztán reflexe, elszenvedője a társadalomtörténeti folyamatoknak, hanem e mozgások konstituens elemei: a város születése meghatározott társadalomtörténeti folyamatok „következménye”, de a város — a protováros —, miután létrehozta a gazdasági, politikai és a kulturális hatalom koncentrációját, „okává” és modelljévé válik a belőle keletkezett óriási birodalmaknak; a modern személyiségstruktúra kialakulása az abszolút monarchiák társadalmi rendszerének a folyamánya, de a felettes én és a ráció által vezérelt modern személyiség „oka”, tevékeny alakítója is az európai társadalom későbbi alakulásának.

További párhuzamok vonhatók Elias és Mumford szemlélete között abban a módban is, ahogyan a két mikrokozmoszt, a személyiség struktúráját és a város konfigurációját megközelítik: a személyiségnek is, a városnak is vannak állandó alkotórészei, amelyek minden személyiségben és minden városban jelen vannak, a társadalomtörténeti tértől és időtől függetlenül: a személyiség állandó mozzanatai Eliásnál az ösztön én, a felettes én és a tudatos én, a városi konfiguráció állandó elemei Mumfordnál a gazdasági, a politikai és a kulturális életfolyamatokat szimbolizáló épület-együttesek, a palota, a hombár és a templom. A személyiség és a város mikrokozmoszában ezek az állandó mozzanatok önmozgásuknak és a társadalomszerkezet külső hatásainak megfelelően kombinálódnak, variálódnak és dolgozódnak ki, s ezekben a

mikrostrukturális *állandókban* kell keresnünk annak az okát, hogy a város és az egyén történeti fejlődésében, alakulásában kontinuitást tudunk kitapintani: a történeti városok és a különböző korok egyénei, minden történeti különbségük ellenére városként, ill. egyénként azonosak is egymással.

A két szerző szellemi rokonságának további alátámasztásaként említhetjük a történelmi mozgások *ciklikusságára* vonatkozó elméleteiket: Elias a szociális struktúra fejlődését integráció és differenciálódás, konkurrencia és monopólium egymást ciklikusan követő irányzataiként értelmezi, Mumford a város fejlődésében a „békés” és a „ragadozó város”, a környezettel való pozitív és negatív szimbiózist megvalósító társadalom ciklikus váltakozásairól értekezik.

Mumford is, Elias is az életmódnak, ill. a mindennapi életnek a rendkívül differenciált és sokoldalú történeti elemzésében mutatja be és teszi érzékelhetővé a személyiség szerkezetében és a város szervezetében kitapintható történeti változásokat: a város és a személyiség mindennapi életvitelében mutatja fel az egyén civilizálódását és a város artikulálódását. Mindkét mű külön érdeme, hogy a fenti általános elveket és történeti összefüggéseket impozánsan gazdag kultúrtörténeti tény- és ismerethalmaz közvetítésével fejti ki, s ezáltal e két művet a város- és személyiségtörténet iránt érdeklődők forrásértékű és élvezetes olvasmányává teszi.

*

Elias két önálló kötetként is megálló műve két egymással szorosan összefüggő kérdéskörre keresi a választ: milyen viszonyban áll egymással a társadalom fejlődéstörténete és az egyének „mentális struktúrájának” a története, ill. vannak-e közös törvényszerűségek (s ha igen, mik azok) az ember „második természete” és az emberi benső, a személyiségstruktúra szerveződése és megnyilvánulási között? A kérdés ilyen módon való felvetése természetesen nem új: az összefüggést pl. már *Arisztotelész* is nyilvánvalónak tartotta, amikor arról beszélt, hogy a különböző alkotmányokhoz különböző személyiségtípusok, az alkotmányokkal adekvát jellemek társíthatók — más jellemmel jár együtt a demokrácia, másfélével az arisztokrácia, s mindkettőtől különbözővel a monarchia. Társadalmi környezet és „karakter” történeti-szociológiai tipológiáját nyújtja pl. *Riesmann* bestseller művében, „A magányos tömeg”-ben. Riesmann többek között a népszerűség növekedés és a karakter között vél megállapítani korrelációt. Véleménye szerint a nagy népszerűség növekedés periódusaiban — a tradicionális társadalmakban — a tipikus társadalmi karakter a szokás, a hagyomány által irányított; az átmeneti népszerűség növekedés periódusaiban pedig — ez nagyjából a klasszikus kapitalizmus időszaka — a *belülről* irányított karakter a jellemző, akit nem a tradíció, hanem egy belső irányítúvé vált értékrend vezérel élete megszervezésében; míg a kezdeti népszerűségcsökkenés periódusában — ez a konzumkapitalizmus kiépülésének időszaka — a *kívülről* vezérelt, a kortárs csoport által definiált jellemstruktúra a tipikus; az egyén megnyilvánulásainak a vonatkoztatási kerete az utóbbi esetben nem a hagyomány, nem is a biztos belső értékrend, hanem az a külső elvárásrendszer, amelyet „mások” támasztanak az egyénnel szemben. A sort folytathatnánk: a személyiség és a társadalom, az egyén és a történelem kapcsolata minden társadalom- és történettudomány egyik alapkérdése, folytonos problémája. Elias érdeme mindenekelőtt az, hogy a kérdés hagyományos megoldási irányainak meghaladása kísérletében — abban, hogy a társadalmat (makrovilág) és az egyént nem egymástól független létezőkként kezeli (mikrovilág), hanem a társadalmi totalitást, a „társadalmi alakzatot” olyan egésznek tekinti, amelynek konstitutív eleme az egyén, és megfordítva, az egyént, a személyiség struktúráját a marxi elmélet mintájára társadalmi viszonyainak az összességeként „értelmezi” — számos ponton ténylegesen sikerült neki az európai civilizáció szocio- és pszichogenezisének történetileg egységes folyamatként magyaráznia. „Ezen az atapon szétrozzuk a nagyomanyos emberképek kettőssége, a szakadás az egyes emberek, a gyakran társadalom nélkül elgondolt individuumok és a gyakran individuumok nélkülinek elképzelt társadalmak képe között” — írja műve bevezetőjében. (83. l.)

A szociális struktúrának és a személyiségstruktúrának azonosság- és különbségrendszerként való módszertani tételezése mellett Elias műve előszavában — a kortárs parsonsi szociológiával vitázva — két további dolgot lát fontosnak kiemelni: az egyik az, hogy a társadalmi rendszer „normális állapota” nem a nyugalom, az egyensúly, ahogyan azt Parsons állítja, hanem a *változás*; a harmonikus, egyensúlyi állapotoknak és a diszharmonikus egyensúlytalanságoknak a dinamikus és dialektikus váltakozása. A másik lényegi kritikai észrevétele a parsonsi elmélettel szemben az, hogy a társadalmon belüli kapcsolatokat nem írhatjuk le az interakció fogalmával, amely két független egyén közötti viszony; az adekvát kategória az interdependencia, az állandóan változó *kölcsönös függés*, amelyben az egyének alárendelődnek, mozzanataivá válnak kölcsönösen létrehozott társadalmi viszonyaiknak.

A társadalmi rétegek, csoportok bonyolult kölcsönös függőségi viszonyain alapuló, hierarchizált társadalmak fejlődésének legfőbb mozgatórugóját Elias az integráció és differenciálódás, a dezintegráció és reintegráció, a monopólium és konkurencia egymást kölcsönösen feltételező társadalmi folyamataiban látja. „[...] — a társadalmi struktúra változásainak két fő irányát különböztetjük meg: a fokozódó differenciálódás és integráció, illetve a csökkenő differenciálódás és integráció irányába tartó strukturális változásokat”. (28. l.) Az integráció és differenciálódás fogalmait nem spenceri értelemben kezelendők. Eliasnál nem arról van szó, hogy az integráció és differenciálódás a társadalmi-történelmi folyamatoknak a végső „elvei”, és mint ilyenek annak magyarázóit lennének, hanem arról, hogy az interdependens függőségi láncolatnak, az egymástól kölcsönösen függő társadalmi csoportoknak és rétegeknek a mindenkori *relatív egyensúlya* vagy a konkurencia, vagy a monopólium intézményes formáiban jelenik meg. Ugyanakkor az egyensúlyi állapotok csak *ideiglenes* jellegűek lehetnek, mert az egymással küzdő gazdasági vagy politikai hatalmi tényezők között mindig akad egy, amelynek a hatalmi esélyei kedvezőbbek, mint ellenfeleié, s ez a konkurencia világát megszüntetve a „társadalmi erő” kisajátításával monopolhelyzetre tesz szert; a monopolhelyzet viszont létrehívja saját ellentettjét, a konkurenciát, mert minél több ember kerül monopolisztikus függőségi rendszerbe, ezek annál nagyobb társadalmi erőt képesek koncentrálni a monopolhelyzet megszüntetésére, a konkurens állapot visszaállítására — s így a folyamat kezdődik előlről.

A konkurencia és a monopólium intézményes formáinak *ciklikus* váltakozása, a bennük kifejeződő egyre bonyolultabb és szövevényesebb interdependencia (a munkamegosztáson alapuló kölcsönös függőségi rendszer) mind nagyobb térségeket és régiókat von hatalma alá. A folyamatot Elias a X—XI. sz.-tól a XIX—XX. sz.-ig követi nyomon. „A különböző, többé-kevésbé egymással szorosan szomszédos tartományi uradalmak közötti történések sematikusan teljesen megegyeznek azokkal, amelyek korábban valamelyik szilárd tartományon belül játszódtak le az egyes jószág-birtokosok vagy lovagok között, amíg csak egyikük meg nem szerezte a főhatalmat, s ezzel némileg szilárdabb tartományi uralmat alakított ki.” (512. l.) „A főhatalom kialakulásának mechanizmusa mindig ugyanaz. Az újkorban [...] a tulajdon felhalmozása révén nőttek ki másokkal versengve és harcoltak egymással egyes gazdasági vállalkozások, míg végül egyikük vagy kettő közülük monopóliumszerűen ellenőrizi és uralja a gazdaság meghatározott ágát. Hasonló módon — a földtulajdon felhalmozásával s ezáltal a katonai és a pénzügyi potenciál növelésével — harcolnak az újkorban államok a föld egyes részei feletti hatalomért.” (508. l.)

A civilizáció folyamata Eliasnál az emberi történelem két egymástól elszakíthatatlan mozzanatának, a szociális struktúrának (makrovilág) és a pszichés struktúrának (mikrovilág) olyan kidolgozódási folyamatát jelöli, amelyben mindkét mozzanat úgy mozdítja elő a másik kibontakozását, hogy ezzel egyszersmind önmaga kifejlődéséhez is hozzájárul.

Az egyén habitusa, mentális struktúrája és a társadalmi struktúra éppen úgy korrelatív fogalmak, mint ahogyan a személyiségdinamika és a társadalmi dinamika is azok: változásaikban egyszerre okai és következményei egymásnak. Elias a makrovilágnak és a mikrovilágnak ezt a bonyolult, egymást konstituáló mozgását egy kettős

tengelyrendszer mentén, kettős vonatkoztatási keretben mutatja fel. A társadalmi struktúra a maga szövevényes, interdependenciára épülő kötelékrendszerével egyfelől a természet emberi elsajátítását valósítja meg (az *ember—természet* viszony az első vonatkoztatási keret), másfelől a társadalmi struktúra egyének, hatalmi csoportok olyan hálózata, amely definiálja, hogy ezen az egyéneken, csoportokon, rétegeken által kialakított és fenntartott struktúrán belül az egyének milyen alternatívák, értékek stb. között választhatnak (tehát egy *egyén—közösség* kapcsolatrendszert is realizál). A pszichés struktúrán belül ugyancsak kettős viszonyulás tapintható ki: az egyén pszichés megnyilvánulásaiiban egyszerre viszonyul a természeti ösztöneihez és ahhoz a társadalmi kontrollmechanizmushoz, amely felettes énként, lelkiismeretként épült személyiségrendszerébe. A felettes én, a lelkiismeret, a *bensővé tett társadalmi kontrollmechanizmus* az a „közvetítő közép”, amely a szociális struktúra és az egyén mentális struktúrája közötti ekvivalenciákat magyarázza. A természet adta, alapvetően földművelő társadalomban, így a feudalizmusban, amelyben az egyének társadalmi viszonyrendszere, a kölcsönös függési viszonyok hálózata még nem dologiasodott el, amelyben az interdependens társadalmi erők hatalmi viszonyai még személyesek, s az érintkezési viszonyokban a fizikai erőfölény — az erőszak központi monopóliumának hiányában — döntő az egyén fennmaradása szempontjából, s ahol az élet mindennapi tényei a rablás, harc, vadászat stb., ott nem alakulhat ki olyan erős felettes én, amely az egyének affektusháztartását kordában tarthatná. „Állandó vetélkedés folyt ezenkívül város és város, falu és falu, völgy és völgy között, állandó háborúk törtek ki a szomszédok között: [...] Nem létezik olyan központi hatalom, mely elég erős ahhoz, hogy az embereket mérsékletre kényszerítse.” (365—366. l.) Elias azt állítja, hogy a civilizált ember benső pszichés kényszerapparátusának stabilizálódása közvetlen összefüggésbe hozható a fizikai erőszak társadalmi-állami monopolintézményeinek a kialakulásával, a központi hatalom stabilizálódásával. A fizikai erőszak „államosítása” ugyanis azt jelenti, hogy a társadalomban „békés terek” és „mezők” alakulnak ki, amelyek mentesek az erőszaktól; s épp ez a kettősség, az *állam erőszakmonopóliuma* (s az ettől való félelem), ill. a civiltársadalom kínálta *békés életlehetőség* hívja életre a személyiségben a *lelkiismeretet* mint az agresszív ösztönimpulzusok reguláló mechanizmusát. A társadalmi kontrollmechanizmusnak a személyiségbe való beépülése (felettes én) egyben azt is jelenti, hogy az egyének ezentúl ösztönkésztetéseiket nem más emberek elleni harcban élik ki, hanem a harc bizonyos értelemben az ember belső világába helyeződik át.

A mentális struktúra közvetlenül az életmódban, a társadalmi szokásrendszerekben objektíválódik és érhető leginkább tetten. Elias könyvének talán legérdekfeszítőbb fejezetei azok, amelyekben a pszichés struktúrának a történeti változásait, az *életmódban, eszközhasználatban, jellemben, szokásokban* stb. bekövetkezett változásokként mutatja fel.

Elias grandiózus kultúrhistoriái műve az Annales-iskola művei mellett a XX. százban az egyik legjelentősebb kísérlet arra, hogy az európai civilizáció és kultúra genézisére, folyamatára és természetére olyan egységes magyarázatot adjon, amely a szociális struktúrának és a mentális struktúrának, a makrovilágnak és a mikrovilágnak, a társadalomnak és az egyéneknek a dialektikus és dinamikus összekapcsolásán alapszik. „A civilizáció folyamata” c. művön erős nyomokat hagyott a marxí és freudi eszmekör: Elias mindkét mesterével vitázik, számos ponton korrigálja elképzeléseiket. Az egyén mentális struktúrájának a civilizálódási folyamatát freudi alapkategóriákkal írja le (az egyén civilizálódása lényegében az a benső pszichés folyamat, amelyben a felettes én — az egyénbe beépült, eredetét tekintve külső, társadalmi kontrollmechanizmus — átveszi az ösztönszféra feletti hatalmat), ugyanakkor Elias Freuddal szemben hangsúlyozza a tudattalan történetiségét és azt, hogy az egyén, a személyiség éppígy léte és megértése szempontjából nem a három Freud-féle személyiségkomponens (ösztön, felettes én, én) a döntő, hanem az, hogy ezek milyen formában szervesülnek egységgé, ez pedig külső, társadalmi-történelmi feltételek függvénye. A szociális struktúra fejlődéstörténetének eliasi megrajzolásában egyaránt kimutathatóak marxí hatások és a Marxhoz való kritikái viszonyulás. Marxot Elias

abban marasztalja el, hogy elmélete túlságosan egyoldalú szerepet szán a történelem megértésében az osztályharcnak és a gazdasági alapnak. Elias korrekciója itt az, hogy szerinte a társadalom fejlődését nem a gazdasági rendszer érintkezési viszonyai definiálják, amelyek azután mintegy irradiálnak más társadalmi alrendszerekre, hanem a társadalom a minden társadalmi alrendszert (gazdaságot, politikát, kultúrát stb.) érintő olyan közös törvényszerűségek alapján változik, mint a fokozódó és egyre szövevényesebbé váló társadalmi „funkciómegoszlás” (e funkciók differenciálódása és integrálódása), ill. a történelmi mozgásokat nem egyszerűen az osztályharc mozgatja a szubjektív oldal felől sem, hanem a társadalmi rétegek és csoportok közötti interdependens viszonyrendszer, a „társadalmi erő”-ért folytatott harc. (Ez pl. a konkurrenencia és monopólium ciklikus váltakozását mutatta az abszolút monarchia előtti történelmi periódusban, de ettől eltérő hatalmi konfigurációkhoz vezetett az abszolút monarchia után, amikor az állam mint önálló hatalmi tényező, bizonyos értelemben mint a kölcsönösen függő hatalmi erők képviselője, általánosa, gátat szab az osztályharc, az interdependens társadalmi erők szabályozatlan küzdelmének.)

Elias kultúrhistoriái szintézise — mint minden hasonló természetű próbálkozás — bizonyára számos ponton bírálható vagy cáfolható; így pl. ellenvetésként megfogalmazható vele szemben az, hogy a gazdasági alap primátusáról szóló marxista elméletnek a bírálatában olyan messzire megy el, hogy a szociális struktúra történeti változásainak magyarázatához alig-alig használna gazdaságtörténeti tényeket, a gazdaság-elméleti agrumtációt pedig szinte teljes egészében nélkülözi a mű. Mégis, ez a könyv a páratlan terjedelmű kultúrtörténeti anyag felvonultatásával és az interdiszciplináris szemléletű elméletalkotás kísérletével méltán vívta ki a szakmai és laikus közvélemény egyöntetű elismerését.

*

„A város a történelemben” c. Mumford-mű roppant széles társadalom- és kultúrtörténeti összefüggésekben vizsgálja a városi civilizáció jelentőségét az emberiség történetének egészében, megmutatván a gazdasági-társadalmi rendszerek és a városi belső struktúrájának genetikusan és funkcionális kapcsolatát. A város mint a „civilizáció szervezete”, amellyel, hogy belső szerkezetében leképezi a benne és általa érvényre jutó gazdasági, politikai és kulturális viszonyokat (amelyek struktúráját genetikusan és funkcionálisan megszabják), tükrözi azt a viszonyt is, amelyet a falusi vagy a városlakó ember természeti környezetével, a „kozmoszal” kialakít. Mármost az emberi társadalmak Mumford szerint természeti környezetükkel vagy „pozitív” vagy „negatív szimbiózist” alakítanak ki attól függően, hogy organizációjukban „anabolikus” vagy „katabolikus” elvekre építkeznek: a *konstruktív* elvekre épülő város archetípusa a *falu* (amely szervesen simul természeti háttérébe, a falusias civilizáció, a falusias város nem állítja szembe önmagát a természettel mint elenséges princípiummal, ellenkezőleg: önmagát a természet szerves tartozékának és folyamányának tekinti), míg a *destruktív* elvekre alapozott város őstípusa a „*ragadozó város*” (amely a gazdasági, politikai és kulturális hatalom koncentrációját a természet és más népek leigázásának szolgálatába állította, elenségeként kezelve a természetet és a környező többi várost vagy birodalmat egyaránt). Nemi leegyszerűsítéssel azt mondhatnánk, hogy Mumford a város történetét a város eme két archetípusának a *ciklikus váltakozásaként* interpretálja; békés, a falut imitáló várostípusok a történelemben a neolitikus falu, az egyiptomi város, a görög város, a középkori város; agresszív várostípusok az ókori kelet hódító népeinek városai, a római város, a barokk város és a — Dickens által „kokszy város”-nak nevezett — modern polgári városok.

A városban az emberi lét antinomikus szervezete nyilvánul meg — állítja Mumford —: egyfelől a hatalomnak és a gazdaságnak mérhetetlen koncentrációját h.v.ja létre, s ennek eszközévé fokozza le az embert („[...] a városi ember, a faluközösség korlátait legyűrte ugyan, saját állati hitének meggyöngyülésén nem tudott úrrá lenni, amit az segített elő, hogy az élet forrásaitól eltávolodva egyes-egyedül a hatalomra és a gazdaságra összpontosította erőfeszítéseit” [117. l.]), másfelől a város kiterjeszti

a közösség térbeli és időbeli határait, megszüli az individuumot, s vele a reflexív erkölcsiséget és a jogrendet. Noha a város hajlamos elmerülni a „céltalan anyagiasság”-ban, a „technikai racionalitás” bálványozásában, emellett a város színház, kultúra is, amely a mindennapi életet jeleníti meg drámaként, s mint ilyen a párbeszédet, a dialektikát, a „kommunikatív racionalitást” is kiműveli. „A város oly sok egyéb kialakuló sajtósságához hasonlóan a párbeszéd nem volt része eredeti »tervének« vagy funkciójának, viszont mégiscsak lehetővé vált azáltal, hogy az emberi különféleiségek bennfoglaltattak a zárt városamfiteátrumban. Ez pedig drámává változtatta a dialógust. A város már pusztán a differenciált foglalkozások és szereplők számának növekedése által is megszűnt tökéletesen hasonló gondolkodású, a központi irányításnak magát feltétlenül alávető közösség lenni. [...] Csak ahol becsülik a különbségeket és eltűrik az ellenzékét, alakítható át a harc dialektikává.” (42. 1.)

Mumford enciklopédikus művének és organikus — a legkülönfélébb tudományterületeket szintetizálni képes — gondolkodásának csak néhány elemét próbáltuk az előbbieken érzékelteni. A város története, ez a grandiózusz „esszérendszer” (hiszen valamennyi várostípust önálló, önmagában is megálló, lekerékített esszében ismerteti a szerző úgy, hogy ezek a miniszék mint a polifónia szólamai szerves részévé válnak a mű egészének) a fent felvillantott várostípusokon túl részletesen szól a klaszszikus antikvitás városairól — mindenekelőtt Athénról és Rómáról —, sokoldalú ismeretek birtokában rekonstruálja, teszi szemléletessé a különféle várostípusok *mindennapi életét*: másutt alig fellelhető ismereteket közvetít a korabeli városok „fizikai” és esztétikai jellegéről, az utakról, csatornázásokról, fürdőkről, a városi konfiguráció „állandó elemeinek” (gazdasági, politikai, kulturális és kultikus célokat szolgáló épületek) és a korabeli társadalomban betöltött funkciójáról, esztétikájáról stb., s ezzel együtt szemléletes képet kapunk a korabeli ember szokásairól, ünnepeiről, viselkedéséről. (Többek között arról, hogyan temetkezett például az ókori Róma embere, hogyan oldotta meg a városi hulladék tárolását és elszállítását, hogyan tisztálkodott, ismerte-e az illemhelyet a görög világ, a sötétnek minősített középkor higiéniai szempontból felette állt-e az antikvitásnak, mik és milyenek voltak az egyes városfajták kollektív ünnepei, hogyan mutatkozott meg a város mint „színház” stb.)

Mumford világlátását erősen befolyásolta a biológia és a mélylélektan, Patrick Gaddes és a pszichoanalízis jungiánus irányzata. Mumford a város fejlődésének és vele a civilizáció fejlődésének lényeges faktoraként kezeli a „kollektív tudattalant” — ami az ember esetében az organikusnak, a természetinek a megfelelője —, s művét végső soron arra a problémára fűzi fel, hogy miként viszonyul a város mint a „civilizáció szerve” a külső természetéhez és miként az ember „benső természetéhez”. Mármost az ember belső természete Mumfordnál nem csupán az emberben jelenlévő kollektív tudattalant jelöli, hanem az emberi benső egész gazdagságát, azt, amit röviden kultúrának szoktunk nevezni: a művészetet, az erkölcsiséget, a vallást mint az emberi öntudat megjelenési formáit is. Eszménye az olyan város, amely az ember civilizációs haladását, a technikai fejlődést, a gazdasági-hatalmi életszférát mint e civilizatorikus fejlődés társadalmi fázisát aláveti az *emberi mértéknek* — az ösztönök léptékének éppúgy, mint a kultúra léptékének.

Mumford világlátásának alapja és e világlátás középponti fogalma a társadalomnak, a civilizációnak *szerves rendszerként* való felfogása. Az organikus rendszerek abban különböznek a mechanikus rendszerektől, hogy értékorientációjuk — szemben a mechanizált rendszerek mennyiségi orientációjával — a minőség tételezésének irányába mutat, másfelől a szerves rendszerek létében és működésében egyaránt fontos és egymást kiegészítő funkciót tölt be a reflexió és az önreflexió, az instrumentális és a kommunikatív racionalitás, a természettel folytatott anyagcsere és az önszabályozás stb. „Az erő rendszerében a korlátlan — nemcsak anyagi, hanem jelképes — gazdagság tisztán mennyiségi elképzelése szolgált vezérlő elvül. Ezzel szemben egy szerves rendszer a mennyiségi kényszerszertől és túlzásfúltságtól mentes minőségi bőség, tágas-

ság felé törekszik: mivel az önszabályozás, önkiigazítás és önkészttetés legalább annyira elvitathatatlan jellemzői a szervezeteknek, mint a táplálkozás, szaporodás, növekedés és gyógyulás. Egyensúly, egészként való működés, teljesség, a külső és belső szubjektív és az objektív létszempontok közötti szüntelen összjáték: ezek a szerves modell ismertetőjegyei, és az ilyen mintán alapuló gazdaság általános neve: bőség-gazdaság. Ez a bőség távol áll a pusztá mennyiségi jóléttől vagy korlátlan bőségtől" — írja „A gép mítosza” c. esszéketében Lewis Mumford. (284. l.) Itt csak zárójelben jegyezzük meg, hogy Mumfordnak a szerves rendszerekről kialakított koncepciója számos ponton egybevá az ifjú Marx társadalomelméletével — aki, mint tudjuk, a kapitalisztikus civilizáció meghaladását egy olyan társadalmi formációként anticipálta, amely „helyreállítja” az ember—természet, illetve az egyén és a nem között a kapitalizmusban kibillent „lényegegységet” —; de a modern információs társadalom olyan anticipációival is rokon a Mumfordé, mint amelyet pl. a japán Masuda dolgoz ki. („Az információs társadalom”, Bp. 1988.) A posztindusztriális társadalmat Masuda akként gondolja el, hogy abban a társadalmi életfolyamatokat olyan „előrecsatolós” mechanizmusok regulálják, amelyek egyszerre tételezik a természeti környezet átalakítását és a társadalmi szubjektum átfarmálását; e „szinergetikus” társadalom anyagi és szellemi életfolyamataiban az emberek egyszerre alkalmazzák és érvényesítik a „dolgok inherens mértékét” és az ember „nembeli mértékét”.

Mumford esszéketének írásai a technológia és társadalom, az emberiség kollektív tudata és öntudata, az instrumentális és kommunikatív racionalitás kapcsolódási pontjait kutatják a civilizáció történet legkülönfélébb periódusaiban. Ezeknek az esszéknek két fontos üzenetük van. Egyrészt az, hogy a társadalmi-gazdasági szerkezet és a technika korrelatív fogalmak. Mumford ezt többek között az ókori keleti civilizáció példáján mutatja be: Egyiptom, Mezopotámia és Kína nagy technológiai találmánya az „embergép”, amely élő, merev emberi részekből állt, eleven emberi egységnek olyan mechanikus kombinációja volt, amely — akárcsak későbbi utóda, a gép — speciális feladatok végzésére volt képes. „Nem üres játék a szavakkal, ha e kollektív egységeket gépeknek nevezzük. [...] A gép speciális feladatokat ellátó és egymást kiegyensúlyozó részek kombinációja, amely az ember irányításával, energia felhasználásával munkát végez, akkor a nagy munkagép minden szempontból valóságos gépnek számít: annál is inkább, mert részei, bármennyire is emberi csontból, idegből és izomból álltak, pusztán mereven szabványosított, mechanikus elemekként működtek, hogy megszabott feladatukat végrehajthassák.” (49. l.) Ez az óriás gép vagy embergép mint a mechanikus szervezés és formája szorosan összefügg az ókori keleti civilizációk despotikus társadalmi berendezkedésével, az istenkirályok és a szolgálatukban álló bürokratikus hatalmi elit mindenhatóságával, amely redisztribúciós mechanizmusok útján érvényesítette korlátlan hatalmát a gazdasági alrendszerben, a politikai szférában és a kultúrában. „A király által mozgósított erők magukhoz illően nagyszabású közös vállalkozásokat kívántak: hatalmas földmunkákat, melyek során folyókat térítettek el, csatornákat ásnak, falakat emelnek. Mint a modern technológiában, a gép a legbensőségesebb emberi szükségletek kirekesztésével egyre inkább maga szabta meg az elérendő célt.” (63. l.) Mumford esszéinek másik lényeges üzenete az, hogy a civilizáció fejlődése zsákutcába jut, ha a szerves rendszerek két lényegi meghatározottsága között diszkrepancia jön létre, ha valamelyik meghatározottság egyoldalúan úrrá lesz a másik fölött, ha a technológia, az instrumentális tudás, a civilizáció elnyomja a társadalmat, a kommunikatív tudást, a kultúrát, ha a dolgok inherens mértékének tételezése nem jár együtt az ember saját mértékének érvényrejtetésével is, vagy megfordítva. A „civilizált ember” a környezetre hat, az „axiális ember” az emberi bensőre, a lélekre: a feladat az, hogy a kettő dialektikus összekapcsolásával olyan társadalmi világot tételizzünk, amelynek egyszerre vannak ismeretei a világról (van tudata) és önmagáról (van öntudata). (*Gondolat*, ill. *Európa K.*)

GULYÁS GYULA